

**VISNYK
OF THE LVIV
UNIVERSITY**

Series philosophical science

Issue 24

Published since 1999

Ivan Franko
National University of Lviv

**ВІСНИК
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософські науки

Випуск 24

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 № 78/12 від 18 грудня 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. Гняздзовські (Польща); д-р філос. н., доц. М. Глухманова (Словаччина); д-р філос. н., доц. А. Дахній; д-р філос. н., проф. П. Ємелка (Чехія); чл. кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. А. Єрмоленко; д-р філос. н., доц. Я. Калайтцідіс (Словаччина); д-р філос. н., 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
Телефони +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. 11,7.
Тираж 100 прим. Зам. 0420/107

© Львівський національний
університет імені Івана Франка, 2019

ЗМІСТ

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

<i>Наталія Джичко (Малицька)</i> ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ В ПОВСЯКДЕННІЙ ДІЙСНОСТІ У ФОКУСІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ СОЦІОЛОГІЇ.....	5
<i>Грига Коляда</i> САМООСВІТА ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНЕ ЯВИЩЕ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ.....	13
<i>Yevhen Laniuk</i> FREEDOM IN THE INFORMATION SOCIETY: TOWARD A CRITICAL PERSPECTIVE.....	22
<i>Людмила Рижак</i> ЯКИМ БУДЕ МАЙБУТНЄ НАЦІОНАЛЬНИХ КУЛЬТУР У ГЛОБАЛЬНУ ЕПОХУ?.....	28
<i>Зоя Шевченко</i> ПОШУК ЦІННІСНОГО БАЛАНСУ МІЖ ЗАДАНИМ І СТВОРЕНИМ У ВИЗНАЧЕННІ СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ПРАГМАТИЗМУ (РЕЦЕПЦІЯ ГАНСОМ ЙОАСОМ ІДЕЙ ФІЛОСОФІЇ ЦІННОСТЕЙ).....	36

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Надія Гапон</i> КОНЦЕПТ «СУБ'ЄКТИВАЦІЯ» У ПРАЦІ М. ФУКО «ПЛЕКАННЯ СЕБЕ».....	45
<i>Андрій Синиця</i> СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТОК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У ЛЬВІВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ: ДО 25-РІЧЧЯ КАФЕДРИ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ.....	52

CONTENTS

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

<i>Natalia Dzhychko (Malyska)</i> THE EXISTENCE OF A HUMAN BEING IN EVERYDAY REALITY IN THE FOCUS OF PHENOMENOLOGICAL SOCIOLOGY.....	5
<i>Iryna Koliada</i> SELF-EDUCATION AS A SOCIO-CULTURAL PHENOMENON IN THE INFORMATION SOCIETY.....	13
<i>Yevhen Laniuk</i> FREEDOM IN THE INFORMATION SOCIETY: TOWARD A CRITICAL PERSPECTIVE.....	22
<i>Lyudmyla Ryzhak</i> WHAT WILL BE THE FUTURE OF NATIONAL CULTURES IN GLOBAL ERA?.....	28
<i>Zoia Shevchenko</i> QUEST FOR A VALUE BALANCE BETWEEN DETERMINED AND CREATED IN DEFINITION OF SOCIAL IDENTITY IN THE PHILOSOPHY OF PRAGMATISM (HANS JOAS' RECEPTION OF IDEAS OF THE PHILOSOPHY OF VALUES).....	36

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Nadiya Hapon</i> THE CONCEPT OF "SUBJECTIVATION" IN MICHEL FOUCAULT'S WORK "THE CARE OF THE SELF".....	45
<i>Andrii Synytsia</i> ORIGIN AND DEVELOPMENT OF HISTORICO-PHILOSOPHICAL RESEARCH AT LVIV UNIVERSITY: ON THE OCCASION OF THE 25TH ANNIVERSARY OF THE DEPARTMENT OF HISTORY OF PHILOSOPHY.....	52

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК [1:316.3]:141.319.8

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999.2019.24-1>

ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ В ПОВСЯКДЕННІЙ ДІЙСНОСТІ У ФОКУСІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ СОЦІОЛОГІЇ

Наталія Джичко (Малицька)

*Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна
e-mail: natalia_@lvcu.edu.ua*

У статті здійснений аналіз повсякденної дійсності в термінах феноменологічної соціології та з урахуванням викликів, які постають перед людиною як конструктор соціальної дійсності.

Проаналізовано відмінність у підходах до вивчення повсякденної дійсності у А. Шюца, П. Бергера та Т. Лукмана. Зазначено, що соціологія знання П. Бергера та Т. Лукмана перегукується із деякими ідеями екзистенціалізму.

Відзначено таку важливу характеристику повсякдення, як світ праці. Тільки в повсякденній дійсності фізична активність та «напруга свідомості» людини максимальні. При цьому висвітлено номічну роль символічних універсумів у конструюванні соціальної дійсності, оскільки вона, сконструйована людьми як продукт їх свідомості, втримує суспільний порядок в умовах хаосу. Такий упорядкований світ праці здається людині надійним та беззаперечним – світом, у якому людина приймає епохе природньої настанови.

Однак говорити про беззаперечну «надійність» повсякдення для сучасної людини стає все складніше. Повсякденна дійсність у сучасному світі – це «вихолощена» й штучна дійсність, для якої в більшості соціальних взаємодій не потрібно враховувати «властивості людини». Виникає світ властивостей без людини та світ людини без властивостей.

У цьому плані виявлена недостатність «прийняття-на-віру» повсякденної дійсності природньої настанови. Існування людини в епохе природньої настанови вимагає від неї все більше рефлексії на тему самості. Тому константована важливість урахування «кінцевих сфер значення» під час дослідження соціальної дійсності. Вони засвідчують, що людина, яка існує в повсякденному світі природньої настанови, має можливість досвідчити нові бачення дійсності.

Таким чином, множинні дійсності або «кінцеві сфери значення» впливають на конструювання соціальної дійсності, а також дають можливість людині не тільки відпочити від світу рутини, а й можуть допомогти відрефлексувати власну самість.

Ключові слова: соціальна дійсність, повсякдення, природня настанова, множинні дійсності, людина без властивостей.

Постановка проблеми. Актуальність. Тематика повсякдення, життєвого світу, конструювання соціальної дійсності тощо за останні кілька десятиліть широко присутня в дослідженнях як вітчизняних, так і зарубіжних вчених, причому не лише в соціальних науках, а й у сфері гуманітарних наук загалом. У соціальних науках ця тематика стала своєрідним «трендом», й для багатьох дисциплін вона виявилась важливим методологічним підґрунтям, вийшовши далеко за рамки феноменологічної соціології.

Однак тему повсякдення, життєвого світу, соціальної дійсності не можна розглядати безвідносно до того, хто живе в цій повсякденній дійсності – безвідносно до людини як суб'єкта конструювання соціальної дійсності. Тематика існування людини в повсякденній дійсності достатньо розкрита як і в філософському, так і в історичному вимірі, однак її широкого комплексного розгляду крізь призму феноменологічного підходу в соціальних науках достатньо не висвітлено. Тому слід приділити більше уваги питанням, що стосуються людини як конструктора соціальної дійсності в повсякденній дійсності.

Під «повсякденням» у цій статті мається на увазі те класичне визначення (про яке говорить Вільям Джеймс), тієї саме дійсності *par excellence* (Верховної дійсності), коли наша фізична активність та «напруга свідомості» максимальні. Це світ «праці», за А. Шюцом, у якому людина народжується і вмирає, виконує різноманітні «проекти», вирішує свої повсякденні справи, одним словом – живе своїм повсякденним життям. В цьому контексті такі поняття, як повсякдення, соціальний світ, соціальна дійсність, світ природної настанови, дійсність повсякденного життя тощо, трактуються в цій статті як тотожні поняття або елементи синонімічного ряду.

Якщо притримуватись визначень, характерних для феноменології, то, коли йдеться про людину, мається на увазі не стільки деперсоналізований Суб'єкт (по Гуссерлю), скільки «досвід свідомості психічно здорової дорослої людини у стані цілковитої притямності» [1, с. 21].

Мета статті – дослідити основні характеристики повсякдення, запропоновані класиками феноменологічної соціології та соціології знання – А. Шюцом, П. Бергером та Т. Лукманом, й проаналізувати значення «множинних дійсностей» у контексті даних характеристик для конструювання людиною соціальної дійсності. **Завдання** – продемонструвати виклики, які постають перед сучасною людиною, як конструктора соціальної дійсності, використавши при цьому інструментарій феноменологічної соціології.

Огляд праць з даної проблематики. Як відомо, тематику «життєвого світу» (*Lebenswelt*) у своїх феноменологічних розвідках відкрив Е. Гуссерль. Він вперше розкрив поняття життєвого світу на противагу сцієнтичному світу й об'єктивно даному світу природи. Його учень А. Шюц, з чім іменем асоціюється феноменологічна соціологія, вперше розкрив тему «повсякдення» для рефлексії в соціальних науках, яку продовжили досліджувати в різних аспектах його послідовники – Г. Гарфінкель – в етнологічній соціології, І. Гофман – через драматургічний підхід, А. Сиквел – через когнітивну соціологію тощо. Перехід від вивчення конституюючих актів свідомості до конструювання соціальної дійсності здійснили представники соціології знання – П. Бергер та Т. Лукман. Серед численних послідовників та критиків феноменологічної соціології можна виділити такі імена: А. Харінгтон, Г. Бірд, М. Натансон, Г. Псатас, Л. Музетто, І. Касавін, С. Щавелев, Н. Смірнова тощо.

Важливим емпіричним матеріалом, який використовується у цій статті, постає фундаментальний художній твір австрійського письменника першої пол. ХХ ст. – Р. Музіля «Людина без властивостей». Вибір цього твору не випадковий, адже «Людина без властивостей» часто згадується у дослідженнях західних соціологів (Л. Музетто, А. Харінгтон тощо), зокрема в публікаціях П. Бергера, котрий крізь призму цього твору аналізує проблему множинних дійсностей, або так званих «кінцевих сфер значень»¹ А. Шюца. За словами П. Бергера, «„Людина без властивостей” є напрочуд цікавим дже-

¹ Кінцеві сфери значення або множинні дійсності, за Шюцом, це модифікації світу повсякдення як дійсності *par excellence*, яким притаманні специфічні характеристики когнітивного стилю, відмінні від дійсності повсякдення. Наприклад, це світи науки, мистецтва, фантазій, релігії, нічних сновидінь тощо.

релом з точки зору вивчення феноменології життєвого світу (Lebenswelt) та проблеми «кінцевих сфер значення» [5, с. 230]. На думку західних соціологів, роман Р. Музіля можна трактувати як «нормативне джерело соціологічної думки», що може претендувати на наукове визнання нарівні з творами визначних мислителів-соціологів, таких як М. Вебер, Е. Дюркгайм чи Г. Зіммель, хоч і відрізняється способом та стилем аналізу соціальної дійсності. [2, с. 60].

1. Повсякдення як «надійна» та «беззаперечна» дійсність. Кажучи словами А. Шюца, наша соціальна дійсність – це світ праці та світ інтерсуб'єктивних зв'язків. Але це також і світ «здорового глузду». «Девіантні, незвичайні, неповсякденні, екстравагантні і паранормальні форми досвіду постають, отже, як модифікації нормального інтерсуб'єктивного досвіду, найадекватнішим проявом якого є повсякденний досвід» [1, с. 23]. Повсякденний досвід, отже, виступає критерієм «нормальності» для оцінювання інших видів досвіду («кінцевих сфер значення»). Соціальна дійсність також зрозуміла нам завдяки Символічним універсумам², які «легітимізують індивідуальну біографію та інституційний порядок» [3, с. 160]. І хоча людина, перебуваючи у стані «епохи природної настанови», наївно сприймає соціальну дійсність як об'єктивну й «само-собою-зрозумілу», схожу до світу природи, а головне – як *надійну* дійсність – вона сама безперервно конструює її: «Існує діалектичний взаємозв'язок між людиною-творцем і соціальним світом – продуктом її творіння» [3, с. 102].

Це також і дійсність, у якій людина *працює* – виконує різноманітні проекти, зазнає невдач та успіхів як істота соціальна й член суспільства. Виконання «життєвого плану» у дійсності природної настанови демонструє сутність існування в світі повсякдення через те, що в ній людина відчуває «фундаментальну тривогу» як страх смерті [9]. Слід встигнути зробити все заплановане, бо ж життя скінченне й іншого шансу не буде. Сьогодні існує розмаїття розвиваючої літератури для людей, які прагнуть досягти успіху в бізнесі, для лідерів з різних сфер діяльності на тему, умовно кажучи, тематично зорієнтованої на досягнення успіху в тій чи іншій сфері людської життєдіяльності, наприклад – професійній сфері, чи стосовно розвитку свого таланту тощо. Уся ця практична література стосується життя у дійсності *par excellence*. Логіку А. Шюцовой характеристики повсякдення як світу праці, якоюсь мірою можна продемонструвати через твір «Міф про Сизифа» Альбера Камю. Сизиф, покараний богами за те, що хитрощами залишився у світі живих, приречений вічно «працювати» – знову і знову котити вгору камінь, який неминуче скочується вниз. У його світі не існує «фундаментальної тривоги», «проект», над яким він працює, ніколи не закінчиться і абсурдність його праці показує нам жах існування в дійсності Сизифа. Отже, людині важливо бачити початок і кінець своєї діяльності у світі повсякдення через те, що вона прагне «результату» своїх дій. А. Шюц, до речі, застосовуючи феноменологічний аналіз, деталізовано описує структуру людської діяльності у світі повсякдення, пояснюючи конституювання у свідомості людини «проекту» дії, її «мотиву» та «результату» тощо [11].

Однак можна припустити, що у світі повсякдення, якому притаманні характеристики, конституюючі його специфічний «когнітивний стиль»³, є й певні невисвітлені

² Символічний універсум легітимізує соціальний порядок на найвищому рівні, утворюючи системи теоретичних традицій – знань в цілому в межах універсуму (наприклад, тої чи іншої культури), інтегруючи знання й з «кінцевих сфер значення».

³ Когнітивний стиль дійсності *par excellence*, на думку Шюца, має такі характеристики: специфічну напругу свідомості, а саме повна притямність, «неспання»; епохи природної настанови – безсумнівність існування повсякденного світу; специфічне сприйняття власного «Я» – як «працюючого Я»?; такого, який живе повсякденним життям, виконуючи різноманітні «проекти»; специфічна форма соціальності – спільний інтерсуб'єктивний світ, в якому відбувається соціальна взаємодія; специфічна часова перспектива – «стандартний», (космічний) час у світі повсякдення тощо

структури. Річ у тому, що феноменологічна соціологія світу природної настанови, на думку Шюца, є суто описова. Вона описує формальні характеристики соціального світу повсякдення як сцени, на яку в ролі акторів учений поміщує певні «ідеальні типи», своєрідних «гомункулів» чи «маріонеток». Що ж відбудеться, якщо, використавши весь феноменологічний апарат опису соціального світу, ми спробуємо показати, як існує в дійсності повсякдення «справжня» людина, тобто проаналізувати досвід конкретної психічно здорової та притомної особистості.

Вже в праці Т. Лукмана та П. Бергера про «Соціальне конструювання дійсності» відчувається відхід від феноменологічної соціології А. Шюца. Їхні ідеї починають «перегукуватися» з деякими ідеями екзистенціалізму про нестабільність соціальної дійсності, страх, жах і тривогу, які переслідують людину в цій дійсності [4, с. 252]. «Будь-яка соціальна дійсність ненадійна. Всі суспільства конструюються перед обличчям хаосу» [3, с. 169]. Символічний універсум виконує номічну функцію, впорядковуючи в свідомості людини соціальну дійсність, та «захищає» різноманітні переживання людської свідомості від аномії: «номічну функцію символічного універсуму можна визначити досить просто, кажучи, що вона розкладає все по своїх місцях <...> Символічний універсум дозволяє людині «повернутися до дійсності», а саме – до дійсності повсякденного життя» [3, с. 161]. Символічний універсум при цьому і дозволяє людині легітимізувати власну ідентичність таким чином, що вона може навіть не ставити собі питання хто вона така є, а цілком достатньо того, щоб її ідентичність була *визнана іншими*, зокрема тоді, коли вона грає свої соціальні ролі в суспільстві [3, с. 165]. Отже, «індивід може «знати, хто він такий», завдяки укоріненості його ідентичності в космічній дійсності <...>, навіть якщо сусід не знає, хто він такий, і навіть якщо він сам забуде про це в нічних кошмарах, він зможе повернути собі впевненість у тому, що його «істинне Я» – це гранично реально-сутність в гранично реальному універсумі. Боги знають або психіатрія або партія» [3, с. 164–165]. Отже, завдяки номічній функції символічного універсуму щоразу, коли в людини виникають якісь сумніви щодо власної ідентичності, або коли вона опиняється у світі фантазій чи снів тощо, вона завжди зможе повернутися до «денного світла» – світу повсякдення природної настанови.

П. Бергер, однак, іде ще далі й акцентує на тому, що в процесі детальнішого дослідження вже не можна говорити про беззаперечну «надійність» повсякдення. «Вихолощена» дійсність повсякдення постає перед людиною як «своєрідний спектакль, та ще й досить погано поставлений» [5, с. 217]. П. Бергер демонструє це твердження цитатою з роману Р. Музіля: «історія складається з тупого повторення обмеженої кількості ролей у цьому «світовому театрі». Історія, таким чином, заснована на рутині, та дрібниці і навіть більшість вбивств виконуються лише тому, що певні ролі вимагають вбивства...» [5, с. 217]. Існування людини у соціальній дійсності сьогодні полягає в тому, щоб, зайнявши певну «нішу» у суспільстві, працюючи за професією, вирішуючи рутинні справи тощо, конструювати соціальну дійсність не від «власного імені»: «Власною головою ми користуємося ще більш знеособлено, ніж власними руками» [6, с. 99]. У дійсності повсякдення, отже, не має справжнього Я. Роман Р. Музіля яскраво це нам демонструє.

2. Вплив множинних дійсностей на існування людини у світі повсякдення.

Роман Р. Музіля «Людина без властивостей» охоплює приблизно один рік до початку Першої Світової війни. Події розгортаються в Австрії, переважно у Відні. Цікаво, що А. Шюц та Р. Музіль сучасники та співвітчизники. Один здійснив опис формальних структур повсякдення, а інший – дуже і дуже послідовно, ніби слідуючи думкам А. Шюца, наповнив цю Шюцову повсякденність живими персонажами – людьми світу Модерну,

адже Австрія напередодні I Світової війни, як пише П. Бергер у своєму есе, є особливо показовим випадком Модерного світу, а тогочасне суспільство має ключові риси будь-якого суспільства (очевидно, західного суспільства в широкому сенсі того слова), а Музіль у своєму романі намагався «вирішити проблему дійсності з точки зору свідомості модерну» [5, с. 213].

Не вдаючись до сюжетних ліній роману, зазначимо, що головний герой роману – Ульріх, з одного боку, чітко і виразно описуючи світ повсякдення, послідовно заперечує усі підвалини «надійності» повсякдення, що сприймається іншими героями як «невимовна складність» та навіть жорстокість: «сьогодні кожна людина нічого не потребує так, як простоти, близькості до землі, здоров'я <...> усе, що розповідає тобі Уло (Ульріх), не по-людському жорстоке. Запевняю тебе, я, повернувшись додому, маю мужність просто випити з тобою кави, послухати як щебечуть пташки, трохи прогулятись, перемовитися кількома словами із сусідами й спокійно дожити до вечора. Ось що таке людське життя!» [6, с. 101.]. Така ось безпека соціальної дійсності повсякдення й описується на сторінках роману. Людина, яка почуває себе в цій дійсності безпечно й «тепло», займаючись рутинними справами, виконуючи «проекти» у світі праці, з дня в день проживає своє життя, й завдяки «епосі природної настанови» почувається у цій дійсності «вдома» як «кінь у своїй конюшні» [5, с. 216].

Як і в А. Шюца, так і в Р. Музіля сконструйований таким чином світ повсякдення позбавлений передусім емоцій. Емоції відходять до кінечних областей значень – до світу театру, музики, книжок, релігійного досвіду тощо. У Р. Музіля це характерна риса занепаду антропоцентричного світогляду, в якому людина була центром Всесвіту. Ось тоді й виникає «світ властивостей без людини» – світ, у якому існують емоції без того, хто їх переживає, й в ідеалі в соціальній дійсності людина не повинна мати ніяких переживань навіть як приватна особа, бо самі ці переживання розцінюються як наївні [6, с. 191].

За «драматургічним підходом» І. Гофмана, людина (актор) «приміряє» на себе певні соціальні ролі, які виконує на соціальній сцені у повсякденному житті. Можна стверджувати, що завжди ці ролі пов'язані із певними властивостями, які є взаємозамінні – одні соціальні ролі вимагають одних властивостей, інші – інших. Однак «Індивіди вже не є те, що їхні професії <...>. Він (Ульріх) не дуже би й перебільшив, якби сказав про своє життя, що все в ньому відбувалося так, немовби радше було пов'язане з самим собою, ніж з ним <...> і справді, кожна з них, коли він придивлявся до себе пильніше, стосувалася його не більше, ніж решти людей, котрі могли мати її також» [6, с. 189–190].

Тому то й бути сьогодні «приватними особами» – це особлива рідкість [6, с. 190]. Приватність у світі можлива, на думку А. Шюца, винятково в особистому оточенні, у ситуації віч-на-віч з товаришем тощо. Однак, незважаючи на те, що «життєві плани індивідів», їхні особисті біографії тощо можуть дуже відрізнитися, соціальна взаємодія все ж відбувається завдяки дотриманню постулату взаємозамінності перспектив, який складається із двох ідеалізацій: «ідеалізації взаємозамінності точок зору» та «ідеалізації збігу систем релевантностей» [7, с. 131]. Ці типізовані взаємодії здебільшого піддаються деперсоналізації.

Якою є соціальна дійсність у такому деперсоналізованому та формалізованому, з одного боку, а з іншого – надійному, беззаперечному соціальному світі? Цю дійсність, де панує здоровий глузд у сучасному соціальному світі, на думку Р. Музіля, стає проблематично називати дійсністю *par excellence*: «минулі сторіччя припускалися, мабуть, тяжкої помилки, надаючи великої ваги розуму та здоровому глузду, переконанню, поняттю й характеру; це однаково, що визнавати реєстратуру й архів за найважливіші частини установи, позаяк вони містяться в центральній адміністративній

будівлі, хоч насправді вони – лише допоміжні служби, вказівки яким надходять іззовні» [8, с. 75]. Це натяк на те, що типізовані структури людських взаємодій в соціальній дійсності, як їх описує А. Шюц, і наповнює змістовним сенсом Р. Музіля, – є каркасом «центральної будівлі» (конструювання) соціальної дійсності, але наповнення середини лежить в інших пластах дійсності. Ці характеристики, однак, відповідають духові Модерного часу. Досвід свідомості сучасної Модерної людини (в розумінні Р. Музіля), яка є «конструктором світу» (по П. Бергеру і Т. Лукману), це досвід мисленневих конструкторів здорового глузду.

Це й спонукає до того висновку, що соціальна дійсність, яка сконструйована людьми як продукт людської свідомості, покликана втримати суспільний порядок в умовах хаосу, однак сама соціальна дійсність виявляє свою «крихкість» – це тільки «верхній шар» людської впорядкованої взаємодії, яка поза тим містить глибокі шари інших «маргінальних дійсностей», з усіма можливими когнітивними стилями «кінцевих сфер значення». Символічний універсум інтегрує так само й «маргінальні дійсності» (кінцеві сфери значення) [3, с. 162], тому вони впливають також і на конструювання повсякдення: «в смисловому універсумі ці окремі сфери дійсності інтегровані в цілісність сенсів, котрі пояснюють їх» [3, с. 158]. Наприклад, сні можна у повсякденній дійсності трактувати за допомогою психології [3, с. 158], світ мистецтва «проривається» в повсякдення, наприклад, через рекламні щити вистав чи концертів; через трейлери до фільмів з зазначенням вартості сеансу та вільних місць у кінозалі; тощо. Але, щойно починається сенс в кінозалі, як відбувається «стрибок» зі світу повсякдення у цю «кінцеву сферу значення» й перебування у світі «кіно» модифікує свідомість людини, в якій, наприклад відсутня «фундаментальна тривога» тощо. В такому контексті цікаво те, що А. Шюц розрізняє теоретизування як таке у світі науки та зайнятість наукою у світі праці, тобто в повсякденні. Відмінність полягає, зокрема, в тому, що для науковця-теоретика, який здійснив «стрибок» у світ науки, не існує «фундаментальної тривоги», на відміну від науковця, який «ходить на роботу» [9, с. 440–441]. Тут, знову ж таки, підкреслюється важливість такої характеристики світу повсякдення, як світ праці. Також важливо, що ці кінецьні області значень – суть модифікації нашої свідомості, які не мають онтологічного статусу, а тому «можуть нас застати у самій гущі повсякденного життя» [9, с. 425]. Вони надають можливість відпочинку від рутини й виконання «проектів» у повсякденному житті, з одного боку, а з іншого – надають «шанс» набуття «властивостей», притаманних за покликанням, а не тільки за ролями, які людина виконує в соціальній дійсності.

Вирішення проблеми дійсності повсякдення, принаймні, для головного героя роману Р. Музіля, полягає в тому, щоб взяти «відпустку» від неї і втекти у світ «Іншої умови», яка є, беззаперечно, «кінцевою сферою значення» з відповідним притаманним їй когнітивним стилем. Це не втеча від дійсності повсякдення, як собі це уявляє сучасна людина, адже «сучасність потребує у втечі від світу задоволення в гіршому разі десь у туристичному заїзді, але зазвичай в альпійському готелі й навіть прагне якомога затишніше умеблювати місця позбавлення волі. Тут дає про себе знати глибока європейська потреба нічого не перебільшувати <...> Розумний аскетизм полягає у відразі до їжі за умови регулярного і здорового харчування!» [10, с. 102]. Ця «Інша умова» радше як містичний досвід, як зазначає П. Бергер у своєму есе, когнітивному стилі якої притаманне: «вилучення відмінностей між суб'єктивною свідомістю та об'єктивним зовнішнім світом. Виникає почуття єдності з «серцем світу»... є елементи ізоляції від інших людей, відчуження від світу і навіть власного тіла, <...> відмова від усякого бажання, навіть бажання задавати питання» [5, с. 213, 223]. Існування «Іншої умови» як

«кінцевої області значення» стає можливе завдяки інтерсуб'єктивним зв'язкам. Ульріх перебуває в цій дійсності разом зі своєю сестрою Агатою, яка відіграє роль «Значущого Іншого» (по Міду). На цьому зв'язку і тримається «інша умова», як альтернативна дійсність – вони один для одного є підтвердженням, що так, це справді дійсність, а не вигадка. Тому то й П. Бергер порівнює цей світ з релігійним досвідом, який має такі ж проблеми, як і кожна релігійна громада, яка в цьому випадку складається лише з двох людей. [5, с. 224]. Ці досвіди переживання свідомості в межах множинних дійсностей не означають автоматично «розпаду ядра природної настанови», відмови від віри у заздалегідь задану дійсність соціального світу [4, с. 258], вони лише засвідчують, що людина, яка існує в повсякденному світі природної настанови, усвідомлюючи його штучність, має можливість досвідчити нові бачення дійсності.

Висновки. Загалом, за П. Бергером, навіть якщо говорити не лише про експеримент з «Іншою умовою», то роман Р. Музіля можна трактувати як трактат про те, що сучасна людина відкрита для чергування невизначеної кількості «кінцевих областей значення». Тому «людина без властивостей», водночас є також «людиною можливостей», яка відзначається двома виразними рисами модерну – відкритістю до всіх ймовірних режимів досвіду та інтерпретації і стійкою, високорациональною рефлексивністю про світ та саму себе» [5, с. 231].

Як висновок, слід зазначити, що під час дослідження соціальної дійсності через призму феноменологічної соціології варто приділяти все більше уваги так званим «кінцевим сферам значення», тобто висвітлити, як ті модифікації людської свідомості, так звані «маргінальні дійсності», впливають на конструювання повсякденної дійсності. Отже, виклики, які постають перед сучасною людиною в контексті осмислення повсякденної дійсності, це – переосмислення власної самості у світі повсякдення природної настанови та конструювання соціальної дійсності з урахуванням переживання досвідів, взятих із «кінцевих сфер значення».

Список використаної літератури

1. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. Київ : Дух і літера, 2012. 280 с.
2. Harrington Austin. Robert Musil and classical sociology. *Journal of Classical Sociology* 2(1): 59–76, March 2002.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Москва : «Медиум», 1995. 323 с.
4. Muzzetto, L. (2016). Schutz, Berger and Luckmann. The question of the natural attitude. *Società Mutamento Politica*, 6(12), 245-277.
5. Berger P. The problem of multiple realities: Alfred Schutz and Robert Musil & Maurice Alexander Natanson (eds.), *Phenomenology and Social Reality*. The Hague: M. Nijhoff. pp. 212–233 (1970).
6. Музіль Р. Людина без властивостей: роман ; з нім. Пер. О. Логвиненко. Київ : В-цтво «Жупанського», 2010. I : Розділи 1-80 / передм. Д. Затонського. 416 с.
7. Шюц А. Структура повсякденного мышлення. *Социологические исследования*, 1988. No 2. С. 129–137.
8. Музіль Р. Людина без властивостей: роман ; з нім. Пер. О. Логвиненко. Київ : В-цтво «Жупанського», 2010. II : Розділи 81–123. 367 с.
9. Шюц А. О множественных реальностях. *Избранное: Мир, светящийся смыслом*. Москва : Российская политическая энциклопедия, 2004.
10. Музіль Р. Людина без властивостей: роман ; з нім. Пер. О. Логвиненко. Київ : В-цтво «Жупанського», 2010. III. Книга друга. 512 с.
11. Шюц А. Выбор между проектами действия. *Избранное: Мир, светящийся смыслом*. Москва : «Российская политическая энциклопедия», 2004. С. 116–151.

THE EXISTENCE OF A HUMAN BEING IN EVERYDAY REALITY IN THE FOCUS OF PHENOMENOLOGICAL SOCIOLOGY

Natalia Dzhychko (Malytska)

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

The article analyzes the everyday reality in terms of phenomenological sociology as well as the challenges that faces a person, as a constructor of social reality.

The differences in approaches to the study of everyday reality by A. Schütz, P. Berger and T. Luckmann were analyzed. It is revealed that the sociology of knowledge of P. Berger and T. Lukman has a common ground with some ideas of existentialism.

The importance of the ‘world of work’ as characteristic of everyday life is emphasized: only in everyday reality, the physical activity and “tension of consciousness” of a person are at maximum level.

Furthermore, the nomic role of symbolic universes in the construction of social reality was highlighted, due to the fact that it holds the social order in the chaos as it was constructed by humans as a product of their consciousness. Such an ordered ‘world of work’ seems to man reliable and undeniable – a world in which man adopts the ‘epoche of natural attitude’.

However, it becomes increasingly difficult to think of the undeniable “reliability” of everyday life for a modern man. Everyday reality in the modern world is “devitalized”. It is an artificial reality as well, for which in most social interactions is not necessary to consider “man qualities”. Emerges a world of qualities without man and a world of man without qualities.

In this regard, the insufficiency of “taken for granted” of the everyday reality of natural attitude was revealed. The existence of man in the ‘epoche of natural attitude’ requires him to increasingly reflect on the topic of ‘self’. Therefore, the importance of taking into account the “finite province of meaning” in the study of everyday life was established. They demonstrate that a person existing in the everyday world of natural attitude has the opportunity to experience new visions of reality.

Consequently, multiple realities or “finite provinces of meaning” influence the construction of social reality. Moreover, they enable a person not only to relax from the world of routine, but also can help to reflect his or her own ‘self’.

Key words: social reality, everyday life, natural attitude, multiple realities, Man without qualities.

УДК 1:301.28

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999.2019.24-2>

САМООСВІТА ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНЕ ЯВИЩЕ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Ірина Коляда

Дніпровська академія неперервної освіти
вул. В. Антоновича, 70, м. Дніпро, 49006, Україна
e-mail: kolyada65@gmail.com

Розглянуто самоосвітню діяльність як соціокультурне явище в умовах розвитку інформаційного суспільства. Розкрито її інформаційну природу, що ґрунтується на використанні інформаційно-комунікаційних технологій. В статті проведено аналіз історичних періодів соціального розвитку суспільства з визначенням вимог, які висуває інформаційне суспільство до особистості.

Розкрито зміст самоосвіти особистості та соціально-професійних груп як інформаційно-забезпечувальну діяльність, спрямовану на задоволення потреб у соціалізації, самореалізації, підвищенні культурного рівня. Досліджуючи генезу самоосвіти в її розвитку, виокремлено її соціальний та культурологічний складник. Це дозволило обґрунтувати соціальні функції самоосвітньої діяльності в загальнокультурному розвитку особистості та її професійному зростанні.

При цьому поза увагою не лишилися процеси цивілізаційного розвитку інформаційного суспільства і суспільства знань та пов'язані з ними соціокультурні трансформаційні. Неперервність освіти розглянуто як філософську концепцію, де самоосвітня діяльність є процесом, що охоплює все життя людини. Наслідки глобалізації, що змінюють тип мислення, культурні цінності, соціально-економічні умови життя, створюють новий глобальний ринок праці, роблять непередбачуваним сучасний світ. Для більш ефективної професійної самореалізації людина повинна мати не тільки достатній фаховий рівень, але й широкі соціокультурні погляди, що ґрунтуються на загальнолюдських цінностях та компетентностях. Компетентнісна характеристика самоосвіти переводить її у розряд духовних потреб особистості, формуючи інтелектуальні та культурні цінності суспільства. Як соціокультурне явище самоосвіта виступає одним із значущих елементів способу життя людини, який впливає на поведінку та свідомість окремої особистості та соціальних груп, а також допомагає соціалізації їх у суспільстві.

Ключові слова: самоосвіта, інформаційне суспільство, суспільство знань, самовдосконалення особистості, соціалізація, освіта впродовж усього життя, соціокультурні трансформації.

Постановка проблеми. Сучасний розвиток людської цивілізації характеризується складністю та швидкоплинністю життєвих процесів, зростанням кількості невизначених життєвих ситуацій, для яких не існує одноваріантних рішень. Один раз набуті знання, уміння та навички не задовольняють повноцінний розвиток особистості в складному соціально-політичному середовищі. Складність проявляється у швидких темпах розвитку інформаційно-комунікаційних технологій, зростанні інформаційних потоків та ускладненні засобів їх обробки, поширенні інформаційного складника в професійній діяльності та засобах виробництва, старінні знань з урахуванням нових кваліфікаційних вимог, формуванні нової інформативної культури. За статистикою, до 2030 року з'явиться 186 нових професій, а 57 професій зникнуть взагалі. Таким чином, 63% дітей, які сьогодні отримують знання, будуть працювати за професією, якої поки що не існує. Отже, знань, отриманих сьогодні, буде недостатньо, щоб реалізувати себе завтра.

Актуальність дослідження зумовлена зростанням ролі самоосвіти, її особистісною та суспільною необхідністю для сучасного суспільства. Самоосвіта як важливий фактор самовдосконалення особистості та розвитку соціуму стає ціннісною характеристикою як окремої індивідуальності, так і всього суспільства.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Проблема самоосвітньої діяльності як інтелектуального та професійного зростання особистості висвітлена в історичній ретроспективі. З часів античності Платон наголошував про навчання тривалістю усе життя. Наукова думка у XVI–XIX століттях відображена у працях Я. Коменського, І. Песталоцци, Ж.-Ж. Руссо, котрі, звертаючи увагу на роль самоосвіти у житті людини, не відокремлювали самоосвіту від освітньої діяльності загалом. У XX столітті значимість самоосвіти стала розглядатися не лише для певної людини, але й для соціально-професійних груп. У роботах О. Шукліної та Г. Зборовського відображені результати соціологічних досліджень професійного самовдосконалення. Безперервній освіті дорослих присвячені роботи С. Гончаренко, С. Зінченко, Л. Лук'янової. Філософське трактування самоосвіти як процесу пізнання шляхом самореалізації особистості досліджують сучасні науковці М. Воложаніна, Н. Брагіна, О. Бурлука. Самоосвітню діяльність в умовах розвитку інформаційного суспільства розглянуто в працях А. Андрєєва, С. Сисоевої, Є. Ганіна, Н. Ничкало та інших.

Звертаючи увагу на діяльнісний складник самоосвіти та її пізнавальну сутність, філософське дослідження самоосвіти особистості та соціально-професійних груп присвячено проблемам інтелектуального, професійного зростання, процесам освоєння певного соціального досвіду.

Незважаючи на досить різнопланове представлення досліджень цієї проблематики, слід відмітити, що самоосвіта як соціокультурне явище досліджена недостатньо.

Домінування самоосвіти в освітній діяльності зумовлює необхідність визначити її місце і роль в житті як окремої особистості, так і сучасного суспільства загалом. Для нас важливо розглянути самоосвіту з точки зору соціокультурних трансформацій, що відбуваються в сучасному соціумі.

Мета статті – визначити зміни соціокультурного складника самоосвітньої діяльності в умовах розвитку інформаційного суспільства.

Виклад основного матеріалу. В межах нашого дослідження розглянемо соціокультурний складник самоосвіти, скориставшись соціологічним та культурологічним підходами як науковою методологією пізнання. Соціологічний підхід дозволить розглянути самоосвіту як один із значущих елементів способу життя людини, який впливає на поведінку та свідомість окремої особистості та соціальних груп, а також допомагає соціалізації їх у суспільстві.

Культурологічний підхід дозволить прослідити зв'язки самоосвітньої діяльності людини з культурою як системою певних цінностей людського життя. Слід погодитися з думкою І. Зязюна, що «сутність культурологічного підходу <...> полягає у вивченні світу людини в контексті її культурного існування, в аспекті того, чим світ є для людини, яким сенсом він для неї наповнений» [1, с. 191].

В аналітичній записці Національного інституту стратегічних досліджень України зазначається, що кожного року оновлюється близько 5% теоретичних та 20% професійних знань. Також констатується скорочення періоду «напіврозпаду» компетентності (зниження її на 50%) унаслідок появи нової інформації та технологічних інновацій. За багатьма професіями цей період настає менш ніж через 5 років, тобто раніше, ніж закінчується саме навчання. Це показує відставання нашої системи вищої освіти у підготовці фахівців, конкурентоспроможних в умовах глобалізованого ринку праці.

Здатність та готовність отримувати знання стала більш важливою, ніж самі знання. Зупинимося на значенні та змісті самоосвіти як соціальному явищі.

За робоче визначення для нашого дослідження самоосвіти як соціокультурного явища візьмемо визначення О. Шукліної: «Вид вільної діяльності особистості (соціальної групи), що характеризується її вільним вибором і є спрямування на задоволення потреб у соціалізації, самореалізації, підвищенні культурного, освітнього, професійного і наукового рівнів» [2, с. 81]. З огляду на це визначення самоосвіту можна розглядати як засіб саморегуляції особистості щодо задоволення своїх освітніх потреб у самореалізації.

В умовах розвитку інформаційного суспільства, де інформація виступає продуктом знань, самоосвіта набуває чітко вираженого інформаційного характеру, змінюючи способи набуття знань. В такому разі, дозволимо уточнення самоосвіти, скориставшись визначенням О. Бурлуки, яка розглядає її як «інформаційно-забезпечувальну діяльність, яка здійснюється шляхом придбання (засвоєння), накопичення, упорядкування, систематизації і відновлення знань з метою задоволення пізнавальних потреб особистості для здійснення різноманітних видів діяльності» [3]. Цей процес вимагає певної організації самостійного набуття знань, що дозволяє порівнювати самоосвіту з освітньою системою, яка здатна забезпечити формування певних умінь, навичок та компетентностей, необхідних для розвитку особистості.

Саме тому, розглядаючи самоосвіту як соціальне явище, М. Богуславський слушно зауважує, що педагогічний процес слід сприймати як відкриту світосистему – поле неоднозначних шляхів розвитку [4]. Відкритість при цьому постає інноваційною характеристикою освітньої системи як її сприйнятливості мінливих соціокультурних умов у суспільстві та їх відображення в змісті освіти, що веде до формування «середовища ідеальної форми» [5, с. 58].

В історичному процесі розвитку «середовища ідеальної форми» чітко прослідковуються зміни соціального складника самоосвітньої діяльності, які віддзеркалюють розвиток певної соціальної формації. В античному суспільстві самоосвіта була спрямована на пошук істини буття і здійснювалась шляхом комунікації в діалозі та дискусії. Поява книгодрукування зробила процес самоосвіти досить індивідуальним та доступним. Технічний прогрес індустріального суспільства призвів до ускладнення знання, змінив способи та засоби його передачі. Саме в період освоєння нових технологій, стратегії самоосвіти особистості стають диференційованими за професійними, соціальними, кваліфікаційними та іншими характеристиками. Розвиток інформаційно-комунікаційних технологій надав самоосвіті раціонально організованої форми та перетворив самоосвітню діяльність на інноваційний творчий процес мережевої взаємодії. За рахунок цього, як зазначає Л. Броннікова, «кардинально збільшилась кількість людей, що беруть участь у глобальній комунікації, що значно збільшує кількість знання, розподіленого в суспільстві. ... має місце переструктурування всієї економічної сфери життєдіяльності суспільства. Ринкова вартість товару містить «знанневий компонент», що визначає потребу у розвитку тих знань та технологій, що найбільше орієнтовані на задоволення потреб ринку» [6, с. 41].

Глобалізація та інформатизація зумовили появу двох соціальних процесів: модернізацію технологій і нову організацію ринку праці. Формування єдиного глобального ринку праці, товарів та послуг вимагає формування високопродуктивного трудового ресурсу, освоєння нових професій та забезпечення ефективної зайнятості. Одним із основних факторів задоволення потреб ринку праці, що змінюється під впливом глобалізаційних процесів в економіці, є освіта впродовж життя як вирішальний чинник конкурентоздатності. Європейська стратегія зайнятості (European employment strategy), визначаючи керівні принципи політики розвитку навчання протягом життя, акцентує увагу на дефіциті

робочої сили з відповідними навичками і заохочує застосовувати всебічні стратегії навчання протягом життя з метою створення кадрового потенціалу, необхідного у сучасній економіці.

Для більш ефективної професійної самореалізації людина повинна мати не тільки достатній фаховий рівень, але й широкі соціокультурні погляди, що ґрунтуються на загальнолюдських цінностях та компетентностях. З огляду на освітню культуру суспільства О. Радугіна розглядає освіту як один із засобів культурного самовираження людини. Освіта, на її думку, забезпечує створення, відтворення та розвиток самого суспільства на основі процесу трансляції культурних форм, норм, правил у процесі неперервних історичних змін [7, с. 136].

Ці процеси потребують більш високої кваліфікації, а швидке нагромадження знань та постійне оновлення інформації робить жодне навчання незавершеним. Тому в інформаційному суспільстві самоосвіта набуває компетентнісного характеру, а самоосвітня діяльність перетворюється на «освіту впродовж усього життя». Створена Європейською комісією Програма навчання протягом життя (Lifelong Learning Programme) передбачає набуття кожною людиною основних навичок, включаючи цифрову грамотність і розширення можливості для інноваційної, більш гнучкої форми навчання. Варто зазначити, що компетентнісний підхід передбачає суттєву зміну ролей учасників навчально процесу. В основу їхньої взаємодії покладено роботу з пошуком, відбором, аналізом та передачею інформації, створення власних інформаційних продуктів, процеси моделювання та рефлексії. Професор О.М. Отич у статті «Освіта дорослих у суспільстві знань» наводить вислів голови Директорату з освіти і навичок (PISA) А. Шлейхера, що «більше ніхто не платить людині за те, що вона знає (адже Google знає усе), – а платять лише за те, що вона може зробити зі своїм знанням, тобто за її компетентність» [8].

Важливість інформації поступово втрачається, а на перший план виступають навички пошуку та відбору інформації на основі критичного мислення та здатність використати отриману інформацію для прийняття ефективних рішень. Слід погодитися з думкою О. Бурлуки, що «самоосвіта розглядається як процес, в якому провідне місце займають мотивація і використовувати технології отримання знань, навичок і умінь, тому його організація, по суті, забезпечує рівень знань, навичок, умінь. Тобто результативність самоосвіти безпосередньо залежить від її організації» [9, с. 371].

Аналізуючи історичні періоди соціального розвитку суспільства, важливим компонентом організації самоосвіти ми визначаємо засіб, що впливає на форму, масштаб та різноманітність самоосвітньої діяльності. З появою Інтернету та розгортанням глобального інформаційного простору самоосвітня діяльність стає багатоваріантною, доступною та вагомою частиною сучасної системи освіти інформаційного суспільства. Цікавою є думка М. Чуринова, що інформаційна реальність стала змістом сучасного світу [10]. Доповнюючи цю філософську картину, дозволимо собі твердження, що знання як форма існування та систематизації результатів пізнавальної діяльності людини та результат процесу пізнання є цінністю цього змісту. Інформаційне суспільство, перетворюючи знання на головний капітал та основний ресурс, ставить нові вимоги до людини та її професійної компетентності.

Самоосвіта виходить за межі міжособистісної комунікації та енциклопедичного знання, набуваючи рис творчої діяльності та побудови стратегії життєвих планів. Самоосвітня діяльність соціальних груп, зайнятих творчою діяльністю, характеризується певним рівнем духовної свободи та масовістю прояву. Л. Сідак стверджує: «Самоосвіта є один із способів реалізації внутрішньої свободи і в цілому самореалізації особистості <...> найважливішим засобом індивідуалізації <...> якість самоосвіти визначають різноманітні

(універсальні) здібності, життєву програму, життєвий шлях, культуру життя і життєтворчості особистості» [11, с. 237].

Особистість отримує можливість вільного вибору життєвої стратегії і зміни професії, відповідно до індивідуальних схильностей, не обмежуючись ні віком, ні місцем проживання, керуючись духовними потребами з урахуванням суспільних потреб. Це призводить до трансформації освіти з метою забезпечення розвитку суспільства знань.

Дослідниця І. Іватіна проводить аналогію між «інформаційним суспільством» та «суспільством знань» («суспільством, яке навчається»), визначаючи його формою суспільного розвитку, заснованого на знаннях, критичному мисленні, спроможності успішно реалізувати себе за умов постійних змін [12, с. 414].

Основні концептуальні ідеї суспільства знань викладені у Всесвітній доповіді ЮНЕСКО «До суспільств знання» у 2005 році. Було зазначено, що суспільство знань ширше за соціальними, етичними та політичними параметрами, ніж інформаційне суспільство, яке ґрунтується на інформаційно-комунікаційних технологіях. Розвиток інформаційно-комунікаційних технологій створює сприятливі умови для формування суспільства знань.

Головною цінністю в такому суспільстві є не знання, які швидко втрачають свою актуальність, оновлюються та з часом застарівають, а людина, що є активним споживачем, виробником та модератором нових знань. Маркузівська «одномірна людина» [13] розвиненого індустріального суспільства, де відбувалося формування масових «стандартів», «хлебних» потреб, стримання якісних соціальних змін та тотальний контроль над особистістю, назавжди витіснена з історичної сцени «багатомірною людиною» суспільства знань. Досліджуючи антропологічну ситуацію суспільства знань, С. Пролеев виділяє три компоненти буття та самовизначення людини через минуле, наявне та майбутнє: «Це, по-перше, спосіб опанування та асиміляції людиною минулого – культурна пам'ять. По-друге, здатність опанувати простір можливого – креативність особи; водночас це і розв'язання питання про горизонт очікувань: «яке майбутнє для людини можливе?» По-третє, автономія особистості як режим «існування-у-світі» [14, с. 8].

Така аналітична стратегія, на нашу думку, може слугувати певним орієнтиром трансформації самоосвіти у суспільстві знань та визначенням власної траєкторії самоосвітньої діяльності особистості впродовж усього життя.

Розуміння сутності процесів самоосвіти буде не повним без урахування умов, в яких вона має розвиватися. Аналіз загальнофілософської літератури в межах зазначеної теми розбудови інформаційного суспільства та розвитку суспільства знань дав змогу синхронізувати їх відмінні риси з метою визначення вимог, які висуває сучасне суспільство до особистості. Отже, характерними є:

- збільшення об'єму та ролі інформації і знань у суспільному житті;
- зорієнтованість економіки на задоволення потреб на інформаційні товари, послуги та комунікацію;
- відкритий доступ до світових інформаційних ресурсів та ефективної інформаційної взаємодії;
- розвиток сфер знання, що дозволяють аналізувати, передбачати, прогнозувати певні процеси та явища;
- заміна фундаментальних знань на готові технології, що зумовлює перехід від теорії до практики;
- підвищення продуктивності робітників не фізичної, а розумової праці.
- освіта впродовж життя як умова самореалізації та конкурентноспроможності особистості;
- створення глобального інформаційного простору.

Спробуємо описати тип робітника, на якого існуватиме попит в умовах інформаційної або знанневої економіки. Ми цілком погоджуємося з позицією П. Друкера, яку він висловив у своїй книзі «Завдання менеджменту в XXI столітті» [15]. Головним показником продуктивності робітника розумової праці, на його думку, виступає якість, а не кількість та об'єм, яка досягається шляхом організації інноваційної діяльності та постійного оновлення знань шляхом неперервного навчання. Здатність до самостійного визначення способів виконання виробничих завдань, глибоке розуміння їх змісту та цілей розширює стратегії інновацій. Вміння самостійно скеровувати свою діяльність та готовність нести відповідальність за її результати є умовою конкурентоспроможності на ринку праці.

Розширення і підтримка глобальної бази знань призводить до зростання економіки, а це своєю чергою підвищує рівень та якість людського життя. Переваги національних економік меншою мірою залежать від багатства природних ресурсів або дешевої робочої сили, а визначаються конкурентним застосуванням наукових знань та інноваційних технологій. Дослідник О. Карпов наголошує, що поява у середині XX ст. працівника знань (knowledge worker) стала індикатором наповнення виробництва новою культурною сутністю, а також свідком зародження особливої соціально-економічної системи <...> Ця система організовує суспільство з метою виробництва знань, що втілюються в його соціальну структуру, трансформуючи у такий спосіб саме суспільство [16, с. 68].

Економічно розвинені країни генерують та використовують знання, створюють національні бази знань, інвестують у науку та освіту для забезпечення сталого розвитку та підвищення рівня життя. Освіта перетворюється з інтелектуального аспекту буття людини на її життєву необхідність. На думку О. Пунченка, сьогодні освіта виступає не в контексті пріоритету розвитку тієї чи іншої країни, а в якості мегатренду цивілізаційного буття світової спільноти [17, с. 7]. Яскравим підтвердженням ролі та значимості цієї інтелектуальної сили в суспільному розвитку вчений називає формування єдиного освітнього простору цього суспільства, що забезпечує відкритість освіти. Відкритість своєю чергою виступає головним чинником, що впливає на форму, масштаб та різноманітність самоосвітньої діяльності, створюючи реальний простір пізнавальної діяльності.

Можемо зробити висновок, що відкрита освіта є відкритою соціальною системою, яка здатна змінюватися під впливом соціально-економічної ситуації, реагувати на запити та потреби особистості та сучасного суспільства. Як педагогічна система відкрита освіта реалізує розвиток та соціалізацію кожної особистості, забезпечує вільний вибір стратегій та технологій навчання, створює умови для навчання впродовж усього життя шляхом самоосвітньої діяльності.

Питання неперервності освіти поставало перед людством з часів античності. У платонівському діалозі між Протагором та Сократом йшлося про навчання з перших років дитинства й тривалістю усе життя. Платон наголошує, що навчатися необхідно «як майбутній своїй майстерності», так і «заради своєї освіти, як це личить приватній особі й вільній людині» [18, с. 83]. Для сучасної системи неперервної освіти актуальним лишається двосдине завдання, спрямоване як на забезпечення професійної кваліфікації та конкурентоспроможності фахівців на ринку праці, так і на розвиток життєвих компетентностей та ціннісних установок світової спільноти. Нам імпонує позиція Н. Богданової, що «система неперервної освіти, навчання впродовж всього життя, є найкращим інтегральним чинником соціокультурного середовища, в якому формується життєтворча, самодостатня, активна особистість, адже саме освіта здатна пробуджувати в людині прагнення не до утилітарних, прагматичних, а до загальнолюдських цінностей істини, добра, справедливості і краси» [19, с. 21].

Освіта перестала бути підготовкою до життя, а стала способом самого життя. Наслідки глобалізації, що змінюють тип мислення, культурні цінності, соціально-економічні умови життя, створюють новий глобальний ринок праці, роблять непередбачуваним сучасний світ. Навчання впродовж усього життя стає формою захисту особистості в цьому глобалізованому світі. Цілком очевидно є думка М. Романенка, що в рамках парадигмальної освітньої революції епохи інформаційного суспільства відбувається перетворення сфери освіти на основну форму життєдіяльності людини і суспільства та повна переорієнтація освітньої діяльності на забезпечення умов для саморозвитку особистості, гармонізацію відносин у суспільстві та забезпечення умов виживання людства [20, с. 153].

Залежність самоосвіти від соціокультурного середовища, в якому знаходиться особистість, формує певні сценарії її взаємодії з оточенням в процесі самоосвітньої діяльності. Таким чином, процес соціалізації особистості дозволяє формувати її власну соціальну позицію щодо власної ролі в суспільному житті.

Висновки. В нових умовах самоосвіту ми маємо сприймати як своєрідний вид навчальної діяльності, що здійснюється впродовж усього життя і спрямований на задоволення соціальних, професійних, інтелектуальних потреб особистості, що формують ціннісні характеристики людини інформаційного суспільства. Саморозвиток особистості передбачає свідому самоосвітню діяльність, рушійною силою якої є протиріччя між професійною діяльністю людини та інформаційною обмеженістю і розвитком технологій, що вимагають розвитку і вдосконалення інтелектуального потенціалу. Для більшості соціальних та професійних груп сучасного суспільства самоосвіта виступає домінуючим видом соціальної дії, що підвищує рівень індивідуальності у суспільних та професійних взаємодіях.

Самоосвіта набуває нової соціальної ролі під впливом тих вимог, що висуває соціум до особистості. Компетентнісна характеристика самоосвіти переводить її у розряд духовних потреб особистості, формуючи інтелектуальні та культурні цінності суспільства. Аналізуючи самоосвіту в ретроспективі історичного досвіду суспільного розвитку, слід зазначити зміни, що відбувалися в її соціальному та культурному складниках. Тому самоосвіта як соціокультурне явище не є сталою, а динамічно розвивається в умовах розвитку самого суспільства. Динаміка розвитку самоосвіти як соціокультурного явища може стати об'єктом подальшого вивчення самоосвіти для соціальної філософії.

Розглядаючи самоосвіту як соціокультурну проблему, варто зазначити, що її розв'язання дозволить вирішити питання загальної культури особистості, «створення себе» з метою самовдосконалення та самореалізації, що відіграє значну роль в перспективі розвитку суспільства.

Список використаної літератури

1. Якубовська М., Якубовська М. Культурологічна парадигма у науковій спадщині І.А. Зязюна. *Педагогіка і психологія професійної освіти : науково-методичний журнал*. 2015. № 1–2. Львів : 2015. С. 189–199.
2. Зборовский Г.Е., Шуклина Е.А. Самообразование как социологическая проблема. *Социологические исследования*. 1997. № 10. С. 78–86.
3. Бурлука О.В. Самоосвіта особистості як соціокультурне явище: Автореф. дис. кандидата філос. наук / Харківська державна академія культури. Харків, 2005. 15 с
4. Богуславский М.В. Синергетика и педагогіка. *Магістр*. 1995. № 2. С. 91–94.
5. Журавлев В.А. Образование: стратегия развития и синергетика Перемены. 2000. № 2. С. 58–62.
6. Броннікова Л.В. Проблеми розвитку науки і освіти в інформаційному суспільстві. *Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія*. 2016. № 2 (24). С. 40–42.

7. Радугина О.А. Образовательная культура общества как целостный социальный феномен. *Философия и образование*. №1. Москва : 2011. С. 130–141.
8. Отич О.М. Освіта дорослих у суспільстві знань. *Професійний розвиток фахівців у системі освіти дорослих: історія, теорія, технології: збірник матеріалів II Всеукраїнської Інтернет-конференції* 28 квітня 2017 р. м. Київ. Редкол. : В.В. Сидоренко, М.І. Скрипник, Я.Л. Швень. Київ : ЦППО, 2017. 424 с.
9. Бурлука О.В. Самоосвіта особистості як необхідний компонент сучасного освітнього процесу. *Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 101. С. 369–372.
10. Чуринов Н.М. Совершенство и свобода: Философские очерки. Красноярск, 2001. 432 с.
11. Сідак Л.М. Особливості соціалізації самоосвіти особистості / Л.М. Сідак, О.В. Бурлука. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія*. 2014. Вип. 43. С. 231–243.
12. Іватіна І.В. Суспільство, яке навчається. Суспільство знань. Освіта дорослих: енциклопедичний словник / за ред. В.Г. Кременя, Ю.В. Ковбасюка; [упоряд. Н.Г. Протасова, Ю.О. Молчанова, Т.В. Куренна; ред. рада: В.Г. Кремень, Ю.В. Ковбасюк, Н.Г. Протасова та ін.]; Нац. акад. пед. Наук України, Нац. акад. держ. управ. При Президентові України [та ін.]. Київ : Основа, 2014. 496 с.
13. Герберт Маркузе: Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. / Пер. с англ. А. Юдин. Москва, 2003.
14. Пролесев С. «Суспільство знань» як антропологічна ситуація. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2014. № 1(14). С. 7–24.
15. Друкер П.Ф. Задачи менеджмента в XXI веке [Текст] / пер. с англ. / П.Ф. Друкер. Москва : Издательский дом «Вильямс», 2004. 272 с.
16. Карпов А. Работник знаний в генезисе социально-экономической концепции общества знания. *Вопросы философии*. 2016. № 8. С. 57–69.
17. Конох Н.С., Пунченко О.П. Образование в пространстве философских проблем современности : монографія / Н.С. Конох, О.П. Пунченко, Н.О. Пунченко, Ю.А. Шепель, М.М. Вишневский, Ю.С. Кравцов, В.П. Сидельников, А.А. Чичкань. Київ : Кафедра, 2013. 320 с.
18. Платон. Диалоги / Платон: пер. с древнегреч.; сост., ред. и авт. вступит. ст. А.Ф.Лосев; авт. примеч. А.А. Тахо-Годи. Москва : Мысль, 1986. 607 с.
19. Богданова Н.Г. Система післядипломної освіти як механізм самореалізації та творчої адаптації особистості у соціально-інформаційному середовищі. Збірник наукових праць «Гілея: науковий вісник». 2019. Випуск 150. С. 19–22.
20. Романенко М.І. Освітня парадигма: генезис ідей та систем. Дніпропетровськ : Промінь, 2000. 160 с.

SELF-EDUCATION AS A SOCIO-CULTURAL PHENOMENON IN THE INFORMATION SOCIETY

Iryna Koliada

Dnipro Academy of Continuing Education
st. V. Antonovycha, 70, Dnipro, 49006, Ukraine
e-mail: kolyada65@gmail.com

The article considered self-educational activity as a socio-cultural phenomenon in the conditions of development of information society. The information nature of self-educational activity based on the use of information and communication technologies is revealed. Information reality as the dominant development of society is perceived as an open world system of a globalized society. Multiculturalism

and continuity of education were the basic principles of the educational policy of the globalized world in the 21st century. The article analyzes the historical periods of social development of a society with the definition of requirements that the information society puts to the individual. At the same time, the processes of civilizational development of the information and knowledge society and, related to them, transformational processes in education have not been ignored. Understanding the essence of the processes of educational transformation can serve as a benchmark and determine one's own trajectory of self-educational activity of the individual throughout life. Continuity of education is regarded as a philosophical concept, where self-education is a process that encompasses a person's entire life. Education ceased to be a preparation for life, and became a way of life itself. The effects of globalization, which change the type of thinking, cultural values, socio-economic conditions of life, create a new global labor market, make the current world unpredictable. For a more effective professional self-realization, a person must have not only a sufficient professional level, but also broad socio-cultural views based on universal values and competences. The competency characteristic of self-education translates it into the category of the spiritual needs of the individual, shaping the intellectual and cultural values of society.

Key words: self-education, information society, open education, lifelong learning, education transformation.

UDC 123

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999.2019.24-3>**FREEDOM IN THE INFORMATION SOCIETY:
TOWARD A CRITICAL PERSPECTIVE****Yevhen Laniuk***Ivan Franko National University of Lviv
Universytetska, 1, Lviv, 79000, Ukraine
e-mail: yevhenlaniuk@gmail.com*

The paper analyzes the impact of digital technologies upon modern societies, specifically on the issue of freedom. It summarizes some of the most discussed arguments of scholars about whether digital technologies expand or contract freedom. The approach used in this paper divides them into two broad camps, namely cyber-enthusiasts and cyber-skeptics. While the first camp believes in an endless progress of humanity caused by digital technologies, the latter camp warns against their grave threats that may result in an unprecedented oppression. This paper argues that despite valid arguments may be found on both sides, there is also a middle territory that neither denies the liberating potential of new technologies, nor slips into their complete rebuttal. Instead, it maintains that we need to keep in mind and discuss the threats if we want to embrace the opportunities. Finally, since our country is about to introduce the reform of state apparatus entitled the “digitalization” the discussion about opportunities and perils of the digital age should no longer be regarded as a purely academic topic but also as a public-policy issue.

Key words: digital technologies, information society, freedom, cyber-enthusiasts, cyber-skeptics, techno-utopianism, digitalization.

The rapid technological development that humanity underwent over the past one hundred years has brought about both challenges and opportunities. While in the first half of the last century we harnessed the power of atom that led both to large sources of peaceful energy and the deadliest weapons ever created, the most extraordinary scientific and technological accomplishment of its second half were computer technologies. We managed to orchestrate the dance of quadrillions of electrons inside the arrays of silicon microchips and put them to work to make complex calculations within fraction of a second. With this power, humankind can endeavor into extraordinary opportunities, unimaginable for previous generations – from space exploration to deciphering the human genome. But can this extraordinary power, if used improperly, become a destructive force, like the nuclear weaponry? Hundreds, if not thousands, of books, have been written with praises to the computers, but those scholars who warn about their potential misuses often see their arguments discarded as neo-Luddite attempts to oppose the progress. However, like any other human invention, computer technologies can be used both for good and ill. And if we want to make our world a better place to live, we should let these voices speak, especially in the age when progress becomes so rapid that it leaves us with little time to look back and analyze its effects.

At this point, it is compelling to ask how this age, in general, may affect human freedom. Throughout the vicissitudes of history, brave men and women were willing to sacrifice their lives opposing tyranny, rather than give away their freedom. Yet, despite freedom is one of the most significant human values it is also one of the hardest to define. Following Isaiah Berlin’s famous *Four Essays on Freedom*, it may be argued that there are two broad dimensions of freedom,

namely *negative freedom*, which implies the absence of constraints for action (including physical, social, legal, and mental barriers), and *positive freedom*, or the ability to sustain control over one's own life and realize one's fundamental purposes [4, p. 120]. Negative freedom is also named "freedom from," while positive "freedom to." These freedoms exist not in a vacuum, but in the social realm consisting of multiple political, economic, social, technological, and cultural forces, which shape, direct, and circumscribe them.

One of the most authoritative discussions about freedom may be found in John Stuart Mill's philosophical essay *On Liberty* (1859), in which he explored the relationships between freedom and authority and famously argued that the challenges to freedom may come not only from tyrannical governments but also from the society. "When society is itself the tyrant, wrote Mill, – society collectively over the separate individuals who compose it – its means of terrorizing are not restricted to the acts which it may do by the hands of its political functionaries. Society can and does execute its own mandate; and if it issues wrong mandates instead of right, or any mandates at all in things with which it ought not to meddle, it practices a social tyranny more formidable than many kinds of political oppression, since, though not usually upheld by such extreme penalties, it leaves fewer means of escape, penetrating much more deeply into the details of life, and enslaving the soul itself" [1, c. 15].

Now, it is widely argued that the world is entering a new stage of development, named information, or digital, society. How this new stage of development may affect freedom? Does it promote or circumscribe it? Can this type of society be detrimental to freedom, as Mill famously argued? While important arguments can be found on both sides, we should first define the concept of information society and describe its basic features.

According to Manuel Castells, one of the most authoritative researchers of the concept of information society, it indicates "the attribute of a specific form of social organization, in which information generation, processing, and transmission become the fundamental sources of productivity and power because of new technological conditions" [5, p. 21]. Like the steam engine and electricity during the industrial revolution, computer technologies have radically transformed our societies. It is estimated that, as of 2018, there were 22 billion devices connected to the Internet, or Internet of things connected devices (IoTs) that is almost three times more than the number of people on earth. This quantity is expected to rise to 38, 6 billion in 2025, and more than 50 billion in 2030 [9]. These devices generate and process humongous volumes of data. By 2015, 76 exabytes of data were traveling across the Internet every year (one exabyte equals 500 billion pages of text), and this number is growing along with the number of IoTs. As digital technologies become cheaper, faster, and more widespread, they reconstruct politics, economics, and culture, while establishing the new phenomenon of "information society". "Informational technology revolution, writes Manuel Castells, is, at least, as major historical event as was the 18th century industrial revolution, inducing a pattern of discontinuity in the material basis of economy, society, and culture" [5, p. 25]. Some of the features of this discontinuity can be summarized as follows:

- Societies in this age are organized around decentralized networks, which produce, transfer, and process data, rather than hierarchical bureaucracies of the industrial period. "The Goliath of totalitarianism", according to the famous quote by Ronald Reagan (1989), "has been brought down by the David of the microchip".

- Its key asset is knowledge (like land in the agrarian society or capital in the industrial), the processing of data, in order to generate knowledge, is the main focus of economic activity, and the control over knowledge is the chief source of power.

- Economic, social, and political transactions take place in the hyperspace of networks and are no longer limited by physical time and space. Eventually, new forms of time and space emerge, which Castells calls "timeless time" and "space of flows".

– The transition to the “informational society” entails a crisis of traditional political institutions. The nation-state gradually loses its political monopoly. Life becomes simultaneously globalized and localized.

– Rapid development of digital technologies combined with their market applications surpasses the ability of millions of people to adapt to ever-changing economic conditions and leaves them in precarious living circumstances. Migration becomes a global phenomenon. It weakens traditional collective identities, but, at the same time, fosters the ardent pursuit of new forms of self-identification.

How does the cumulative effect of political, cultural, and socioeconomic changes, spurred by technologies, affect freedom? One way to think about this impact is to drawing parallels with the Industrial revolution – the previous historical precedent of profound political and socioeconomic changes driven by technologies. This impact was twofold. On the one hand, since the late 1700s industrial capitalism greatly expanded the scope of human activity and freed people from harshly preordained social roles. It became possible for them not only to choose their professional occupation but also whom to marry and how to live – something that in the past only a few had enjoyed. Industrial transport (steam locomotive and later the automobile) and communication technologies (telegraph, telephone, radio) carried the range of travel and the speed of knowledge transfer to a new level, ushering new possibilities of self-fulfillment. At the same time, since the American (1776) and the French (1789) revolutions, the wave of democratic political movements has leveled down the traditional feudal hierarchies and replaced them with universal political freedom and equality that we enjoy in the world today. On the other hand, though, some of the most despotic societies that had ever existed – Nazi and Soviet Communist regimes – were born in the exact same historical framework of industrialism. Paradoxically, the same technologies that enlightened people, like radio, were used for mass indoctrination in the totalitarian regimes, while Nazi and Soviet death camps greatly emulated the workings of industrial factories.

The scholars are divided in their views whether the information society as a new stage of social development expands or curtails freedom with proponents on both sides of the debate. On the one side, there are so-called *cyber-enthusiasts* who claim that the Internet acts as a potent force of political and social liberation leveling long-standing inequalities and bringing in new opportunities for collective action, free speech, and political participation throughout the globe. On the other, there are *cyber-skeptics* who claim that digital technologies are capable of instituting severe and unprecedented forms of oppression, control, and manipulation. Developed nations, according to them, are already drifting in that direction.

Clay Shirky, Professor of New Media at New York University, is, perhaps, the most famous representative of this group’s viewpoints. “As the communications landscape gets denser, more complex, and more participatory, he suggests in his paper *The Political Power of Social Media*, the networked population is gaining greater access to information, more opportunities to engage in public speech, and an enhanced ability to undertake collective action”. [11] Their views were met with eagerness during a number of recent political upheavals, including the Arab Spring, in which social media, like Facebook, arguably, played an important role in the organization of mass protests that demolished several corrupt and authoritarian political regimes. Wael Ghonim, a Google’s representative in the Middle East and founder of the “We are all Khaled Said” Facebook page, which sparked the mass gathering in the Tahrir square in Cairo against the President Hosni Mubarak in 2011, said in his interview on the CNN channel that the Internet and social media were the most important contributors to the success of the Egyptian revolution: “If you want to liberate a society, said Ghonim, just give them the Internet” [12].

Shirky's views are largely based on a mindset known as Californian ideology. The term "Californian ideology" was coined by English media theorists Richard Barbrook and Andy Cameron in their 1995 essay of the same name. They define this ideology as a "new faith" that has emerged from "a bizarre fusion of the cultural bohemianism of San Francisco with the hi-tech industries of Silicon Valley...the Californian Ideology promiscuously combines the free-wheeling spirit of the hippies and the entrepreneurial zeal of the yuppies" [3]. This is a weird combination of anti-authoritarian attitudes from the countercultures of the 1960s with libertarianism and technological determinism. Instead of seeking freedom in political and social escapism, as the "hippies" did, or adjusting to the existing status quo, like the "yuppies," a number of computer engineers from the Silicon Valley accepted the belief that a better, freer, and more equal society will appear via the application of digital technologies alone. According to the American media theorist Douglas Rushkoff, there are seven precepts of this so-called "techno-utopianism":

1. Technology reflects and encourages the best aspects of human nature, fostering "communication, collaboration, sharing, helpfulness, and community".
2. Technology improves our interpersonal communication, relationships, and communities.
3. Technology democratizes society.
4. Technology inevitably progresses.
5. Unforeseen impacts of technology are positive.
6. Technology increases efficiency and consumer choice.
7. New technology can solve the problems created by old technology [10].

According to the views, held by techno-utopians, the progress of technologies will inevitably lead toward a free society. Similarly to Karl Marx who argued that: a. Communism is unavoidable; and b. Communist society will be the freest due to the elimination of exploitation of man by man, techno-utopians share the same attitude toward the information society, which they treat as a pinnacle of human freedom.

Not everyone accepts these views, though. On the other side of the debate, there are scholars, the so-called *cyber-skeptics*, who argue that as long as the information age advances it brings not only opportunities but also challenges for freedom. They claim that digital technologies are capable of instituting an unimaginable tyranny, unprecedented in the history of mankind. The Israeli philosopher and historian Yuval Noan Harari believes that "the main challenge liberalism faces today comes not from fascism or communism but from laboratories" [6]. "Liberalism, he writes, has developed an impressive arsenal of arguments and institutions to defend individual freedoms against external attacks from oppressive governments and bigoted religions, but it is unprepared for a situation when individual freedom is subverted from within, and when the very concepts of 'individual' and 'freedom' no longer make sense. In order to survive and prosper in the 21st century, we need to leave behind the naive view of humans as free individuals – a view inherited from Christian theology as much as from the modern Enlightenment – and come to terms with what humans really are: hackable animals" [6].

The Harvard Professor Shoshana Zuboff claims in her book *The Age of Surveillance Capitalism* (2019) that big tech companies such as Google and Facebook adapted digital technologies for an inhumane and highly exploitative business model, which she calls "surveillance capitalism" [13]. This business model feeds on the extraction of personal information from the users of these platforms, which is sold to third parties (primarily, advertisers) and makes the main source of their profit. Since human experience online becomes a commodity, Zuboff argues, the pursuit of these firms for profit entails the destruction of their users' privacy and their progressive exploitation by aggressive business strategies.

The Stanford Professor Evgeny Morozov in his book *The Net Delusion: The Dark Side of the Internet Freedom* (2011) quotes a multitude of cases how the Internet (and digital technologies, more broadly) have been adapted by authoritarian regimes throughout the globe – from China to Russia – to strengthen their power, manipulate people, and suppress the opposition [8]. In his home Belarus, writes Morozov, the Internet has helped to create “a digital panopticon: its networks, transmitting public fear, were infiltrated and hopelessly outgunned by the power of the state” [7]. And in the same way as the case of Wael Ghonim and his Facebook page “We are all Khaled Said” serves to support the argument that digital technologies empower individuals against state oppression, Edward Snowden’s revelations in 2013 about global surveillance run by the CIA backs the opposite position.

Between the positions of cyber-enthusiasts and cyber-skeptics, there is also a middle territory. Digital technologies, in our opinion, should be seen as neither the weapons of liberation nor the tools of oppression. Instead, they create a complex and interconnected web of possibilities and perils, in which it is often hard to discern between the two. I believe that the ability of humankind to operate and transmit immense volumes of data via silicon microchips at fraction of a second (what we call the “information technologies”) and the new social order that is emerging due to this ability (the “information society”) indeed have a great potential to make our world a better place to live. Therefore, I appreciate cyber-enthusiasts and their arguments. However, I am also convinced that if we aspire for these goals, we are obliged to discuss such applications of digital technologies when they may be used to gain a one-sided and illegitimate power (morally, legally, or both) over individuals and push the world into a sort of digital totalitarianism.

As of 2020, Ukraine is undergoing an administrative reform named the “digitalization.” The task of this reform is to transform the institutions of state power via new technologies in order to make them more transparent, user-friendly, and, possibly, less corrupt. The state elites seem to share a cyber-utopian view toward this reform, i. e. the belief the society can be improved via technologies alone. For example, minister of the Cabinet of Ministers of Ukraine (2016–2019) Oleksandr Saienko said that “innovative technologies are the most powerful instruments to fight corruption in Ukraine” [2]. However, it is also necessary to keep in mind that the progress of technologies is like fire: it heats our homes, but if used improperly, it can burn them to the ground. Therefore, I am strongly convinced that we need a profound discussion about the possibilities and perils of new technologies in our country – both in academia and beyond.

References

1. Міл Д. Про свободу. Київ : Основи, 2001. 463 с. С. 15.
2. Олександр Саєнко: Діджиталізація державного управління та інноваційні технології – найпотужніші інструменти подолання корупції. *Урядовий портал*. 2019. URL: <https://www.kmu.gov.ua/news/oleksandr-sayenko-didzhitalizaciya-derzhavnogo-upravlinnya-ta-innovacijni-tehnologiyi-najpotuzhnishi-instrumenti-podolannya-korupciyi>.
3. Barbrook R. The Californian Ideology / R. Barbrook, A. Cameron. *Science as Culture*. 1996. №6. P. 44–72.
4. Berlin I. Four Essays On Liberty / Isaiah Berlin., 1969. 213 p. P. 120
5. Castells M. The Rise of the Network Society / Manuel Castells., Wiley-Blackwell, 2010. 625 p.
6. Harari Y. The Myth of Freedom [Electronic Source]. 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.
7. Morozov E. How dictators watch us on the web [Electronic Source] / Evgeny Morozov. Prospect. 2009. URL: <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/how-dictators-watch-us-on-the-web>.

8. Morozov E. The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom. 2012. 448 с.
9. Number of internet of things (IoT) connected devices worldwide in 2018, 2025 and 2030. Statista. 2020. URL: <https://www.statista.com/statistics/802690/worldwide-connected-devices-by-access-technology/>.
10. Rushkoff D. Renaissance Now! Media Ecology and the New Global Narrative. *Explorations in Media Ecology*. 2002. P. 41–57.
11. Shirky C. The Political Power of Social Media. *Foreign Affairs*. 2011. URL: <https://www.cc.gatech.edu/~beki/cs4001/Shirky.pdf>.
12. Yasmin N. Wael Ghonim's Quest To 'Liberate The Internet'. Huffington Post. 2016. URL: https://www.huffpost.com/entry/wael-ghonim-parlio_n_56d06611e4b03260bf766a32.
13. Zuboff S. The Age of Surveillance Capitalism / Shoshana Zuboff. 2019. – 704 с.

СВОБОДА В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ: ДО КРИТИЧНОЇ ПЕРСПЕКТИВИ

Євген Ланюк

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

Стаття аналізує вплив цифрових технологій на сучасні суспільства, зокрема стосовно свободи. Автор наводить низку аргументів щодо того, чи цифрові технології звужують, чи розширюють обсяг людської свободи. Ці аргументи згруповано у два табори, які названі кібер-оптимістами та кібер-скептиками. Поки перший табір переконаний, що прогрес технологій провадить до прогресу свободи, другий табір стверджує, що цифрові технології здатні спричинити безпрецедентні форми гноблення і тиранії. У статті стверджується, що між двома таборами існує середній шлях, який не заперечує емансипативного потенціалу сучасних технологій й водночас не зводиться до їх неолуддитської критики. Натомість, згідно з цим підходом, сповна використати позитивні аспекти сучасних технологій можливо лише у тому разі, якщо обговорювати їхні загрози. Україна сьогодні стоїть на порозі великої реформи органів державного управління, яка носить назву «діджиталізації». В контексті цієї реформи обговорення впливу інформаційних технологій на свободу людини повинне відбуватися не лише в академічному середовищі, але й у руслі публічної політики.

Ключові слова: цифрові технології, інформаційне суспільство, свобода, кібер-ентузіаста, кібер-скептики, техно-утопія, діджиталізація.

УДК 316.75+008.001

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999.2019.24-4>

ЯКИМ БУДЕ МАЙБУТНЄ НАЦІОНАЛЬНИХ КУЛЬТУР У ГЛОБАЛЬНУ ЕПОХУ?

Людмила Рижак*Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна
e-mail: l_ryzhak@lnu.edu.ua*

Розглянуто функціонування національних культур у контексті зростаючих глобалізаційних інтегративних тенденцій. Їхню специфіку в XXI ст. визначають високі технології, передовсім інформаційно-комунікативні та Інтернет-мережеві. Досліджено становлення глобальної інформаційної культури як феномену Інтернет-комп'ютерної віртуалізації. Стверджується, що віртуальна глобалізаційна комунікація супроводжується культурною стандартизацією, загрожуючи самотності та різноманіттю національних культур.

З'ясовано, що водночас інтернет-мережеві технології надають безпрецедентні можливості для діалогу національних культур та творення глобальної культури як глобальної мішаниці. Для відносин між національними культурами у XXI столітті характерний інтер-культуралізм, що призводить до гібридизації культур та збагачення культурних практик. Розкрито глокалізаційні можливості національних культур, які дають змогу віднаходити адекватні відповіді на виклики глобалізації та забезпечувати свою національно-культурну самотність.

Підкреслюється, що, незважаючи на тенденції глобалізації та зростаючу взаємозв'язаність та взаємозалежність національних культур, а також їх гібридизацію, вони не втрачають своєї ідентичності, оскільки кожна національна культура вкорінена в історичному минулому, що надає їй життєвої сили. Стверджується, що національні культури навряд чи зникнуть, зокрема, через тривалу привабливість національної ідентичності, її суспільно-політичних та морально-естетичних цінностей, які окреслюють смисловий горизонт цивілізаційного прогресу.

Навіть з перспективою реалізації стратегії сталого розвитку та просування глобального гуманізму як нового світового порядку інтерес до культурної ідентичності залишатиметься. Світова спільнота в XXI столітті сприятиме досягненню національної різноманітності в єдності, яку пропагують європейці.

Ключові слова: глобалізація, глобальна культура, гібридизація, глокалізація, інформаційно-комунікативні технології, національна культура, національна ідентичність.

Постановка проблеми. Відліком глобальної ери людства стала конференція ООН у Рі-де-Жанейро (1992), відома як саміт «Планета Земля». На конференції «Ріо – 92» було сформульовано імператив для XXI сторіччя: сталий розвиток, який визначив стратегію глобалізації – **глобальний гуманізм**. Його сутністю є гідне життя людини в справедливому і безпечному довіллі, її самоздійснення як культурно укоріненої та цивілізаційно самодостатньої.

Зазначимо, що національні культури в XXI ст. функціонують в умовах глобальних багатополосних інтегративних процесів. Уже сьогодні можна говорити не тільки про

європеїзацію та американізацію, а й про китаїзацію та інші вектори глобалізації. Серйозним викликом вестернізації стала істернізація, зокрема – китаїзація чи японізація. Це свідчить про те, що глобалізація не є однополюсним процесом. Вона реалізується не лише у формах вестернізації, а й локально-цивілізаційних процесів у Китаї, Росії, Індії тощо.

Потужність та інтенсивність глобально-інтегративних процесів визначають високі технології, зокрема інформаційно-комунікативні. Вони надають безпрецедентні можливості для діалогу національних культур, їхнього взаємовпливу, а отже, актуалізують питання наслідків такого впливу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Науковий дискурс феномену глобалізації започаткували у 80-х роках ХХ ст. британські соціологи Роланд Робертсон, Ентоні Гіденс, Зигмунт Бауман, німецький соціолог Ульріх Бек, шведський соціолог Джонатан Фрідман, австралійський соціолог Малколм Вотерс.

В українській науково-філософській думці це поняття набуло категоріального статусу лише в кінці 90-х років минулого сторіччя. Глобалізаційні тенденції в Україні, їх вплив на довкілля й культуру досліджують С. Кримський, В. Крисаченко, В. Мельник, Л. Рижак, Е. Семенюк.

Починаючи від середини 90-х років ХХ ст., філософи, культурологи, соціологи дискутують щодо перспектив національних культур у контексті глобалізаційних викликів і формування глобальної культури: П. Бергер, Р. Робертсон, Я. Пітерзе, Е. Сміт, М. Фезер-стоун та інші.

Низка досліджень присвячена становищу національних культур та їхніх перспектив у контексті послаблення глобалізацією ролі національної держави як інституційного організатора соціокультурного життя, це, зокрема, праці У. Бека, У. Ганерза, Е. Сміта тощо. Водночас не сама глобалізація спричиняє трансформаційні зміни в культурі, а передовсім високі технології. **Мета статті** – дослідити вплив інформаційно-комунікативних технологій на транснаціональну комунікацію й культурну віртуалізацію в епоху.

Виклад основного матеріалу. Глобалізація як процес конституювання єдності світу надзвичайно динамічна й експансивна. Як зазначає Е. Гіденс, вона «не просте шляхами справедливості і аж ніяк не є милосердною за своїми наслідками. Для великого загалу людей, які живуть поза межами Європи і Північної Америки, вона виглядає дискомфортно, подібно до вестернізації, або, либонь, американізації, позаяк Сполучені Штати є зараз єдиною супердержавою, яка за своїм економічним, культурним і збройовим становищем домінує у глобальній світобудові» [2, с. 16]. Тому цілком закономірно, що глобалізація у формі вестернізації викликає сумніви і занепокоєння. Зазвичай, пише Е. Гіденс, у глобалізації вбачають чинник, який *руйнує локальні культури (курсив – Л.Р.)*, поглиблює нерівність у світі та погіршує долю знедолених.

Однак наслідки глобалізації, переконаний З. Бауман, не такі вже й однозначні, як це зазвичай здається. «Глобалізація роз'єднує не менше, ніж об'єднує, вона роз'єднує, об'єднуючи: розколи відбуваються з тих самих причин, що й зростання одноманітності світу» [1, с. 6]. Іншими словами, продовжує автор, глобалізацію супроводжують процеси локалізації, які зумовлюють різку диференціацію умов існування населення країн та регіонів. Якщо глобалізація є провісником нової свободи й мобільності, то локалізація – провісник сегрегації й відчуження [1, с. 7].

Якщо Е. Гіденс і З. Бауман убачають у глобалізації зростання одноманітності світу та уніфікації національних культур, то Р. Робертсон не поділяє їхніх поглядів про опозицію глобально-локальне. «Сьогодні, – пише автор, – існує повсюдна тенденція тлумачити цю проблематику як побудовану на полярності її елементів» [6, с. 53]. Її прибічники вважають, що локальні домагання протистоять глобальним тенденціям або навіть чинять їм

опір. А локальну культуру ототожнюють із національною культурою, яка зазнає глобального цивілізаційного нівелювання.

Незважаючи на соціальну полярність глобалізації й локалізації, вони постали в результаті розвитку високих технологій, зокрема інформаційно-комунікативних та Інтернет-мережових. Їх запровадження зумовило появу феномену, який З. Бауман означив поняттям «стиснення простору / часу», внаслідок чого простір і час перестали бути соціальними чинниками визначення й підтримки колективних ідентичностей через розмивання державних кордонів та культурних бар'єрів.

Дійсно, стрімке поширення Інтернету, як і повсюдне використання комп'ютерів, перетворилося на виклик людському буттю як соціально-культурному за своєю сутністю. Одним із викликів сучасності, що впливає на всі сфери життя, є глобальна мережа Інтернет та локальні інформаційні мережі. Функціонування інформаційних мереж надало безпрецедентну можливість кожному користувачу комунікувати онлайн із усім світом в інтерактивному режимі. Проте, зазначає М. Кастельс, вплив мереж, базованих на Інтернеті, не обмежується кількістю користувачів. Головне те, що «ключова економічна, соціальна, політична та культурна діяльність по всій планеті структурована довкола Інтернету та інших комп'ютерних мереж» [4, с. 3].

Від дев'яностих років ХХ ст. соціально-культурне життя знаходиться під суттєвим впливом цієї комунікаційної технології. Завдяки їй зростає взаємопов'язаність багатьох локальних культур, що спричинило, вважає У. Ганерз, появу ідеї *глобальної культури*.

До речі, поняття **«глобальна культура»** уперше запропонував Р. Робертсон у праці «Глобалізація: соціальна теорія і глобальна культура» (1992). Він також розвинув теорію глобальної культури з урахуванням культурно-історичних процесів і розвитку міжкультурних взаємодій. Однак, переконаний Р. Робертсон, «слід бути обережними й *не ототожнювати комунікативну й інтерактивну пов'язаність культур* <...> з уявленням про *гомогенізацію всіх культур*» [7, с. 56]. На думку Р. Робертсона, реальна глобалізація культури незвідна до комунікативної пов'язаності культур. Вона постає універсалізацією формату культури і світогляду з одночасною локалізацією їхнього змісту в наявному соціальному середовищі.

Інтегративні процеси, що зумовили стиснення часопростору, засадничо змінили взаємодію людей, яка перетворилася на вільний обмін інформацією в Інтернет-мережах. Завдяки інформаційно-комп'ютерним технологіям постав віртуальний світ культури, світ необмеженого комунікативного простору, що дало підставу стверджувати про появу *глобальної інформаційної культури*. Вона, на думку Е. Сміта, «має три особливості, які позначають її як справді нову: вона універсальна, технічна і безчасова» [8, с. 39].

Глобальна інформаційна культура завдяки Інтернет-мережовим технологіям стала дійсно планетарною. Передусім, це культура творців Інтернету, яка «є колективною побудовою, вищою за індивідуальні вподобання, і здатна впливати на діяльність людей у культурному середовищі, у нашому випадку – на виробників / користувачів Інтернету» [4, с. 34]. Оскільки функціонування глобальних систем масової комунікації забезпечує технічна інтелігенція, то її «культура критичного дискурсу визначає специфічний характер виниклої глобальної культури» [7, с. 40]. Інтернет-культуру характеризує свобода поширення інформації, відкритість доступу до «всесвітньої павутини», інтерактивна комунікація, вільне користування всіма наявними знаннями та вільний обмін технологічними інноваціями.

Завдяки Інтернет-мережовим і комп'ютерним технологіям глобальна інформаційна культура виходить за межі організаційного контролю національних держав, вона стає транснаціональною як віртуально сконструйована. Під її впливом віртуалізуються всі

сфери життя суспільства й національна культура. Саме тому Е. Сміт характеризує глобальну культуру як позачасову, плинну, повсюдну, безформну й історично неглибоку, ґрунтовану переважно на прагматичній мові повсякденності. На відміну від національних культур, глобальна культура не прив'язана до часу й місця свого походження. За самою своєю суттю ця культура штучна й еклектична. Вона не пишається історією: а фольклорні мотиви вона використовує й розробляє для зовнішнього оздоблення, зорієнтованого на сьогодення й майбутнє науково-технічної культури [8, с. 40].

Значимо, що національна культура прив'язана до часу й місця походження. Вона зберігає неперервний зв'язок із колективним минулим. У створенні національної культури центральне місце посідає пам'ять. Вона є оберегом колективної минувшини, зберігає історичні традиції, містить образи і чуття ідентичності, що спираються на традиції.

Е. Сміт досить критично ставиться до ідеї глобальної культури. «На відміну від національних культур, глобальна культура надзвичайно безпам'ятна. Якщо «націю» можна конструювати, черпаючи й оживлюючи не проявлений народний досвід і потреби, то «глобальна культура» не задовольняє жодної життєвої потреби, не відповідає жодній ідентичності-в-процесі-творення <...> Немає «світової пам'яті», яку можна було б використати для об'єднання людства; найголовніші на цей момент досвіди – колоніалізм і світові війни – можуть прислужитися тільки тим, що нагадують нам про наші розколи в минулому» [Цит. за 6, с. 83].

Натомість Я. Пітерзе виступає опонентом Е. Сміта. Він вважає, що глобалізація формує глобальну пам'ять, яка постає зі спільних глобальних досвідів. На його думку, поверховим і помилковим є твердження, що досвіди конфлікту лише розділяють людство: вони також еднають людей, навіть якщо це відбувається болісно і породжує суперечливу єдність.

Сьогодні таку суперечливу єдність конституює досвід функціонування високотехнологічної культури масового споживання. Від 90-х років ХХ ст. людство живе в полоні глобальної технологічної культури, яка обіцяє задовольнити будь-які потреби та інтереси. «Ми повсякчас потураємо забаганкам свого покоління за рахунок усіх, хто прийде за нами, – наголошує А. Гор. – Ми взяли самих себе як одиницю етичного виміру, не тільки виразно відокремлену від природного світу, а й позбавлену почуття обов'язку перед іншими – і то не лише перед кимось у майбутніх поколіннях, але й дедалі більше перед сучасниками» [3, с. 241]. Отже, головна суперечність, з якою зіткнулося людство, – це зростання потреб і неспроможність докільля задовольнити їх без саморуйнації. Розв'язання цієї суперечності можливе на шляху оптимізації всієї діяльності людства в його взаємодії з докільлям. Об'єднання в колективні дії заради майбутнього презентує проект сталого розвитку людства. Його імперативи та науковий дискурс узасадничують колективний розум і колективна пам'ять людства.

На думку М. Мойсеєва, колективна пам'ять формувалася в процесі антропогенезу, шляхом неперервного нагромадження знань і майстерності. Поступово зароджувалося колективне вивчення докільля та прийняття колективних рішень. У такий спосіб, вважає М. Мойсеєв, постала система, яку природно назвати Колективним Розумом. Її можливості пізнання і раціонального вибору колективних дій багаторазово переважали можливості індивідуального розуму та навіть їхньої сукупності. Власне, завдяки взаємодії локальних інтелектів та обміну інформацією між ними виник феномен Колективного Інтелекту і колективної пам'яті [5, с. 430]. Додамо, що високі технології слугують інтенсивному нарощуванню й колективного розуму, й колективної пам'яті людства. Їх утвердження веде не лише до соціальних змін, а й культурних перетворень.

Досліджуючи перспективи глобалізаційного впливу на національні культури, Я. Пітерзе стверджує, що «культурні досвіди – минулі й теперішні – не просто рухалися

в напрямку культурної одноманітності й стандартизації» [6, с. 84]. На думку автора, поняття глобальної культурної синхронізації недобачає контртенчій – впливу незахідних культур на Захід і незахідних культур одна на одну. Понад це, «воно переоцінює однорідність західної культури і недобачає того факту, що багато нав'язуваних Заходом стандартів і його культурних індустрій самі мають культурно змішаний характер <...> Європейська і західна культура – частина цієї глобальної мішаниці» [6, с. 84].

Я. Пітерзе переконаний, що відбувається творення глобальної культури як **глобальної мішаниці** з азійських, африканських, американських та європейських культур. Цей процес він характеризує терміном – **гібридизація**, який наголошує на змішанні культур, а не на їхній окремішності. Гібридизація, вважає автор, виконує свою місію на базі припущення про *відмінність* між категоріями, формами, віруваннями, які вступають у змішання. Однак сам процес гібридизації показує, що відмінність відносна. Тож зворотним боком культурної гібридизації є транскультурне зближення, яке можна описати в термінах утвердження *подібності* [6, с. 94–95].

Поняття «глобальної мішаниці» характеризує стосунки між національними культурами в ХХІ ст., а саме – інтеркультуралізм, зумовлюючи гібридизацію культур. Дослідники гібридизації означають її як «сукупність способів, в які форми відділяються від наявних практик і рекомбінуються з новими формами, утворюючи нові практики» [Цит. за 6, с. 78]. Однак, вважає Я. Пітерзе, цьому терміну «бракує визнання справжньої нерівномірності, асиметрії та нерівності в глобальних відносинах» [6, с. 86]. Автор переконаний, якщо встановлені межі гібридизації, то вона може бути позитивною для розвитку культури. Але без демаркації меж вона може виконувати асиміляційну функцію, або дестабілізаційну.

Гібридизація, переконаний З. Бауман, стосується передовсім культури на глобалізованій вершині соціальної піраміди. Особливе занепокоєння викликає щодалі відчутніше порушення зв'язку між дедалі глобалізованішими, екстериторіальними елітами та іншим населенням, «локалізація» якого постійно зростає. Річ у тому, пише З. Бауман, що національна еліта завжди відрізнялася від решти населення країн більшим космополітизмом <...> за всіх часів еліти прагнули створити власну культуру, яка не визнавала кордонів... у них було більше спільного з елітами потойбіч кордону, аніж із лівовою часткою населення з цього боку [1, с. 15]. Саме тому центри, де виробляються сенси й формуються цінності, сьогодні вирізняються екстериторіальним характером і уникають місцевих обмежень. Однак це не має нічого спільного зі станом самої людини, що її покликано наповнювати змістом ці ідеї й цінності [1, с. 7].

Аналізуючи радикальні зміни, які пережили держави й культури під впливом змін в економічній сфері, Е. Сміт стверджує, що держава-нація перестає бути «ефективним дівцем на міжнародній арені» [6, с. 28], зокрема у сфері незалежної фінансово-економічної політики. Головними агентами у цій сфері виступають великі транснаціональні компанії. Оскільки держава більше не може стримувати у своїх кордонах територіальний ринок, вона втрачає економічно-податкову функцію, а отже, немає змоги фінансово підтримувати національну культуру. Аналогічного висновку дійшов і Е. Гіденс, а саме, що «ера національної держави минулася» [2, с. 11], а відтак постмодерна держава не в змозі виконувати низку функцій, зокрема фінансування та захисту національної культури.

Водночас глобалізація, на думку Е. Гіденса, є причиною відродження локальних культурних ідентичностей у різних частинах світу, які зумовлюють сепаратистські настрої. «Місцеві націоналізми виникають як реакція на глобалізаційні тенденції, коли слабне гамівна сила старих національних держав» [2, с. 15].

«Глобалізація, – вважає Е. Гіденс, – тисне також обхідними шляхами. Вона створює нові економічні і культурні зони як всередині націй, так і там, де вони перетинаються»

[2, с. 15]. В Україні прикладом такого тиску на національну культуру можуть слугувати сепаратистські процеси в Криму, Луганській і Донецькій областях, окупованих російськими військами.

Національні держави для переходу до сталого розвитку потребують національної культури, еколого-морального оновлення спільноти, самовизначення її членів щодо перспектив у глобальну епоху. Національна культура надавала й надаватиме у майбутньому смисл цивілізаційним процесам. Але чи збережуться національні культури в традиційному вигляді, чи зазнають трансформацій? Зрозуміло, що трансформації неминучі. «Фактично, – наголошує Е. Сміт, – ми вже спостерігаємо кінець «гомогенної нації» в багатьох суспільствах, чії культури й наративи про національну ідентичність усе більше стають гібридними й амбівалентними, і бачимо виникнення <...> просторіших поліетнічних суспільств» [8, с. 18].

Більшість дослідників глобальної культури, зокрема Ж. Аталі, А. Ападурай, З. Бауман, доводять, що глобалізація універсалізує соціально-культурне життя, розмиває простір національних культур, випустосує сенс зі щоденного життя, руйнуючи ідентичність індивідів і спільнот.

Проте таку позицію не поділяють Я. Пітерзе та Р. Робертсон. Так, на думку Р. Робертсона, глобалізація не обов'язково гомогенізує світ, загрожуючи місцевим і національним ідентичностям, культурам і традиціям або знищуючи їх. Глобалізація з її універсалізацією сприяє росту локальної гетерогенізації. Тому цілком правомірно говорити про появу глобальної тенденції, яка здійснює тиск на цивілізації, регіони, держави-нації, навіюючи їм думки відродити власну історію, ідентичність і традиції. Локальна відповідь на глобальні виклики може бути в різних формах: від спротиву і заперечення до сприйняття й асиміляції.

Для з'ясування того, як і в якій формі мають бути поєднані універсальне й партикулярне, Р. Робертсон запровадив концепт «глокалізація», під яким розуміє стратегію пристосування глобального світогляду до локальних умов. Глобальне й локальне глумачать як полярні елементи, а в сучасному світі локальні домагання *протистоять* глобальним тенденціям. Отже, варто проявляти більше обережності в судженнях про динаміку творення й відтворення відмінності та, у ширшому сенсі, локальності [7, с. 52–53].

«Глокалізація, – переконаний Т. Фрідмен, – потрібна для того, щоб ваша країна чи культура змогла засвоїти окремі аспекти глобалізації, скористатися ними й збагатитися, але не дати цим стороннім впливам заповонити й пригнітити себе» [9, с. 386]. На думку Т. Фрідмена, не всі культури здатні ефективно здійснювати глокалізацію. Деякі культури, – стверджує автор, – відверто погані глокалізатори, й через те глобалізація становить для них велику загрозу. Деякі культури впевнені, що відбувається здорова глокалізація, тоді як на ділі вони повільно й непомітно асимілюються, втрачають самобутність. Може статися так, що їх асимільовано в рідній країні, яка стала скрізним подвір'ям для інших країн і культур. Отже, наслідком глобалізації може бути втрата культурної самобутності.

Як зазначає Т. Фрідмен, щоб уберегти унікальні місця та культурні надбання від підступного уодноманітнення потрібне законодавство про природні й територіальні райони, про заповідні зони тощо. Річ у тім, що культура та довкілля завжди йдуть пліч-о-пліч. Всі культури зростають і розквітають у своєму рідному довкіллі. Тому, як наголошує Т. Фрідмен, без довкілля не буде тривкої культури, без тривкої культури – тривкої спільноти, а без тривкої спільноти – тривкої глобалізації.

Висновки. Незважаючи на глобалізаційні тенденції та зростаючу взаємопов'язаність і взаємозалежність національних культур і навіть їхню гібридизацію, вони не втрачають своєї ідентичності, позаяк кожна «черпає силу зі своєї закоріненості в історичній

минувшині» [8, с. 12], що надає їй життєвої наснаги. Національні культури навряд чи зникнуть, зокрема, через тривку привабливості національної ідентичності, її соціально-політичні і морально-естетичні цінності, які окреслюють смисловий горизонт цивілізаційного поступу. Навіть у перспективі реалізації стратегії сталого розвитку та утвердження глобального гуманізму як нового світового порядку зберігатиметься інтерес до культурної ідентичності. Найбільше, чого можна сподіватися у XXI столітті, – вважає Е. Сміт, – це досягнення тієї національної *різноманітності в єдності*, яку пропагують європейці [8, с. 42].

Список використаної літератури

1. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 109 с.
2. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. Київ : Альтер-прес, 2004. 100 с.
3. Гор А. Земля у рівновазі. Екологія і людський дух. Київ : Інтелсфера, 2001. 404 с.
4. Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. Київ : Ваклер, 2007. 304 с.
5. Моисеев Н. Информационное общество: возможность и реальность. В кн. : Информационное общество. Санкт-Петербург – Москва : ООО «Издательство АСТ», 2004. С. 428–451.
6. Пітерзе Я. Глобалізація як гібридизація. В кн. : Глобальні модерності. Київ : Ніка-Центр, 2008. С. 73–105.
7. Робертсон Р. Глокалізація: часопростір і гомогенність-гетерогенність. В кн. : Глобальні модерності. Київ : Ніка-Центр, 2008. С. 48–72.
8. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. Київ : Ніка-Центр, 2009. 320 с.
9. Фрідмен Т. Лексус і оливкове дерево. Зрозуміти глобалізацію. Львів : Б.в., 2002. 624 с.

WHAT WILL BE THE FUTURE OF NATIONAL CULTURES IN GLOBAL ERA?

Lyudmyla Ryzhak

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

It is stated that the UN conference in Rio de Janeiro (1992), known as the Planet Earth Summit, is beginning the global era of humanity. At the Rio – 92 conference, the imperative for the 21st century was formulated: sustainable development, which defined the strategy of globalization – global humanism. Its essence is a decent human life in a just and safe environment, its self-realization as culturally rooted and civilizationally self-sufficient.

The functioning of national cultures in the context of growing globalization integrative tendencies is considered. Their specificity in the XXI century define high technology, especially information and communication networks. The emergence of a global information culture as a phenomenon of Internet computer virtualization has been investigated. It is argued that virtual globalization communication is accompanied by cultural standardization, threatening the identity and diversity of national cultures.

It has been found that, at the same time, Internet networking technologies provide unprecedented opportunities for dialogue between national cultures and the creation of a global culture as a global mess. For relations between national cultures in the 21st century it is characteristic of interculturalism, which leads to the hybridization of cultures and the enrichment of cultural practices. The localization

possibilities of national cultures have been revealed, which enable them to find adequate answers to the challenges of globalization and to secure their national and cultural identity.

It is emphasized that despite the globalization trends and the growing interconnectedness and interdependence of national cultures, as well as their hybridization, they do not lose their identity, as each national culture is rooted in the historical past that gives it vitality. It is argued that national cultures are unlikely to disappear, in particular because of the lasting appeal of national identity, its socio-political and moral-aesthetic values, which delineate the semantic horizon of civilizational progress.

Even with the prospect of implementing a sustainable development strategy and promoting global humanism as a new world order, interest in cultural identity will remain. The world community in the twenty-first century will contribute to the achievement of national diversity in the unity promoted by Europeans.

Key words: globalization, global culture, hybridization, glocalization, information and communication technologies, national culture, national identity.

УДК 1(091)

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999.2019.24-5>

ПОШУК ЦІННІСНОГО БАЛАНСУ МІЖ ЗАДАНИМ І СТВОРЕНИМ У ВИЗНАЧЕННІ СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ПРАГМАТИЗМУ (РЕЦЕПЦІЯ ГАНСОМ ЙОАСОМ ІДЕЙ ФІЛОСОФІЇ ЦІННОСТЕЙ)

Зоя Шевченко

*Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького
бульв. Шевченка 81, м. Черкаси, 18031, Україна
e-mail: shevchenko.zoe@gmail.com*

Констатовано, що витіснення функціоналізмом субстанціоналізму практично реалізовувалось через піднесення емпіричної науки і особливо як поступове зростання авторитету еволюційної теорії Чарльза Дарвіна і посилення раціональної критики креаціонізму та метафізики. Зазначено, що саме соціальні цінності, а не функціональна відповідність результатів діяльності людини запитам надособистісних соціальних утворень виступають критерієм практичного успіху особистості. На прикладі аналізу функціональної критики концепції вищого Блага продемонстровано, що соціальна ідентичність особистості утверджується не на абстрактних функціональних характеристиках, а на конкретних ціннісних ангажованостях. Доведено, що завжди виявляється не лише помітним, але значущим і конститутивним перманентний незбіг і навіть розрив між наявними цінностями і цінностями бажаними. Метою цієї статті є – надати критичну оцінку проблемі ролі цінностей в утвердженні соціальної ідентичності на прикладі сучасної рецепції класичних філософських творів, присвячених проблемі цінностей, а також праці Ганса Йоаса «Виникнення цінностей». Доведено, що творення цінностей і є тим процесом, у якому виникають соціальні ідентичності як результат практичного соціального конструктивізму. Соціальні ідентичності існують доти, доки їх творці мають насагу колективно вкладати у них певні цінності і захищати ці цінності у нормативний спосіб.

Ключові слова: соціальні цінності, соціальна ідентичність, філософія прагматизму, соціальний конструктивізм, задане і створене.

Постановка проблеми. Філософія прагматизму послідовно йде шляхом подолання базових принципів метафізики, зокрема, субстанціоналізму, що цілком відповідає загальному тренду розвитку світової філософії у 19-му – першій половині 20-го століття. Про цей тренд як зміну парадигм пише Михайло Бойченко, який зазначає, що субстанціоналізм у соціальній філософії витісняється функціоналізмом, який своєю чергою, згодом, поступово заміщає ціннісний підхід [3]. Загалом з цим можна погодитися, навіть більше, приклад філософії прагматизму показує, що витіснення функціоналізмом субстанціоналізму практично реалізовувалось через піднесення емпіричної науки і особливо як поступове зростання авторитету еволюційної теорії Чарльза Дарвіна (яке обґрунтовує американський еволюціоніст Джеррі Койн [8]) і посилення раціональної критики креаціонізму та метафізики. Але майже з самого початку філософія прагматизму, зокрема у працях американських філософів Уільяма Джемса та Джона Дьюї [6], здійснює свою функціональну критику, звертаючись до ціннісної проблематики: на відміну від природничих наук, функціональні зв'язки у гуманітарній сфері не можуть бути самодостатніми: для пояснення функцій неминучим є звернення до цінностей. Саме цінності виступають критерієм практичного успіху особистості, а не функціональна відповідність результатів діяльності людини запитам надособистісних соціальних утворень – інститутів, систем, структур.

Так, і соціальна ідентичність особистості утверджується не на абстрактних функціональних характеристиках, а на конкретних ціннісних ангажованостях. І тут завжди виявляється не лише помітним, але значущим і конститутивним перманентний незбіг і навіть розрив між наявними цінностями і цінностями бажаними: людина завжди прагне нового, зокрема, прагне замінити наявне належним.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Ці тенденції ясно видно, зокрема у філософії прагматизму Джона Дьюї, який на ґрунті аналізу взаємозв'язку освіти і демократії показує значущість прищеплення цінностей для становлення особистості, про що пишуть сучасні дослідники [20]. У цьому річичі зрозумілим стає піднесення ролі аналітичної філософії як знаряддя такої критики. Поєднання філософії прагматизму з аналітичною філософією демонструє творчий шлях американського філософа Ричарда Рорті [16]. Певною версією аналітичної філософії постає теологічна версія прагматизму, до якої близький канадський філософ Чарльз Тейлор, за свідченням його критиків [17]. Обоє філософів єднає не лише прагматичне бачення завдань філософії, але й увага до соціальної проблематики, переосмислення класичних філософських проблем блага, справедливості під кутом зору потреб особистості, а саме завдяки зверненню до теми цінностей. Подальший розвиток цієї тенденції можна простежити вже у філософії Юргена Габермаса, який здійснює рецепцію ключових ідей філософії прагматизму та аналітичної філософії на ґрунті німецької традиції філософування і праці якого досі залишаються предметом гострих філософських дискусій [18]. Робота німецького філософа Ганса Йоаса «Виникнення цінностей» [7], яка, здавалося б, мала розставити крапки над «і», лише викликала дальші дискусії [19; 21], у тому числі й серед вітчизняних філософів [1–4].

Метою цієї статті є – надати критичну оцінку проблемі ролі цінностей в утвердженні соціальної ідентичності на прикладі сучасної рецепції класичних філософських творів, присвячених проблемі цінностей, а також праці Ганса Йоаса «Виникнення цінностей», передусім, завдяки послідовній аргументації і аналізу проблеми ціннісного балансу між заданим і створеним.

Вихідна проблема, яку Йоас так і не формує у її граничній простоті, полягає у тому, що на зміну філософії блага приходить філософія цінностей, що і уможливило виникнення теми соціальної ідентичності. Спробуємо у цій статті простежити, чому так сталося.

Виклад основного матеріалу.

Походження цінностей із блага

Йоас наприкінці своєї роботи протиставляє благо справедливості [7, с. 237–277], однак більш важливо розуміти, що це протиставлення є результатом більш загального протиставлення блага цінностям, а справедливість тут постає лише як одна серед багатьох цінностей, хоча й, безумовно, важлива. Так, наприклад, не менш важливими цінностями є свобода або гідність. Спробуємо виявити витоки такого протиставлення. У аналізі джерел філософії Фрідріха Ніцше Йоас також звертає увагу на протиставлення цінностей певному способу витлумачення блага, однак не Благу як такому: «Філософія цінностей виникає саме там, де зникає віра в історизуючі філософські вчення, в яких ототожнюються істина і благо» [7, с. 36]. Все ж, на нашу думку, справа не в тому, що якась філософія є укоріненою в історію, а у тому, що певна, а саме історично визначена, постплатонівська філософія є укоріненою в теологію.

Йоас же намагається, як виглядає, лише згадати проблему з теологією, але не заглиблюватися у критику теології, натомість акцентує переважно метафізичну перешкоду, яку нібито усуває поняття «цінностей»: «Поняття «цінність» займає те місце, яке у філософській традиції займало поняття «благо» (das Gute). Але якщо відносно блага в цій традиції визнавали можливість виявити і розкрити його через раціональне вивчення всесвіту або

завдяки божественному одкровенню, тобто за благом визнавали буттєвий статус, причому його буття було навіть вище решти сущого, то поняття цінності несло на собі незгладимий відбиток пов'язаності з суб'єктом оцінювання. Таким чином, замість метафізичної єдності істини і блага в філософії цінностей виник дуалізм «фактичності» і «значущості» [7, с. 37]. На нашу думку, і з суб'єктивних позицій, а не лише з онтологічних можна слідувати божественному одкровенню і навіть будувати своєрідну метафізику, як робили це свого часу французький філософ Рене Декарт чи британський теолог і філософ Джордж Берклі.

Таким чином, якщо Йоас намагається пояснювати народження цінностей поворотом філософії до теми суб'єктивності, то нам це видається лише супутньою обставиною, а не визначальною причиною: «Тому умовою для постановки питання про виникнення цінностей є поворот до суб'єктивності, який і стався в філософії цінностей» [7, с. 37]. Дійсно, якщо є не один Творець благ, а багато творців цінностей, тоді простору для варіацій творчості нібито виникає значно більше. Але не це є головною причиною звернення до теми цінностей, на наш погляд.

Благо як вище благо є субстанцією. Це впливає ще з філософії Платона, який розглядав благо вищим за інші ідеї – вищим за благо, можливо, було Єдине як ідея, якщо, звісно, не приймати ототожнення Блага і Єдиного, яке відбулося пізніше у платонізмі та філософії християнства. Цю позицію чітко фіксує також сучасний український дослідник філософії Томи Аквінського Андрій Баумейстер [1]. З цієї позиції усі наявні у світі блага є лише еманцією вищого і єдиного Блага – без існування цього Блага малі блага – від їжі і до держави – неможливі. У релігійно-містичній перспективі, яку являє собою християнська теологія, історично виплекана на платонізмі, все існує завдяки Божій благодаті – буквально «благо-даті», тобто даруванню Богом блага існування усьому, що існує.

Радикально міняється ситуація після втрати релігійно загальному і християнством конкретно вищого авторитету у суспільстві: доба Просвітництва розпочала процес секуляризації, а процеси соціальної модернізації вели до дальшої, ще більш радикальної критики релігії. Спочатку позитивізм відмовив релігії у істині, а невдовзі німецький філософ Фрідріх Ніцше взагалі проголосив смерть Бога: «Бог помер. Бог залишається мертвим» [12, с. 440]. Якщо зникає вище Благо, яке дарувало буття всім іншим, малим благам, то як вони можуть тепер існувати? Саме у цей момент і виникає філософія цінностей. Не випадково Ніцше, який проголошує смерть Бога, пропонує цінності як одну з ключових категорій своєї філософії: цінності – це те, за допомогою чого нова, нерелігійна людина, точніше Надлюдина, новий бог встановлює для себе порядок існування. Цей порядок є порядком зконструйованих людиною ідентичностей. Те, що раніше виглядало більше як зазіхання на Божественну прерогативу творчості і як страшний гріх асоціювалося передусім із Сатаною, який блазнював Боже творіння, відтепер стає буденною справою і завданням для кожного, хто прагне здобути сенс свого життя. Якщо раніше сенс був наперед заданим і добре відомим, то відтепер сенси є непередбачуваними: вони мають не просто бути створеними людиною, але й визнаними іншими людьми, а точно прогнозувати успіх і міру визнання не може ніхто. Ніцше залишає людину перед новим світом, який ще належить відкрити і обжити.

Не можна, однак, сказати, що блага зовсім зникають із оточення людини. Адже цінності не заміщують блага в усіх відношеннях і тотально, але швидше пропонують якусь паралельну реальність до реальності благ. Так, німецький філософ кінця 19-го століття Рудольф Герман Лотце у своїй праці «Мікрокосм» розділяє світ речей і світ цінностей. Якщо раніше речі і були благами, тобто речами як цінностями, то у вченні Лотце речі втрачають будь-яку власну, об'єктивну цінність, відтепер вони самі по собі, окремо від людини [9].

У сучасному суспільстві поширене розуміння блага вже не як божественного, а як сукупності споживчих благ, переважно матеріальних, які благами стають тому, що приносять користь людині. Таке розуміння знаходимо, наприклад, вже у самій англійській мові, де блага і товари позначають одним словом – “goods”.

Товари, однак, є не стільки благами, як матеріальними цінностями. Таке тлумачення бачимо, зокрема, вже у філософії німецького мислителя Карла Маркса, де він досліджує споживчу вартість товарів, відрізняючи її від мінової вартості: мінова вартість тут є об'єктивною, а споживча – суб'єктивною [10]. Наприклад, для когось якась конкретна річ має специфічне значення, пов'язане з його особистими переживаннями і дорогими спогадами, а для всіх інших вона такої вартості зовсім не має.

Сучасний український філософ Андрій Богачов вже витлумачує блага сучасної цивілізації практично лише як антиметафізичні блага: «...домодерній та метафізичній диференціації благ бракує благ цивілізації, хоча вони – найпотрібніший різновид благ, які визначаються так: чим більше людей до них причетні, тим більше вони блага. Сказати інакше, дівість і вага їхнього існування залежить від кількості людей, котрі спільно їх поділяють <...> складне конче потрібне, якщо складне – продукт соціальної еволюції, благо цивілізації <...> Краща можливість особистісної телеології – мати блага цивілізації за моральні принципи формування власного життя» [7, с. 47]. Блага цивілізації є благами особистісних досягнень, однак, як зауважує Богачов, для такої реалізації все ж потрібні певні «соціальні ліфти»: «Блага цивілізації – свобода, рівність і людська гідність – об'єднуються в тому, що доступ нагору («соціальні ліфти») має бути вільним, отже, має визначатися тільки особистим успіхом, самореалізацією, у чесній конкуренції» [7, с. 50]. Таким чином, питання про блага як вираз соціальної природи людини є питанням про соціальні інститути. Саме під цим кутом зору варто переосмислити пошуки сучасними філософами справедливості як конкретики захисту цінностей особистості на противагу абстрактним розміслам про благо суспільства або держави.

Цінності при цьому постають як вираз ставлення людини або спільноти до певних життєвих ситуацій та їхніх складових, тоді як блага – як уречевлення, матеріальне або організаційне, цих цінностей. У такому разі платонічна піраміда благ перевертається у її оцінці – те, що раніше було вершиною – Божественне Благо – і саме як верховне благо було джерелом усіх інших благ, відтепер перетворюється на абстракцію, яку ще треба доводити (якщо у когось на це не забракне наснаги), а от низ піраміди, який раніше виглядав як щось нестійке і ефемерне, відтепер набуває виразності і чіткості, однак уже не як блага (зокрема, матеріальні), а як конкретні цінності конкретних спільнот. Саме це, як видається, і простежує Йоас, хоча так і не моделює цю ситуацію взаємозв'язку благ і цінностей у її повноті.

Джон Дьюї, Чарльз Телор та Річард Рорті: благо vs справедливість

Йоасу дуже близька позиція Д'юї, вони поділяють однакові цінності майже в усьому – за винятком того, що Д'юї все ж схиляється до визнання пріоритетності благ, а вже з них виводить цінності [6], а Йоас навпаки – з цінностей виводить блага: «Той, хто захоче дізнатися у Дьюї, що ж в кінцевому підсумку повинно взяти верх в нашій рефлексії – благо чи справедливість, вважатиме його позицію малодушною: Дьюї начебто хоче в кінцевому підсумку прийти до рівноваги, але при цьому явно віддає перевагу благу. Втім, головний плід його роздумів не в цьому, а в особливій увазі до проблеми посередництва між конкуруючими благами» [7, с. 245]. Для Йоаса ж благами щось стає для людей ситуативно, лише як результат контекстуального витлумачення цінностей.

Втім, ще більше, ніж Д'юї, Йоас критикує позицію Тейлора, який видається Йоасу прихильником концепції блага, схильним при цьому до компромісів з волонтаристичною

позицією [14]. При цьому Йоас скептично оцінює у Чарльза Тейлора те, що ми якраз вважаємо досягненням Тейлора: «Що стосується Тейлора, то він з часом все більше визнавав відносно право етики належного і обов'язку, яка існує паралельно з етикою блага і цінностей» [7, с. 245]. Оця «відносність» права етики належного і обов'язку якраз і є свідченням їх конкретики, контекстуальності – того, що увиразнює соціально-історичний неповторний спосіб зв'язку цінностей і благ.

Можна погодитись з Йоасом у його критиці намагання на практиці зберегти незалежним те, що аналітично можна розмежовувати у теорії, до чого нібито схильний американський філософ Річард Рорті [13]. У Річарда Рорті «напруга між благом і справедливістю знімається за рахунок чіткого розмежування на сферу приватної самореалізації і громадської солідарності. Однак, коли йдеться про неминучі питання, на які у філософії Рорті немає відповіді, стає очевидно, що це розмежування – лише видимість» [7, с. 248]. Чи можливо поєднання цих двох різнонаправлених теоретичних складників у дусі прагматизму?

Здається, що справа з гаданим розривом теорії і практики у Рорті пов'язана зі специфікою філософії прагматизму: прагматизм як будь-яке відсторонено-абстрактне розв'язання проблеми врешті-решт приводить до моделі поведінки окремої людини. В філософії прагматизму саме етика є чи не найбільш поширеним варіантом віднайти такий практичний вихід для теоретичного ускладнення: «Не тільки окремі індивіди, а й колективи, цілі суспільства і культури знаходяться в ситуації дії. Раз мова зайшла про колективних акторів і суми дій, давайте повернемося від філософських понять «блага» і «справедливості» до соціологічних понять «цінностей» і «норм». Як і окремі індивіди, колективні актори теж знаходяться в полі напруги між своїми контингентними, партикулярними системами цінностей і потенціалом примушуючої до універсальності моралі» [7, с. 256]. Але тут Йоас уже починає виходити за рамки класичного прагматизму з його орієнтацією на індивіда.

Адже в реальному житті індивіди не є простими відзеркаленнями тих чи інших спільнот – особистості можуть обирати між тим, яку саме соціальну спільноту вони хочуть підтримувати, які блага для них більш важливі, а отже, врешті-решт обирати і ціннісні орієнтації. Це може не змінити відчутно ані соціальні спільноти, ані ціннісні орієнтації, властиві для них, однак індивід, не міняючи ці надіндивідуальні і інтерсуб'єктивні утворення, міняє власну поведінку на власний розсуд, у тому числі долучається до колективної дії, або виходить з неї. Йоас щодо концепції Рорті зауважує, що «справедливість може проявитися в ситуації діючого суб'єкта лише як один з багатьох аспектів, оскільки потенційно універсальному «нормативному растру» взагалі не треба було б нічого перевіряти, якби діючий суб'єкт не був орієнтований на різні уявлення про благо, щодо яких він не може бути упевнений, чи припустимі вони з точки зору справедливості» [7, с. 254]. Нам видається, що тут йдеться про необхідність співвіднесення суб'єктивних уявлень про цінності (втілених в уявлення про певну річ чи ситуацію як благо) і інтерсуб'єктивних, нормативних уявлень про цінності, які втілені, зокрема, у панівних у суспільстві уявленнях про справедливість. Ці панівні уявлення мають зазвичай інституційний характер, втілені у закони нормативи та інші організаційні стійкі носії, тоді як суб'єктивні уявлення зазвичай не є такими стійкими. Блага у Рорті, як і раніше у Д'юї, постають лише як суб'єктивні, тоді як цінності набувають все більш інституційного характеру.

Йоас все ж вважає, що не спільноти через цінності визначають блага, використовуючи індивідів як засіб, а сам суб'єкт зважає співвідношення благ і цінностей: «Таким чином, у ситуації дії немає пріоритету блага або справедливості. Між ними панують відносини взаємного доповнення, а не підпорядкування. У ситуації дії взаємно нередуковані орієнтації щодо блага, що вже містяться в наших прагненнях, стикаються з контролюючою інстанцією – справедливістю.

У цій ситуації ми можемо досягти лише рефлексивної рівноваги між нашими орієнтаціями» [7, с. 255]. Навряд чи така свобода індивіда може бути абсолютизованою, соціальні інститути теж здійснюють на вибір свій визначальний вплив, однак варто погодитися, що свобода індивіда як складник соціальної комунікації все ж неусувна.

Отже, згідно з Йоасом соціальні цінності не жорстко детермінують соціальні норми, а лише створюють для індивідів, які обирають норми, широкий вибір ціннісної аргументації: «Для соціально-наукового теоретизування це означає, що необхідно чітко розрізнати культурну та соціальну інтеграцію, але в той же час на рівні соціальної інтеграції враховувати потенційну універсальність норм. Нормативне регулювання соціальної інтеграції частково виникає з культурних цінностей, проте воно не просто виводиться з них, а формується на базі рефлексивної рівноваги між рефлексією акторів з приводу їх взаємодії і культурними інтерпретаціями. Парсонс, який вважає норми всього лише конкретизацією цінностей стосовно ситуацій, допускає ідеалістичну помилку, зводячи соціальне до культурного» [7, с. 257].

Юрген Габермас і Поль Рікер: дискурсна етика та її проблеми

Йоас, вочевидь, загалом приймає комунікативну філософію як базову для свого розуміння цінностей, однак відкидає спроби Юргена Габермаса, одного з найбільш відомих і успішних розробників теорії комунікативної дії, жорстко підвести цю теорію під завдання легітимзації, відсікаючи проблематику мотивації поведінки. Можна припустити, що Йоаса найбільше не влаштовує не сама спроба Габермаса відкинути телеологію, а його намагання розглядати телеологію лише у метафізичній її версії і розвивати свій проект як єдино правильний не-метафізичний [7]. Йоас стверджує, що «Габермас в процесі розробки своєї дискурсивної етики і особливо тоді, коли він розбирає питання про пріоритет блага або справедливості, змішує розрізнення зобов'язуючого і телеологічного аспектів з розрізненням універсалізму і партикуляризму, а також егоцентризму і альтруїзму. Насправді ж тут йдеться не про різні аспекти одного і того ж розрізнення, а про три окремих розрізнення, компоненти яких зазвичай можуть комбінуватися один з одним» [7, с. 271]. Натомість Йоас намагається розглядати комунікативну філософію як варіацію філософії прагматизму, а не трансценденталізму, як це явно стверджує німецький філософ Карл-Отто Апель і менш явно фактично підтримує Габермас.

Для Йоаса комунікація все ще залишається не цариною норм, а цариною міжіндивідних взаємодій. У процесі виправдання норм, на думку Йоаса, «немає більш високої інстанції, ніж дискурс. Але з точки зору актора, який має варіанти дій в контингентних умовах, на першому місці в нього буде не виправдання, а конкретизація блага чи справедливості у тій чи іншій ситуації дії. Навіть якщо ми як діючі суб'єкти готові визнати безумовний пріоритет певного блага чи справедливості, то це зовсім не свідчить про те, що ми маємо достовірне знання про те, що нам необхідно робити з огляду на цей пріоритет» [7, с. 251]. Прагматична настанова Йоаса підтверджується тим, що для нього не відповідність нормам і правилам (нехай навіть йдеться про справедливість чи інші етичні цінності і норми), а лише практика, практичний успіх може виступати критерієм істинності дій індивіда: «... обертаючись назад з висоти вже існуючого в нас досвіду, ми можемо зробити висновок про фактичну адекватність наших дій, але навіть вони не будуть остаточною підставою для достовірного судження, оскільки тільки майбутнє розкриє невідомі досі наслідки й аспекти наших дій, котрі знову поставлять під загрозу нашу оцінку» [7, с. 252]. На нашу думку, дискурс важливий не тим, що він щось легітимує, а тим, що відкриває конкретні механізми творення майбутнього: важливі не самі по собі норми, узгоджені у дискурсі, не ідеальна правильність його процедур, а фактичне порозуміння між учасниками дискурсу, навіть якщо це порозуміння не в усьому «правильне» чи взагалі до кінця не унормоване.

Таким чином, для Йоаса дух прагматизму полягає не у цінностях чи нормах, але у їхньому творенні – Йоас це називає креативністю наших дій в етичних контекстах. Прагматичне розуміння дії виявляється набагато ширшим за трансцендентальну прагматику Апеля чи комунікативну філософію у версії Габермаса – Йоас стверджує, що «...в самій ситуації дії неминуче повинен з'явитися обмежуючий аспект справедливості, але проявитися він може не інакше як один з аспектів поруч з орієнтаціями на благо» [7, с. 253]. Благо постає у Йоаса як означник для широкого кола соціальних і культурних явищ, які не вписуються у нормативізм. Це речі, які взагалі не можна до кінця відрефлексувати. У цьому філософська позиція Йоаса подібна до позиції теології та метафізики, однак і поза їхніми методами цілком можна утверджувати межі компетенції розуму.

Однак Йоас так і залишається у позиції «поміж»: поміж символічним інтеракціонізмом у душі американського філософа Джорджа Герберта Міда [11; 18] і філософською антропологією. Це стає очевидним, коли Йоас дистанціюється від філософії французького філософа Поля Рікера, зокрема від його антропології [12]. Посилаючись на аргументацію Рікера, Йоас стверджує, що «справедливість повинна з'явитися, оскільки в ній проявляється антропологічно універсальна необхідність координації соціальних дій, яка є неминучою з огляду на неминучу включеність дій в соціальні контексти» [7, с. 253]. Якщо для Рікера така антропологічна включеність має фундаментальні засади, якщо не у сенсі метафізики, то в усякому разі у сенсі філософської герменевтики, то філософський прагматизм Йоаса більш індивідуалістичний. Для нього дії неможливо логічно вивести з принципу універсалізації. За допомогою цього принципу можна лише перевірити, чи є певна потенційна дія прийнятною: «...справедливість може бути лише контролюючою інстанцією – якщо тільки вона сама не стає благом, «справедливістю» в значенні цінності» [7, с. 254–255]. Отже, в ситуації дії нема пріоритету блага чи справедливості, а є їхнє взаємне доповнення – коли вони стають цінностями конкретних людей і соціальних спільнот. В ситуації дії наші стремління, що орієнтовані на блага, зустрічаються з контролюючою інстанцією – справедливістю. Так вважає Йоас. Ми ж робимо з цього висновок, що для утвердження інституційних норм як орієнтиру для поведінки індивідів ці норми мають спочатку пройти не просто легітимацію, не просто набути погодження з наявними цінностями індивіда, але самим індивідам слід здійснити мотиваційне взаємоузгодження своїх цінностей як безпосередніх учасників комунікації і у процесі цієї комунікації. Прагматизм може знайти для себе задовільну відповідь лише на практиці, а не у чистій теорії.

Висновки. Мовою Парсонса це звучить у Йоаса приблизно так: колективні актори, так само, як і окремі індивіди, знаходяться в полі напруги між своїми контингентними, партикулярними системами цінностей і потенціалом моралі, що примушує до універсальності. Жодна культура не обходиться без певної партикулярної системи цінностей і без їхнього партикулярного трактування.

Якщо ж повернутися до нашого завдання, тобто з'ясувати, якою мірою цінності сприяють утвердженню соціальної ідентичності особистості, тоді стає зрозумілим, що творення цінностей і є тим процесом, у якому виникають соціальні ідентичності як результат практичного соціального конструктивізму. Соціальні ідентичності існують доти, доки їх творці мають насагу колективно вкладати у них певні цінності і захищати ці цінності у нормативний спосіб. Якщо ж починати з іншого кінця – від соціальних норм – тоді малоймовірним стає не лише пізнання цінностей, але і їхнє творення. Тоді і лише тоді соціальні ідентичності будуть передусім благом для їхніх носіїв, а не вічним предметом для конфліктів з носіями інших соціальних ідентичностей: адже соціальні ідентичності передусім мають виражати позитивні власні цінності, а вже у другу – протистояти чийсь чужим цінностям.

Список використаної літератури

1. Баумейстер А. Буття і благо: монографія. Вінниця : Т.П. Барановська, 2014. 418 с.
2. Богачов А. Блага цивілізації. *Філософська думка*. 2014. № 1. С. 43–50.
3. Бойченко М. Соціальне конструювання: системні рамки і соціальне програмування як альтернатива і базис соціально-конструктивним діям суб'єкта. Читання пам'яті Івана Бойченка – 2018. Людина. Історія. Суспільство : Всеукр. круглий стіл (26 жовт. 2018 р.) : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А.Є. Конверський [та ін.]. Київ : Знання України, 2018. С. 30–36.
4. Бойченко М. Соціальні і правові ступені свободи. Феномен свободи у контексті цивілізаційних викликів ХХІ століття: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (23-24 травня 2019, м. Львів). Львів : ЛНМУ імені Данила Галицького, 2019. С. 64–68.
5. Габермас Ю. Філософський дискурс модерну / Ю. Габермас ; пер. з нім. та комент. В.М. Купліна. Київ : Четверта хвиля, 2001. 424 с.
6. Д'юї Дж. Демократія і освіта / Джон Д'юї; пер. з англ. І. Босак, М. Олійник, Г. Пехник. Львів : Літопис, 2003. 294 с.
7. Йоас Х. Возникновение ценностей / Х. Йоас; пер. с нем. К.Г. Тимофеевой. Санкт-Петербург : Алетейя, 2013. 310 с.
8. Койн Дж. Чому еволюція правдива / Дж. Койн ; пер. з англ. Т. Цимбала. Київ : Наш Формат, 2015. 288 с.
9. Лотце, Р.Г. Микрокосм: мысли о естественной и бытовой истории человечества: опыт антропологии : тело / Р.Г. Лотце ; пер. с нем. Е.Ф. Корша. Изд. 2-е / Репр. изд. Москва : URSS: Либроком, 2012. XXX, 171, [2] с.
10. Маркс К. Капітал. Том I. Книга I. Процес виробництва капіталу / пер. І. Степанова-Скворцова, перевірений і виправлений. Київ : Політвидав, 1954. 790 с.
11. Мід Дж. Г. Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста / Дж.Г. Мід; пер. з англ. Т. Корпало. Київ : Український центр духовної культури, 2000. 374 с.
12. Ницше Ф. Веселая наука / пер. с нем. Ницше Ф. Полн. собр. соч. : в 13-х т. Т. 3. Москва, Культурная революция, 2014. С. 315–596.
13. Рикер П. (2002) Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер ; пер. с фр. Москва : Канон-пресс-Ц ; Кучково поле, 2002. 624 с.
14. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти ; пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. Москва : Русское феноменологическое общество, 1996. 282 с.
15. Тейлор Ч. Джерела себе / Ч. Тейлор; пер. з англ. О. Панича. Київ : Дух і Літера, 2005. 696 с.
16. Asghari M. The Priority of literature to Philosophy in Richard Rorty / Muhammad Asghari. *Philosophical Investigations*. 2019. V. 13 (28). P. 207–219.
17. Bohmann, U., Keding, G., and Rosa, H. Mapping Charles Taylor Ulf Bohmann, Gesche Keding, and Hartmut Rosa. *Philosophy and Social Criticism*. 2018. V. 44 (7). P. 725–733.
18. Eklundh, E. Rationality, Consensus, and Dissensus. *Eklundh, E. Emotions, Protest, Democracy: Collective Identities in Contemporary Spain* / Emmy Eklundh. London: Routledge, 2019. P. 45–75.
19. Joas H. The Timeliness of George Herbert Mead / Hans Joas & Daniel R. Huebner (eds.). Chicago, and London : The University of Chicago Press, 2016. 349 p
20. Sikandar A. John Dewey and His Philosophy of Education /Aliya Sikandar. *Journal of Education and Educational Development*. Vol. 2 No. 2 (December 2015). P. 191–201.
21. Vandenberghe F. Sociology as Practical Philosophy and Moral Science / Frédéric Vandenberghe. *Theory, Culture & Society*. V. 35 (3). P. 77–97.

**QUEST FOR A VALUE BALANCE BETWEEN DETERMINED AND CREATED
IN DEFINITION OF SOCIAL IDENTITY IN THE PHILOSOPHY OF PRAGMATISM
(HANS JOAS' RECEPTION OF IDEAS OF THE PHILOSOPHY OF VALUES)**

Zoia Shevchenko

Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy

81 Shevchenko Boulevard, Cherkasy, 18031, Ukraine

e-mail: shevchenko.zoe@gmail.com

It has been stated that the displacement of functionalism by substantialism was practically realized through the rise of empirical science, and especially as the gradual growth of the authority of Charles Darwin's evolutionary theory and the intensification of rational critique of creationism and metaphysics. It is noted that very social values, not functional correspondence of the results of human activity to the requests of transpersonal social entities are a criterion for the practical success of the individual. An example of functional critique analysis of the concept of the Higher Good shows that social identity of a person is affirmed not on abstract functional characteristics but on specific value engagements. It is proved that it is always noticeable, but also significant and constitutive permanent disagreement, as well as a gap between the available values and the values desired. The purpose of this article is to give a critical assessment of the problem of the role of values in the affirmation of social identity, as exemplified by the contemporary reception of classical philosophical works on the problem of values, as well as the work of Hans Joas "The Genesis of Values". It is stated that, for Joas, the spirit of pragmatism lies not in values or norms, but in their creation – Joas calls this the creativity of our actions in ethical contexts. The good comes from Joas as a marker for a wide range of social and especially cultural phenomena that do not fit into normativism as a world picture. These are a lot of things that cannot be fully reflected and aware at all. Beyond theology and metaphysics methods it is quite possible to affirm the limits of the competence of the mind. It is proved that value creation is the process in which social identities emerge as a result of practical social constructivism. Social identities exist as long as their creators have an urgent need to collectively attach certain values to them and protect those values in a normative way.

Key words: social values, social identity, philosophy of pragmatism, social constructivism, given and created.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 1(091):159.9.016

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999.2019.24-6>

КОНЦЕПТ «СУБ'ЄКТИВАЦІЯ» У ПРАЦІ М. ФУКО «ПЛЕКАННЯ СЕБЕ»

Надія Гапон

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

У своїй праці «Плекання себе» М. Фуко присвячує увагу стародавнім грекам, їхньому способу суб'єктивації. М. Фуко показує, що стародавні греки за допомогою центрації сили влади на собі, скерування цієї сили на себе винаходять суб'єктивацію. Така центрація не є ані царинною кодифікованих правил знання, ані царинною примусових формальних правил влади. Це певною мірою неформальні правила, що зумовлюють ставлення до себе. Досконалим визнається той, хто вміє здійснювати владу над самим собою – у цьому полягає сутність суб'єктивації античного індивіда. Як показав Фуко у своїй праці, зміни у матримоніальній практиці та політичній ситуації призводять до трансформацій тих умов, у яких стверджувалася традиційна етика чоловічого самовладання. Саме практика влади над собою була гарантом поміркованого застосування двох інших типів влади: пануванням у родині й соціальним (політичним) пануванням в умовах тодішнього суспільства. Панування у системі, об'єктами якого є дружина і домочадці, потребувало закріплення, а тому врівноваженості за допомогою принципу чоловічого панування над собою. Саме через етичний принцип чоловічої моралі можна було затвердити свою перевагу над іншими. Концепт «суб'єктивації» дозволяє Фуко уявити процес становлення суб'єкта як вільного та відповідального індивіда, деякого складного механізму, який реалізується в просторі взаємодії з Іншим. Фуко показує інше, відмінне від традиційного трактування формування суб'єктивності, як становлення самосвідомості, зрілої рефлексії. Автор вважає, що становлення суб'єктивності є процесом рефлексивно-пізнавальним, однак детермінованим не стільки силою власного розуму індивіда, скільки соціальною практикою індивіда. З цієї точки зору суб'єктивність можна розглядати як точку прикладання практик і технік влади. Суб'єктивністю володіє той індивід, який визнає себе (через процедури ідентифікації та самоототожнення) як суб'єкта тієї чи іншої практики.

Ключові слова: суб'єктивація, античність, текст, знання, влада, дискурс.

Завдяки своїм оригінальним ідеям у творі «Плекання себе» (1984) М. Фуко увійшов у класичні погляди на суб'єктифікацію чоловічого суб'єкта. Він показав античний час як важливий період історії чоловічої суб'єктивності. Античні тексти відображали проблематику становлення чоловічого суб'єкта, зміни його еротичної етики та ставлення до жіночого у мінливому світі соціальної, економічної, політичної взаємопереплетеності чинників. Філософські дискурси того часу, з одного боку, відображали занепад старої змістовності чоловічої суб'єктивності, з іншого, вбачали її перспективи через творення культури себе «у складному просторі боротьби за владні стосунки у приватному та суспільному житті» [4, с. 23].

Проблематика влади зазвичай конотується із законом та заборонаю, примусом, придушенням. Однак для Фуко важливо було простежити «владу» у її позитивних

механізмах та ефектах. Автори часто розглядали її у той спосіб, коли юридична модель тяжіла над аналітикою влади й надавала повного привілею формі закону. Фуко надихнувся написати історію сексуальності, яка впорядковувалася не ідеєю влади-підпорядкування, влади-цензури, а ідеєю влади-знання, влади-спонукання. Нова «аналітика влади», згідно з Фуко, повинна містити розрізнення двох форм влади. Традиційно досліджувалася форма влади, яка пов'язана з державою та її апаратом. Незауваженою формою влади залишалися взаємини, які реалізовували себе на рівні соціальних та родинних стосунків, але були, так чи інакше, пронизані капілярами влади. Фуко проаналізував ці мережі владних взаємин, де конструюється суб'єкт влади. У владних взаєминах «сексуальність» є важливим чинником, який увиразнює рівень соціального та економічного статусу, соціальної зрілості, самоопанування, самоконтролю, загалом, здатності бути владою. Цей здійснений вид аналізу владних взаємин Мішелем Фуко будуть згодом називати «мікрофізикою» влади.

За останні роки низка авторів зверталася до творів Фуко, його відкриттів особливостей суб'єктивації в античному дискурсі. Так, П. Вен окреслює творчість та особистість філософа, Ж. Бодрійар намагається переосмислити базові концепти дослідження Фуко – владу, сексуальність, виробництво [1]. Ф. Гро розглядає германевтику суб'єкта у поглядах Фуко, С. Голенков виокремлює зовнішні та внутрішні аспекти суб'єктивації, А.А. Перцева зауважує історичність концепту «суб'єктивації», А.В. Д'яков аналізує культурно-історичну добу післявоєнної Європи, її культурно-політичні виклики, на які своєю творчістю реагував Фуко. Філософ І.М. Мочалова аналізує зверненість Фуко до греко-римської культури, розуміння французьким мислителем значення античної думки та її місця в історії західної філософії. До різноманітних концептуальних знахідок Фуко зверталися вітчизняні дослідники Р. Дробот, Р.І. Зекрист, М. Карповець, К.І. Карпенко, Л.П. Комісар, Л.І. Мельничук та інші.

Метою нашої розвідки є – розглянути концепт «суб'єктивації» М. Фуко у творі «Плекання себе» (1984), проаналізувати особливості чоловічої суб'єктивації у зв'язці понять влада та сексуальність.

У творчості Фуко виокремлюють два етапи: перший етап (1960–70-ті рр.) присвячений вивченню генеалогії систем влади-знання, влади-насильства; другий етап (1980-х рр.) присвячений розгляду поняття «суб'єкта», «сексуальності» та тісно пов'язаним з нею поняттям влади, етики, моралі, свободи. Так, зокрема, його твір «Плекання себе» повертає нас до культури античності, є «генеалогією» того, як людина сама конструює себе суб'єктом. М. Фуко був приречений вивчати античну філософію, він добре знав мови, читав в оригіналі твори античних авторів. Він багато займався історією філософії, гегелівським прочитанням античної філософії з його увагою до онтологічної проблематики та діалектики. Праці Ніцше посилили у Фуко бажання провадити власні дослідження. Фуко не вважав себе істориком філософії, він звертався до античної філософії, щоб ліпше збагнути сучасність, зокрема, дати відповіді на запитання про взаємини між суб'єктом та істиною, владою та суб'єктом.

Твір «Плекання себе» Фуко розпочинає, як сам зізнається, з «досить дивного тексту» [4, с. 6], з «Сонника» Артемідора (II ст.н.е). Посилання на античну працю Артемідора із Ефеса «Онїрокритики», присвячену тлумаченню снів, містять переважно усі серйозні сучасні наукові дослідження з проблематики снобачень. Особливу увагу до «Сонника» Артемідора виявляють представники аналітичної психології, зокрема, юнгівського напрямку.

Що є спільного між способом юнгівської інтерпретації снобачень у сучасних дослідників та артемідорівим тлумаченням снів? Сполучною тканиною для інтерпретації снобачень є ідея колективного несвідомого. Снобачення багаті на архетипну символіку, яку презентує сновидець на рівні своєї індивідуальної психіки. Іншими словами, розглядаючи

за допомогою *методу тлумачення снів* психіку конкретного індивіда, завжди можна віднайти як прадавні архетипні образи, так і *відгомін сучасних соціальних обставин, сімейних та міжособистісних подій*. Сучасні дослідники снобачень усвідомили, що побачене суб'єктом у сні залежить від вихідних настанов інтерпретатора стосовно природи «реальності». Існують лише два епістемологічні напрями «впізнання» чого-небудь: конфронтуюче суб'єктно-об'єктне знання і співучасливе «містичне» знання цілого, частиною якого є «опізнавач», інтерпретатор. У цьому сенсі принципи артемідорової інтерпретації відображають типові установки щодо природи *чоловічої суб'єктивності*. Думки автора «Сонника» є частиною цілісних поглядів стосовно типових для античності колективних уявлень про поведінкові стандарти чоловічої поведінки, суб'єктивності. Адже відомо, що архетип – первісна подія, яка задає деяку культурну ситуацію на багато сторіч наперед.

«Сонник» Артемідора дає змогу Фуко побачити загально визнані системи оцінкових значень, оскільки утворює поширені пересічні манери мислення стосовно владних взаємин (у соціумі, в родині). Типовим спостерігачем своїх снів, до якого звертається Артемідор, є «звичайна» людина, яка має сім'ю, достаток, часто ремесло, слугів та рабів. І найчастіше – це заклопотана здоров'ям, життям та смертю близьких, успіхом свого підприємства, збагаченням чи поневірянням, одруженням своїх дітей, обов'язками в полісі. Текст Артемідора є показовим для вивчення «способу життя та типу піклувань, притаманних звичайним людям», – пише Фуко [4, с. 24]. Проте ця «звичайна людина», яка є типовим спостерігачем своїх снів, – *чоловік*. Артемідорова інтерпретація еротичних снів постійно виявляє, як зауважує Фуко, означення *соціального*. Мішель Фуко не обминає того факту, що в мові чітко виражена спорідненість *сексуального й економічного* змісту низки слів. Тому сон в Артемідора осягається на зразок соціально-економічної сцени.

Простеження шляху Артемідорового аналізу дало змогу Фуко побачити, що тлумачення еротичних снів у термінах соціальних успіхів, невдач, досягнень і провалів, припускає певну єдинотність обох сфер. Виявляється це на двох рівнях: там, де елементи сновидіння будуються як матеріал для аналізу, а також на рівні принципів, що дають змогу наділяти «прогностичною цінністю ці елементи» [4, с. 30]. Вихідний матеріал інтерпретації (еротична поведінка) і змістовне осереддя сну сприймаються безпосередньо всередині соціальної сценіграфії. Це бінарні поняття – перевага (залежність, домінування та підпорядкування, успіх/поразка тощо). Чоловіче, сутнісне завжди співвідноситься з першим поняттям бінарної опозиції, жіноче – з другим.

Статеву поведінку в античності розглядали як залежність від соціального та економічного статусу. Фуко зауважує, що «більшою мірою, ніж ті або інші варіанти, що могли б виникнути внаслідок різноманітних вчинків або супутніх їм відчуттів, значно більшою мірою, ніж всілякі картини, що можуть постати у сновидіннях, увагу Артемідора в процесі аналізу притягають елементи статевої відносин саме як гри «стратегічної» (*домінування / підпорядкування*) й «економічної» (*прибуток / витрата*) [3, с. 30].

Артемідор, інтерпретуючи еротичні сні в їхньому прогностичному значенні, у процесі аналізу розкладає сновидіння на елементи соціального характеру (персонажі й акти), а також кваліфікує їх залежно від засобу, за допомогою якого суб'єкт сновидного акту підтримує становище суб'єкта сну як соціального суб'єкта. Сон кваліфікуватиметься як хороший, коли сновидець (чоловік) зберігає на онейричній (від гр. *oneiros* – сон) сцені свою роль соціального актора. Сновидним «прогнозуванням» виявляється становище сновидця як суб'єкта діяльності: активне або пасивне, чільне або підкорене, вигрешне або програшне, вигідне або не вигідне. Мала драматургія «володіння» та «підпорядкування» іншого у сексуальному сні «проорокує» спосіб буття, який підготувала чоловічому суб'єктові його доля.

Архетип анімусу, як доленосного образу для чоловічої суб'єктивності і суб'єктності розглядається у праці Фрейда [2], присвяченій снобаченням. Юнгівські міркування про суб'єктність добре ілюструє цитата: «... якщо наші снобачення відтворюють певні ідеї, то ці ідеї є насамперед нашими ідеями, у структурі яких розгортається наше цілісне буття. Вони виступають як суб'єктивні чинники, групуючись точнісінько, як у снобаченні, і виражаючи те чи інше значення не за зовнішніми причинами, а за глибокими інтимними підказками власного психічного. Вся робота снобачення, по суті, суб'єктивна, і снобачення – це театр, в якому сновидець виявляється сценою, актором, суфлером, режисером, автором, публікою і критиком. Ця проста істина утворює основу для розуміння змісту снобачення, яке я назвав тлумаченням на суб'єктивному рівні. Таке тлумачення розглядає всі персонажі снобачення як персоніфіковані риси власної особистості сновидця» [6, с. 157].

Свого часу Фрейд зазначив, що снобачення – це «королівська дорога» до індивідуального несвідомого. Американський аналітик-постюнганець Дж. Гілман уточнив, що це «дорога із двостороннім рухом» [5, с. 17]. Снобачення ґрунтується на уявленнях і архетипах колективного (групового) несвідомого. Саме Юнг до техніки інтерпретації снів додав ампліфікацію (дослівно – «розповсюдження, розширення») із міту, історії та іншого культурного матеріалу. Це дало змогу йому забезпечити ширший контекст в інтерпретації образної тканини снобачення і вивчати як приховані, так і маніфестні значення.

Перші два сторіччя епохи Імперії, які позначили текст Артемідора, на думку Мішеля Фуко, були часом, впродовж якого спостерігався повільний розвиток мистецтва життя (під знаком плекання себе), який поширився на нечисленні, елітні чоловічі групи. Немає вікових обмежень для занять самим собою. Але існує *вибірковість статі*, плекати себе повинні аж ніяк не жінки, це винятково чоловічі турботи – юнаків, мужів, старців. Чоловічий час не повинен марнуватися даремно – це дотримання режиму здоров'я, фізичні вправи, медитації, читання, нотатки прочитаного чи почутого у бесідах. Навколо *плекання себе-як-чоловічого-завдання* з новою силою розвивається усна та письмова творчість, чоловіча філософсько-літературна та мистецька діяльність. Тут підходимо до одного із важливих для аналізу пунктів чоловічої діяльності – спрямованості на себе. Вона постає не самотньою чоловічою вправою, а справжньою *соціальною практикою посилення чоловічого домінування у філософії, літературі, мистецтві тощо*. Плекання себе набуває форми практик у більш чи менш чоловічих інституціоналізованих структурах (наприклад, у неопітагорейських спільнотах або епікурейських групах), де кожний із прогресивних повинен скеровувати інших.

Як показав Фуко у своїй праці, зміни у матримоніальній практиці та політичній ситуації призводять до трансформацій тих умов, у яких стверджувалася традиційна етика чоловічого самовладання. Саме *практика влади над собою* була гарантом поміркованого застосування двох інших типів влади: *пануванням у родині й соціальним (політичним) пануванням* в умовах тодішнього суспільства. Панування у системі, об'єктами якого є дружина і домочадці, потребувало закріплення, а тому врівноваженості за допомогою принципу чоловічого панування над собою. Саме через етичний принцип чоловічої моралі можна було затвердити свою перевагу над іншими. Згодом потреба у певній рівновазі між нерівністю та обопільністю у матримоніальному житті породила певне роз'єднання влади над собою та влади над іншими у суспільному, громадському та політичному житті.

Значення, якого в еллінську добу надавали культурі себе, що досягає апогею на початку імператорської доби, показує цю волю до перероблення чоловічої етики самовладання. Уявлення про статеvu поведінку, використання задовольень, які безпосередньо пов'язані із соціально-економічними величинами, а також із трьома формами панування (над собою, над домашніми та над іншими), модифікуються часом. Індивідуалістське

занурення в себе, про яке засвідчують античні тексти пізнього періоду, можна тлумачити як кризу чоловічої суб'єктивації: про ускладнення засобів, за допомогою яких чоловічий суб'єкт може формувати себе як морального суб'єкта своєї поведінки, та про зусилля, щоб віднайти в роботі над собою те, що дозволить йому підпорядкуватись соціальним правилам та надати сенс своєму існуванню.

«Можна припустити, – пише Фуко, – що від того моменту, як нові умови політичного життя модифікували співвідношення між становищем, обов'язками, владою та повинністю, постали два супротивних явища. Вони й були у всій своїй суперечності встановлені на початку імператорської епохи. З одного боку, відзначається акцентуація всього, що дало змогу індивідуалізму зафіксувати свою самототожність... за допомогою доступного набору знаків та свідчень: постави, одягу, житла, виявів великодушності та щедрости ... Але ми знаходимо й протилежну тенденцію, що вимагає фіксувати те, чим ти є: тут йдеться про творення та визнання себе суб'єктом своїх дій» [4, с. 80–81]. Статус особі надає влада, вільна особа користується наданими привілеями статусу, проте важливим для особи залишається завдання самостійного творення себе через турботу про розум, судження, тіло.

Еллінська та римська думка надавала темі *повернення до себе*, так само як і темі *уваги до себе*, великого значення, яке часто інтерпретували як альтернативу *громадської діяльності та політичної активності*. «У деяких філософів, – як зауважує Фуко, – трапляється порада відвернутися від суспільних занять та пов'язаних із ними турбот і пристрастей. Але насправді принципова лінія розподілу вибору проходить не поміж участю або ухиленням від політичного життя [4, с. 53]. Чоловіча культура себе пропонує свої вартості та практики зовсім не для того, щоб створити протизвагу активного життя. Навпаки, М. Фуко припускає, що вона намагається висунути «принцип ставлення до себе», що дасть змогу зафіксувати умови, за яких політична діяльність, тягар влади виявляться можливими або неможливими, внутрішньо прийнятими чи зовнішньо необхідними [4, с. 64].

З погляду ставлення до себе чоловічого суб'єкта початку імператорської доби, соціальні та політичні ідентифікації мають сенс як показники способу життя, як зовнішні, штучні, позбавлені підвалин знаки. Свою мораль кожен створює собі сам, а заняття вважає випадком. Тому, згідно з цим законом, чоловічий суб'єкт повинен вирішувати чи зберігати й надалі свою посаду, чи потрібно зректися її. Мова тут не стільки про прагнення звести загальний занепад політичної діяльності до моралі відходу в себе, скільки про *спробу виробити нову стилістику поведінки та тіла*, що дала б змогу «формувати себе як морального суб'єкта власної соціальної, громадської та політичної активності, з урахуванням всього розмаїття форм, що така діяльність може приймати, та тієї міри дистанційованості, що буде прийнятно» [4, с. 89].

Як зазначає М Фуко, в античній «моралі чоловіків для чоловіків» формування себе як морального суб'єкта полягає у тому, щоби «побудувати з себе для самого себе структуру мужності» [3, с. 94]. Зовнішня стилізація чоловічого тіла в напрямі фемінного викликала відразу стародавніх греків. Діоген гнівався, коли бачив молодика з ознаками жіночості – в'ялість, зніженість, відмова від активних видів спорту, схильність до парфумів та прикрас, млявість [3, с. 97]. Фуко зауважує, що позначає неопановане і нестримне ставлення до власного тіла. Чоловік, який є «недостатнім господарем своїх бажань» – незалежно від вибору об'єкта (жінки, хлопчика, раба), – вважається «жіночим». Для давніх греків протиставлення між *активністю* та *пасивністю* було основним і окреслювало сферу тілесного поведіння так само, як сферу моральних стосунків. Чоловічий суб'єкт залишається суб'єктом у стосунках із особами власної чи протилежної статі, і ніхто не подумає «запідозрити його у «жіночості», якщо він займає активну позицію у статевій поведінці та активний

у моральному опануванні себе. Чоловіка, який не був господарем своїх бажань, незалежно від вибору об'єкта, сприймали в старогрецькому світі «жіночим».

Відмітимо ще одну важливу деталь специфіки технології чоловічого тіла давньої епохи. Для цього звернемося до слів Фуко, які, на перший погляд, видаються парадоксальними. Він зауважує, що для грецького юнака значущість збереження доброго імені не є такою турботою, як це було пізніше для європейської дівчини задля її майбутнього одруження. Яку ж специфіку вжитку матиме збереження доброго імені для грецького юнака? Це передовсім стосується його статусу, його становища в полісі, його майбутнього. Адже та посада, яку він зможе займати у місті, визначається саме тепер, залежно від гідної чи негідної манери поведінки у полісі, від урахування або ігнорування доброї поради наставника. «Піклуватися про бездоганність своєї поведінки, коли ти ще зовсім юний, і підтримувати честь молодших, коли досягаєш більш зрілого віку – ось дві необхідні речі» [3, с. 209]. *Саме це виступає з'єднувальною ланкою у чоловічих взаємовідносинах, етикою чоловічої солідарності в побудові нового чоловічого тіла – громадського та політичного суб'єкта.* У цьому полягає сенс політики тілесності з часів класичної античності аж до перших сторіч християнства, яку дослідив Мішель Фуко. «Тепер, мені здається, можна краще побачити, як, іноді наосліп і через ті послідовні різноманітні фрагменти, я проникав у історію істини: проаналізувати не поведінку чи ідею, не суспільство та його «ідеології», а проблематизації, через які істота постає перед собою такою, яка може і повинна бути мислячою, та практики, через які вона формується» [3, с. 28].

Отже, зверненість до дискурсивної практики античності, її різних текстових періодів доволі розпоширена авторська настанова у сучасних наукових дослідженнях. У творі «Плекання себе» М. Фуко відкриває, що моральні роздуми античності щодо статевої поведінки не спрямовані на кодування, герменевтику суб'єкта, а на стилістику стосунків та естетику існування. Поведінка *чоловічої статі* – це вправа *свободи*, яка набуває форми в самоопануванні, яка сприяє успіхові панування та влади над іншими у соціально-політичній сферах. Через подібне стилізування індивідуальності відкривається новий рівень *усвідомлення себе як активного суб'єкта суспільних відносин*. Як показав Фуко у своїй праці, зміни у матримоніальній практиці та політичній ситуації призводять до трансформацій тих умов, у яких стверджувалася традиційна етика чоловічого самовладання. Саме *практика влади над собою* була гарантом поміркованого застосування двох інших типів влади: *пануванням у родині й соціальним (політичним) пануванням* в умовах тодішнього суспільства. Панування у системі, об'єктами якого є дружина і домочадці, потребувало закріплення, а тому врівноваженості за допомогою принципу чоловічого панування над собою. Саме через етичний принцип чоловічої моралі можна було затвердити свою перевагу над іншими.

Список використаної літератури

1. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко ; перевод. с фр. Д. Калугина. Санкт-Петербург : Изд-во «Владимир Даль», 2000. 96 с.
2. Фрейд З. Толкование сновидений; исполн. Б.Г. Херсонский ; с нем. пер. Я.М. Коган. Киев : Здоров'я, 1991. 384 с.
3. Фуко М. Історія сексуальності. Т. 2. Інструмент насолоди. ; перекл. з фр. І. Донченка. Харків : Око, 1999. 288 с.
4. Фуко М. Історія сексуальності. Т. 3. Плекання себе ; перекл. з фр. І. Донченка. Харків : Око, 2000. 264 с.
5. Хиллман Дж. Архитипическая психология. Санкт-Петербург : Б.С.К., 1996. 157 с.
6. Холл Дж. Юнгианское толкование сновидений. Санкт-Петербург : Б.С.К., 1996. 168 с.
7. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления ; пер. с нем. И. Булкина. Киев : AirLand, 1994. 405 с.

**THE CONCEPT OF “SUBJECTIVATION”
IN MICHEL FOUCAULT’S WORK “THE CARE OF THE SELF”**

Nadiya Hapon

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

M. Foucault pays attention to the ancient Greeks and their method of subjection in his work “The Care of the Self”. Philosopher shows that the ancient Greeks, through the centralization of the power on themselves, invent subjectivation. Such centralization is neither the realm of codified rules of knowledge, nor the compulsory formal rules of power. These are, to some extent, informal rules that govern oneself. The one is recognized perfect by one who is able to exercise power over himself – this is the essence of the subjectivation of the ancient individual. As Foucault showed in his work, changes in matrimonial practice and the political situation lead to the transformation of the conditions in which the traditional ethics of male self-control were affirmed. It is the practice of power over itself that guarantees the moderate use of two other types of power: domination in the family and social (political) domination in the conditions of the society. Domination in the system, in which the wife and the households are the objects, required fixing by the principle of male domination over themselves. Through the ethical principle of male morality one could assert one’s superiority over others. The term “subjectivation” allows Foucault to imagine the process of becoming a subject, as a free and responsible individual, some complex mechanism that is realized in the space of interaction with the Other. Foucault shows something different from the traditional interpretation of the formation of subjectivity, as the formation of self-consciousness, mature reflection. On great material he shows that the formation of subjectivity is a reflexive-cognitive process, but determined not only by the power of the individual’s own mind, but by the social practice in which he is involved. From this point of view, subjectivity can be seen as the point of application of practices and techniques of power. The subjectivity is possessed by the individual who recognizes himself / herself (through identification and self-identification procedures) as the subject of a particular practice.

Key words: subjectivity, antiquity, text, knowledge, power, discourse.

УДК 1(091)(477) «16/20»

DOI <https://doi.org/10.30970/2078-6999.2019.24-7>

**СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТОК
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ
У ЛЬВІВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ:
ДО 25-РІЧЧЯ КАФЕДРИ ІСТОРИЇ ФІЛОСОФІЇ**

Андрій Синиця

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

У статті з'ясовано особливості поступу історико-філософських досліджень, які проводили науковці Львівського університету від часу його заснування. Пояснено, чому в часи єзуїтської системи освіти університетські виклади історії філософії не дали відчутних результатів, але були дещо інтенсифіковані на хвилі популярності німецької філософії у кінці XVIII – на початку XIX ст. й, зокрема, репрезентовані у творчості П. Лодія. Як засвідчено у дослідженні, перший з відомих навчальних курсів, присвячених історії філософії, в Університеті прочитав М. Липинський 170 років тому (у 1850–1851 н. р.). Проаналізовано, яке місце і роль історико-філософській думці відводили К. Твардовський і його учні, хоча й зазначено, що справжнього розквіту вона набула з приходом А.С. Брагінця, який суттєво активізував вивчення історії української філософії й зокрема творчості Івана Франка. Окремо звернуто увагу на ті процеси, які передували створенню кафедри історії філософії, що стала функціонувати в Університеті з 1 вересня 1995 року. Проаналізовано основні здобутки викладачів кафедри за період її функціонування, які розбито на три напрями – історію зарубіжної й української філософії, а також логіку. Зауважено, що у вивченні зарубіжної філософії на кафедрі чимало уваги приділено як античним чи середньовічним філософським системам, так і сучасним концепціям у межах і аналітичної, і континентальної філософії; дослідження української філософії охопили погляди чималої плеяди мислителів (з Львівського університету, Києво-Могилянської академії й інших освітніх осередків), що суттєво збагатили духовну культуру українського народу; а наукові розвідки з логіки були присвячені особливостям її застосування в філософській, правничій і математичній площинах. Здійснено спробу представити наукову генеалогію викладачів кафедри. Разом з тим наведено основні відомості про підготовлені на кафедрі наукові кадри. Стверджено, що завдяки діяльності викладачів кафедри історія зарубіжної філософії стала більш проясненою й осмисленою в контексті української духовної культури, а українська філософська думка – більш відомою у світі.

Ключові слова: історія філософії, Львівський університет, українська філософія, Іван Франко, логіка.

Історія філософії привертала увагу багатьох учених ще з античних часів. Як відомо, уже Арістотель перед тим, як перейти до викладу основ своєї «Метафізики» [64] коротко в першій книзі охарактеризував погляди більш ранніх мислителів – Фалеса, Анаксімена, Діогена, Гіппаса із Метапонта, Геракліта з Ефеса, Анаксагора, Парменіда та інших, що давало змогу чітко зрозуміти, які напрацювання були тоді наявні у філософії, й чим власне їх можна доповнити. З часом кількість філософських концепцій лише зростала і потреба їхньої систематизації стала окремим науковим питанням, яке осмислювали Секст Емпірик, Діоген Лаертський, В. Бурлей, Т. Стенлі, Я. Брукер і багато інших іноземних дослідників. З розвитком професійної філософії в Україні у XVI–XVII ст. поступово це питання

ставало все більш актуальним і для вітчизняних науковців. Щоправда, спершу їх цікавили погляди здебільшого християнських мислителів й власне філософські трактати самого Арістотеля. На їхнє вивчення значною мірою й була орієнтована тогочасна освіта і наука.

Такий підхід був особливо актуальним для єзуїтських колегій, з-поміж яких поступово стала виділятися саме Львівська, що 20 січня 1661 р. й отримала «гідність академії і титул університету». Звісно, пройшло чимало часу доки історико-філософські дослідження у Львівському університеті набули самостійного статусу, а історія філософії стала окремою навчальною дисципліною. Як відбувався цей процес частково можна довідатися з наукових розвідок В. Качмара і Р. Тарнавського [18], А. Синиці [52–53], фундаментального дослідження Л. Фінкеля й С. Старжинського [66], двохтомного видання «ENCYCLOPEDIA. Львівський національний університет імені Івана Франка» [65] тощо. Втім, вони не дають цілісного уявлення про те, яких основних результатів у царині історії філософії було досягнуто завдяки науковцям Університету. Тому метою пропонованої наукової статті є всебічний аналіз процесу становлення і розвитку історико-філософських досліджень у Львівському університеті.

Вивчення цього питання ґрунтоване на архівних матеріалах Державного архіву у Львівській області (ДАЛО), Архіву Львівського університету, працях викладачів кафедри. Задля реалізації поставленої мети процес викладу матеріалу розбито на такі два розділи: I. Формування основних напрямів історико-філософських досліджень (до 1995 року); II. Основні напрями наукової діяльності й здобутки кафедри історії філософії (від 1995 – дотепер). Такий підхід дасть змогу проаналізувати ті історико-філософські здобутки, яких досягли університетські науковці в минулому, й звернути увагу на події, що передували виникненню кафедри історії філософії, а також охарактеризувати її основні досягнення за 25-річну історію.

I. Формування основних напрямів історико-філософських досліджень (до 1995 року)

З позицій історичної ретроспективи основні здобутки в царині історії філософії до часу відкриття відповідної кафедри можна окреслити в площині питань: 1) становлення традиції викладання історії філософії до 1939 року; 2) особливостей вивчення історії української філософії в 1939–1991 роках; 3) організаційних дискусій, що передували відкриттю кафедри історії філософії (1991–1995).

Становлення традиції викладання історії філософії до 1939 року. За часів домінування у Львівському університеті єзуїтської системи навчання, що мала місце аж до закриття університету 1773 р., спричиненого заборонаю діяльності ордену єзуїтів, про окремі дослідження, які зорієнтовані на пошук закономірностей історико-філософського процесу, не йшлося. Річ у тім, що навчання в ту пору відбувалося по визначених підручниках й було чітко регламентовано приписами “Ratio studiorum” [70]. Для тогочасних професорів важливо було не розробляти власні курси, а насамперед слідувати традиції й використовувати схоластичний метод навчання. Звісно, виклад матеріалу у формі «квестій» (питань) передбачав можливість представлення різних поглядів на заявлену тезу, хибні з яких критикували. Втім, обґрунтування кожної тези було як цілковито узгоджене з правдами віри, так і мало стосувалося якихось інших питань. Тому поступ у тогочасній науці був незначний. Саму ж філософію розглядали як підготовчий курс до богослов'я й здебільшого зосереджувалися на вивченні логічного, фізичного і метафізичного вчення Арістотеля й дещо менше тих коментаторів, які прихильно ставилися до його поглядів, зокрема Томи Аквінського й Франциска Суареса.

Несуттєво ситуація у вивченні історії філософії змінилася й з відновленням Львівського університету австрійцями у 1784 р. Професор мав читати лекції за чітко встановленими

підручниками й не відхилятися від теми. Так, логіку й філософію новопризначений професор Віт Фреха, згідно з укладом 1801 р., читав за підручником німецького мислителя Й. Г. Х. Федера “*Institutiones logicae et metaphysicae*” (Геттінген, 1797, 4-те видання) [67], в якому наведено аналіз традиційних теоретичних питань логіки і метафізики й звернуто увагу в історико-філософському ключі на творчі пошуки мислителів як давніх, зокрема Зенона Елейського й Арістотеля, так і новочасних, а саме Т. Гоббса, Дж. Локка, Н. Мальбранша, К. Гельвеція, Г. Ляйбніца, Х. Вольфа, І. Ламберта, що, звісно, було поступом уперед порівняно з часами схоластичної філософії [див.: 52, с. 69–72].

Подальший поступ у вивченні філософії пов'язаний з рецепцією ідей І. Канта, яких фактично не торкнувся В. Фреха. Так, філософські погляди Петра Лодія, професора кафедри логіки, метафізики і моральної філософії у “*Studium Ruthenum*” (Руському інституті), відкритому у Львівському університеті 1787 року, формувалися під впливом поглядів І. Канта, а також представників школи Ляйбніца-Вольфа й Дж. Локка [див.: 26]. Оскільки навчання в Інституті велося українською мовою, то П. Лодій у 1790 р. запропонував власну україномовну філософську термінологію; переклав руською мовою другу частину латиномовного видання Х. Баумейстера «Настанови моральної філософії» [див.: 30]; підготував низку рукописних курсів лекцій. В одному з них, що зберігається у Львівській науковій бібліотеці імені В. Стефаника, а саме «Настановах логіки» (50 аркушів) [див.: 25], автор досліджував аспекти визначення філософії й логіки і їхніх ключових питань, окреслив основні філософські течії тощо. Свої ідеї він згодом розвинув у праці «Логічні настанови, які скеровують до пізнання та розрізнення істинного від хибного» (1815) [28], виданій коли він уже залишив викладання у Львівському університеті. Саме вона й дає більш чітке уявлення про його широкий історико-філософський кругозір. Він вважав, що філософські питання людині властиво було ставити від найдавніших часів, хоча як система знань філософія виникла саме у греків. Її перший період протривав до початку Римської монархії в епоху Августа, середній – до кінця XV – початку XVII століття, після чого з відновленням наук розпочалася нова філософія. Історія філософських систем у викладах П. Лодія постає систематичною, націленою на першоджерела, такою, що оцінює особисті заслуги автора, спрямованою на пошук істини. Зрештою, такою вона й повинна бути. Адже, долучаючись до думки попередніх мислителів, можна краще збагнути усю глибину філософської істини й споглядати мудрість як давно, так і нову. П. Лодій писав: «Історія філософських систем є достовірною оповідь про походження й успіхи всього того, що відкрито, побудовано і утверджено в колі діючого розуму, отже, вона є розглядом філософських творів, поділом їх відповідно до плину часу і належною оцінкою кожного твору» [28, с. 75]. Й додавав цікаву методологічну пораду: «З історії держав, освіти, з біографій і бібліографії філософів для історії філософських систем слід запозичити тільки те, що служить їх витлумаченню і поясненню» [28, с. 76], тобто те, що стосується суті історико-філософського процесу.

Попри певний прагматичний еkleктизм, властивий його філософським поглядам (наприклад, прийняття обґрунтованих висновків ідеалізму й матеріалізму та відкидання хибних), він все ж таки переконував будувати філософію на раціональних началах, у тісній співпраці з наукою логікою («... арбітром того, що повинно вважатися істинним, і що хибним» [28, с. 103]), історію якої він також розглянув у своїй *opus magna*. П. Лодій критикував схоластичну методологію пізнання, схвально ставився до розвитку досвідної науки й тому дещо критично висловлювався убік філософії І. Канта, епістемологічні принципи якої ведуть до заперечення об'єктивності навколишнього світу.

Після того як у 1802 р. П. Лодій переїхав викладати до Варшавського університету, аж до середини XIX ст. історико-філософська наука розвивалася слабо. Керівництво

університету стало шукати фахівця, який би репрезентував погляди нових німецьких філософів. Втім, після В. Фрехи усі наступні викладачі філософії – Йозеф Спінолі (1809–1811), Вацлав Міхал Фойгт (1811–1813), Микола Нападівич (1814–1825), Марселій Горак (1828–1830) й Ігнацій Ян Гануш (1839–1847) – робили акцент у викладах саме на філософії чи суміжних науках, а не на її історії. Зокрема, В.М. Фойгт у 1812 р. – першим в Університеті почав читати педагогіку, цікавився творчістю Арістотеля, переклав і прокоментував його трактати «Про душу» і «Риторика», однак, як і префект рицарської Академії у Відні Й. Спінолі, просто не встиг розкрити свій науковий талант за два роки перебування в Університеті, хоча й мав власні лекційні курси з теоретичної і практичної філософії. А от М. Нападівич філософію читав знову ж таки за підручником Й.Г.Х. Федера, дещо додаючи «із власних скриптів» й у такий спосіб оновлюючи виклади. З 1819 р. він використовував у викладах підручник “Elementa Philosophiae” Й.К. Лікавеца [68]. Про філософські погляди самого М. Нападівича, вихідця з села Увисли, що на Тернопільщині, сказати годі, оскільки про його твори нічого не відомо. М. Горак, як клірик, більше цікавився релігійними викладами. Ф. Стронський свій посібник так і не опублікував – читав лекції по підручнику Лікавеца. Чеха І.Я. Гануша більше цікавили питання етики, метафізики, слов’янської міфології, історії світової культури. Зрештою, історією філософії виходила за межі зацікавлень оригінального австрійського мислителя і поета Йогана Вензеля (Вацлава) Гана (1763–1819), який з 1784 року був професором філології і естетики у Львівському університеті. Він більше цікавився проблемами мовознавства, естетики й історії літератури [див. також: 52, с. 72–75].

Певні зрушення в історико-філософських дослідженнях пов’язані з діяльністю Миколи Липинського (1807–1873), уродженця Львова й випускника філософського факультету Львівського університету, який 1849 року очолив у ньому кафедру філософії [див.: 27; 66, с. 318]. Наприклад, відомо, що в зимовому семестрі 1850/1851 н. р. однією з дисциплін навчальної програми філософського факультету Цісарсько-королівського університету імені цісаря Франца І у Львові була «Історія філософії» [60, с. 15], яку він читав разом із «Загальним вступом до філософії і загальної метафізики».

М. Липинський був неабияким реформатором системи філософської освіти¹ й доклав чимало зусиль, щоб історія філософії стала самостійним предметом наукових досліджень і окремою навчальною дисципліною. У сфері його наукових зацікавлень перебували ранні філософські системи. Тому не випадково, що у зимовому семестрі 1855–1856 н. р. він читав для філософсько-історичного фаху² курс «Історії філософії Стародавнього світу» разом із загальним курсом «Основ філософії моралі та філософії права» [61, с. 15], а в зимовому семестрі 1860/1861 н. р. – лекції з «Історії філософії античності» на додачу до «Основ філософії моралі» і «Логіки» [62, с. 15]. Через важку хворобу у 1870 р. М. Липинський був змушений вийти на пенсію й у зимовому семестрі 1870/1871 н. р. лектором з історії філософії, а також практичної філософії і «Критики чистого розуму» І. Канта значився Кароль Зигмунд Барак-Раппапорт (1834–1885) [63, с. 24], який, щоправда, уже в 1871 р. переїхав до Інсбрука.

За часів його наступника Е. Черкавського (1822–1896), який у 1871–1892 рр. очолював кафедру філософії у Львівському університеті інтерес до історико-філософських досліджень дещо зменшився. В Державному архіві Львівської області (ф. 26, оп. 5, спр. 2059) зберігся зошит-конспект його лекцій з педагогіки (арк. 219–295), історії філософії (арк. 296–338), логіки (арк. 166–189), спеціальної етики (арк. 190–210), спеціальної

¹ Зокрема, у 1862 р. він першим в Університеті читав лекції з філософії польською мовою.

² Одного з трьох фахів (поряд із математично-природничим і філологічним), на які ділили усі курси, що читалися на філософському факультеті у другій половині 50-х років XIX ст.

економіки (арк. 133–162), спеціальної логіки (арк. 87–129) [див.: 59]. З цього переліку зрозуміло, що найбільше уваги Е. Черкавський приділяв саме педагогіці. Як прихильник поглядів Й. Гербарта, він чимало зробив для реформування системи освіти, вдосконалення методик виховання і шкільного навчання. Саме його курс «Енциклопедія педагогіки» у 1879–1880 н. р. відвідував І. Франко, який у плані філософської освіти більше віддавав перевагу лекціям Ю. Охоровича (1850–1917) [37] – науковця, що в часи докторату у Ляйпцизькому університеті, завершеного захистом дисертації “*O warunkach świadomości*” (1874), захопився позитивістськими ідеями³, котрі згодом вплинули на процес формування науково-філософського світогляду Каменяра. Так у літньому семестрі 1877/1878 н. р. Іван Франко з-поміж інших прослухав його курс «Історії нової філософії природи», а в 1879/1880 н. р. – «Історії психології» й брав участь у практичних заняттях з філософії [дет. див.: 38]. Таким чином, І. Франко мав змогу бути добре обізнаним з історією зарубіжної філософії, а історію української філософської думки вивчав уже самостійно.

Окремі історико-філософські питання досліджував Олександр Рациборський (1845–1920), який у 1891 р. став надзвичайним професором філософії у Львівському університеті. Його студії, втім, не були системними. Зокрема, він цікавився етикою Спінози і логікою Дж. С. Мілля [51]. Дещо ґрунтовніше до вивчення історії філософії підійшов К. Твардовський, який першу лекцію у Львівському університеті прочитав 15 листопада 1895 р. І хоча вона відкривала його курс логіки, який у нього був тісно переплетений з філософією, згодом він чимало уваги присвятив вивченню саме історії філософії. Підсумком його наукової діяльності в історико-філософській площині стала поява у 1910 р. праці «Про середньовічну філософію: шість лекцій», які він називав «лекціями про так мало знану і цінову епоху людської думки» [71, с. IV]. У цьому творі він дослідив зв'язок середньовічної філософії з попередньою – античною і з християнством, з'ясував особливості патристики й схоластики, простежив дискусію номіналістів і реалістів, міркування пізніх схоластів, зокрема щодо питання двоїстої істини; а також ідеї містиків, відношення теології і філософії, знання і віри тощо. Свій інтерес до викладів філософії К. Твардовський зберіг навіть після залишення посади професора у 1930 р. У статусі почесного професора наступного року, 1931-го, він прочитав в Університеті ще цикл лекцій «Історія філософії в нарисах».

Його ж численні учні – Я. Лукасевич, В. Вітвіцький, С. Лесьневський, К. Айдукевич, Т. Котарбінський, Т. Чезовський та багато інших – перебуваючи у Львівському університеті, присвятили свої праці здебільшого питанням логіки і психології. Лише згодом вони зацікавилися деякими історико-філософськими питаннями, зокрема Я. Лукасевич вивчав окремі питання історії логіки. Наступний же професор філософії у Львівському університеті – Роман Інгарден (у 1933–1939 рр.), зосередив увагу здебільшого на вивченні питань онтології, логіки та літературознавства [див.: 52, с. 76–80; 53, с. 35–39].

Особливості вивчення історії української філософії в 1939–1991 роках. З приходом радянської влади кардинально змінився кадровий склад і структура університету. Уже з жовтня 1939 р. функції викладу філософських курсів стала виконувати нововідкрита кафедра історичного та діалектичного матеріалізму, перейменована 1948 року в кафедру філософії. З-поміж її перших викладачів були випускники Харківського університету Андрій Степанович Брагінець (1903–1963) і Борис Григорович Кубланов (1905–1984), які прибули до Львівського університету за скеруванням Народного Комісаріату освіти УРСР. Згодом, після завершення II Світової війни, кафедру поповнили Олександр Олексійович

³ Ґрунтовне знання філософії позитивізму, що в той час набувала популярності в Європі, Ю. Охорович продемонстрував уже у праці «Вступ і загальний погляд на позитивну філософію (1872)» [69], в якій також наявні окремі відомості з історії філософської думки попередніх епох.

Ковальов (1908–1970), Тамара Яремівна Старченко (1926–2010), Андрій Іванович Пашук (нар. 1927 р.) та інші. Попри вкрай заідеологізовані і несприятливі для філософії часи, завдяки організаційному хисту й зусиллям першого завідувача кафедри філософії, а заодно й декана історичного факультету й проректора з навчальної роботи (у 1949–1952 рр.) А.С. Брагінець наукові пошуки викладачів кафедри, окрім питань діалектичного та історичного матеріалізму, логіки, етики, естетики чи філософії науки, вдалося значною мірою спрямувати й у русло дослідження історії філософії, особливо української, що згуртувало довкола нього чимало її прибічників. У цьому аспекті доцільно виділити наукові розвідки А.С. Брагінець, А.І. Пашука й М.М. Олексюка.

А.С. Брагінець у своїх наукових дослідженнях торкався питань філософської і суспільно-політичної думки українських мислителів ХІХ – початку ХХ ст. (зокрема цікавився філософією у Львівському університеті), осмислював засади діалектичного матеріалізму й закономірності історико-філософського процесу та найбільше став відомим завдяки вивченню філософських поглядів Івана Франка [див. життєпис і аналіз науково-філософського доробку А. Брагінець у: 19]. Творчість Каменяра привернула увагу А.С. Брагінець фактично одразу після прибуття до Львівського університету, якому 8 січня 1940 року присвоїли ім'я Івана Франка. Підсумком його наукових пошуків про Каменяра стала монографія «Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка» [3], опублікована у Львові 1956-го року. Через 5 років він на її основі захистив докторську дисертацію [1, арк. 261]. Назване дослідження стосувалося як філософських, так і суспільно-політичних, літературних, релігійних, естетичних і багатьох інших поглядів І. Франка, якого А.С. Брагінець охарактеризував як «мислителя з широким світоглядом, який не тільки дійшов до наукового розуміння природи й суспільства в їх історично минулому розвитку, а й дивився вперед, у майбутнє історії людства, для наближення якого він невтомно і з гарячою пристрасстю трудився» [3, с. 123]. Все це було б неможливо без світоглядного підґрунтя філософських пошуків Каменяра, опертого, за визначенням А.С. Брагінець, на принципі критичного реалізму, просвітницького гуманізму й революційного демократизму [3, с. 124].

Примітно, що темі української філософії А.С. Брагінець відводив вагоме місце й у курсі загальної історії філософії. Для нього було важливо продемонструвати, що українська філософська думка є тісно вплетена канвою власних ідей у загальносвітовий філософський процес. Так, у його «Нарисах історії філософії» [2] ідеї професорів Києво-Могилянської академії й Г. Сковороди охарактеризовані як невіддільний складник епохи Просвітництва, а постать Тараса Шевченка посідає важливе місце у властивій для європейських народів боротьбі проти соціального й національного гніту, утвердження прав і свобод простої людини. Обґрунтовувати значущість цих ідей, осмислювати їхню суть і покликана філософія. Вона не має бути відірваною від суспільного життя, оскільки в такому разі від неї буде мало користі. Зі свого боку, історія філософії, як зауважив А.С. Брагінець, «дає відповідь на питання про те, як формуються, розвиваються і збагачуються науково-філософські поняття, уявлення та ідеї про відношення свідомості до буття, про загальні закономірності буття і пізнання, про закони і категорії логіки» [2, с. 9–10]. Саме зосередившись на вивченні історії філософії, можна поступово із окремих відносних істин перейти до науково-філософського осягнення істини абсолютної.

Потребу в акцентуванні на вивченні історії української філософії чітко усвідомив і учень А.С. Брагінець Андрій Іванович Пашук, який по завершенню історичного факультету Львівського університету й однорічних курсів підготовки викладачів суспільних наук на відділі філософії у Київському державному університеті імені Тараса Шевченка в 1951 р. став старшим викладачем кафедри філософії. В цьому плані на особливу увагу заслуговують його монографії «Соціологічні і суспільно-політичні погляди

С.А. Подолинського» (1965) [41], на підставі якої у 1967 р. А.І. Пашук захистив докторську дисертацію, і монографія «Іван Вишенський – мислитель і борець» (1990) [39].

С.А. Подолинський цікавий передусім своїми оригінальними поглядами на розвиток суспільства. «Вивчення їх, – як зауважує А.І. Пашук, – має принципіальне значення для з'ясування питань його суспільно-політичних і соціологічних поглядів» [41, с. 27]. Йдеться насамперед про погляди на працю як основу суспільного життя; про особливості історичного розвитку суспільства, питання революційних змін і держави у контексті суспільно-політичної думки того часу. А от досліджуючи особу Івана Вишенського, А.І. Пашук багато в чому розвинув погляди Івана Франка на творчість відомого полеміста, хоча й надав їм явно вираженої філософської оцінки й відмінних трактувань. Він звернув увагу як на філософсько-релігійні вчення кінця XVI – початку XVII ст., так і на його трактування буття людини, пізнання істини і суспільного ідеалу. Автор зауважив, що: «Філософсько-релігійні погляди Вишенського органічно поєднуються з раннім християнством, яке він розглядав як еталон та критерій істинності тої чи іншої християнської церкви» [39, с. 16]. Мислитель вбачав у процесі удосконалення духовної сутності людини можливість досягти щастя, а пізнаючи істину, оволодіти знаннями і Божою мудрістю.

Зі свого боку, Мирослав Миронович Олексюк (який працював на кафедрі філософії у 1953–1964 рр., після чого очолив Львівський інститут суспільних наук), у травні 1955 р. під керівництвом А.С. Брагінця захистив дисертацію «Суспільно-політичні та філософські погляди Лесі Українки» [35], в якій у руслі ідей свого часу характеризував світоглядні засади її творчості. Автор виокремлював вплив Т. Шевченка на формування світогляду Лесі Українки, хоча й характеризував її погляди у контексті матеріалістичного вчення з властивими йому антирелігійними трактуваннями. До того ж він у руслі ідейних протиріч проаналізував особливості філософських поглядів західноукраїнського письменника і публіциста, що сформувався як мислитель під впливом свого вчителя К. Твардовського – Степана Олексюка (Тудора), якому доводився племінником [36]. Щоправда, у зв'язку з тодішньою заідеологізованістю творів філософський складник у роботі не завжди був ґрунтовно представлений. Ймовірно й тому, що їй і сам С. Олексюк присвятив цьому небагато уваги.

Отже, завдяки діяльності викладачів кафедри українська філософська думка суттєво розширила свої світоглядні горизонти. Звісно, потрібен був час, щоб оцінка їхньої творчості не зазнавала впливу тодішньої ідеології. В 70–80 рр. XX ст. дослідницькі акценти у вивченні філософії в Університеті були дещо зміщені у бік етичної і логічної проблематики, питань філософії науки, що знову ж таки давало змогу бути поза межами тогочасних ідеологічно-політичних реалій. З новою силою історико-філософські дослідження в Університеті стали провадити уже за часів незалежності України⁴.

Організаційні дискусії, що передували відкриттю кафедри історії філософії (1991–1995). Процес активного обговорення ідеї відкриття філософського факультету в Університеті розпочався ще на початку 1990-х рр. Вчена рада університету 3 липня 1991 р. прийняла рішення з метою відкриття філософського факультету утворити комісію для підготовки системи заходів на чолі з проректором А.Ф. Карасем. До роботи комісії залучили проф. А.І. Пашука, доц. В.В. Кондзьолку, доц. В.П. Мельника, доц. З.Г. Ватаманюка, проф. І.О. Вакарчука, проф. А.Г. Хорунжого, д-ра юрид. наук М.В. Костицького, доц. Л.Г. Баїка, доц. І.О. Баклицького [44, арк. 50–51]. Погодивши різного роду організаційні моменти, в листопаді 1991 р. вирішили, що на філософському факультеті провадитимуть навчання за спеціальностями «філософія» та «психологія» з денною формою навчання. Для цього

⁴ Щодо історії викладання логіки у Львівському університеті до 1939 р. див. [53]. А от праці з логіки, які здійснювали у Львівському університеті в 40–80-х рр. XX ст. О.О. Ковальов (у 1948–1949 рр. очолював кафедру логіки), викладачі В.С. Вареник, Д.П. Кирик, В.К. Астаф'єв, а згодом і Н.В. Кармишева потребують окремої наукової розвідки, як зрештою й тогочасні питання етики й філософії науки.

у вересні–жовтні завершили процедуру поділу загальноуніверситетської кафедри педагогіки і психології на кафедру педагогіки і кафедру психології⁵, після чого кафедру психології разом із кафедрою філософії визначили як дві структуроутворювальні кафедри філософського факультету [49, арк. 98–99].

11 лютого 1992 року ректор Львівського університету відповідно до перспективного плану розвитку видав указ про відкриття з 1992/1993 н. р. в університеті філософського факультету, на який було покладено функції: 1) підготовки спеціалістів зі спеціальностей «філософія» та «психологія»; 2) виконання наукових досліджень з проблем філософії; і 3) підготовки наукових кадрів через аспірантуру [32, арк. 105]. На перший курс прийняли рішення набрати 50 студентів⁶. Невдовзі, з 27 березня, першим деканом філософського факультету став доктор філософських наук, професор А.І. Пашук, який на той час обіймав посаду завідувача кафедри філософії⁷.

Усвідомлюючи потребу у розмежуванні філософських й історико-філософських досліджень в Університеті, А.І. Пашук виступив з ініціативою утворення нової кафедри. Ще 2 червня 1994 року на вченій раді філософського факультету він окреслив те коло проблем, з яким зіштовхнувся факультет невдовзі після відкриття. Йшлося про збільшення обсягу навчально-методичної роботи кафедри філософії; появу нових курсів і збільшення об'єму уже наявних курсів з історії філософії і філософії; широку аудиторію, для якої читають курс історії філософії – це, крім філософського факультету, ще п'ять; наявність чималої кількості історико-філософських дисциплін, які викладають на факультеті; організаційні моменти, пов'язані з написанням курсових робіт, тощо. Свої міркування він підсумував думкою про те, що за таких умов «... об'єктивно створюються окремі сфери навчально-методичної роботи – з історії філософії та філософії, які вимагають уже певного усамостійнення. Можна вважати, що визріли умови, щоб поділити існуючу кафедру філософії на кафедри історії філософії та філософії» [47, арк. 1]. Присутні на засіданні Вченої ради факультету у кількості 10-ти осіб прийняли до відома інформацію проф. А.І. Пашука й запропонували внести на вчену раду університету пропозицію про поділ кафедри філософії на кафедру загальної філософії й історії філософії.

Треба зауважити, що у ті часи факультет шукав оптимальної структурно-організаційної форми й, наприклад, проректор А.Ф. Карась висловив пропозиції про перспективи відкриття кафедри української філософії й підготовку умов для започаткування спеціальності філософія управління [47, арк. 2]. Втім, першопочатково взялися саме за відкриття кафедри історії філософії, адже попереду було ще чимало роботи. Вперше питання про поділ кафедри філософії винесли на засідання вченої ради університету 30 листопада 1994 р. Після доповіді А.І. Пашука для розгляду цього питання створили комісію у складі проректора доц. А.Ф. Карася, проф. О.І. Бобика, проф. З.Г. Ватаманюка, проф. С.А. Макаручука, проф. В.Й. Здоровеги, канд. істор. наук. Я.Й. Грицака [48, арк. 165]. На подальшому засіданні від 5 квітня 1995 р. ще раз затвердили комісію (до її складу додали ректора проф. І.О. Вакарчука, проф. Я.Й. Довгого, доц. В.Г. Синюшку й проф. А.І. Пашука) [45, арк. 22], й про результати роботи комісія відзвітувала уже 17 травня 1995 р. Було прийнято рішення доручити вченій раді розглянути питання структурних змін факультету до січня 1996 р. [46, арк. 34]. Всі робочі моменти вдалося владнати значно швидше, й уже 6 липня вийшов наказ ректора Львівського державного університету імені Івана Франка № 986 про поділ

⁵ На засіданні Вченої ради університету від 25.09.1991 р. вирішили поділити кафедру педагогіки і психології й усі організаційні питання владнати до 15.10.1991 р. [50, арк. 68].

⁶ Що цікаво, перший випуск філософського факультету у 1997 р. склали 42 осіб, з яких 17 за спеціальністю «Філософія» і 25 за спеціальністю «Психологія» [31, арк. 135–136].

⁷ Про історію філософського факультету див. також [29].

кафедри філософії, виданий на підставі ухвали вченої ради Університету від 17 травня 1995 року (протокол № 10/5). Згідно з наказом було постановлено:

«І. Поділити з 1 вересня 1995 року кафедру філософії філософського факультету на дві кафедри:

1.1. Кафедру філософії;

1.2. Кафедру історії філософії» [33, арк. 27].

Треба зауважити, що на той час кафедра філософії була однією з найбільших в університеті і складалася з 24 викладачів: завідувача, проф. А.І. Пашука, професорів Т.Я. Старченко і В.П. Лисого, доцентів Н.В. Карамішевої, В.В. Кондзьолки, А.Т. Нечипорука, Є.І. Джигіля, Є.І. Москалець, Б.Ю. Поляруша, А.Ф. Литвиненка, М.П. Альчук, І.С. Захари, І.О. Йовчак, Л.П. Мамай, М.І. Гайковського, В.П. Мельника, а також асистентів – Л.М. Сафоник, О.Ф. Макарця, І.О. Добропас, Ю.М. Вільчинського, С.В. Бовгач, В.П. Терещенка, О.В. Фешовця, А.Й. Дахнія. Напрями її діяльності охоплювали питання гносеології, онтології, діалектики, логіки, історії української і зарубіжної філософії, соціальної філософії і філософії науки. Після нетривалих дискусій прийняли рішення, що на кафедрі історії філософії читатимуть усі історико-філософські дисципліни, а також логіку. Подібна практика поєднання історико-філософських і логічних дисциплін мала уже певну традицію в Київському університеті імені Тараса Шевченка, а тому виявилася доцільною і у Львові.

Згідно з наведеним наказом після розподілу за кафедрою філософії залишалася підготовка спеціалістів за спеціалізацією «філософія» в рамках спеціальності 7.030101 «Філософія», тоді як на кафедрі історії філософії мали готувати фахівців за спеціалізацією «історія філософії» в рамках тої самої спеціальності. У результаті структурно-організаційних змін на факультеті приміщення кафедри філософії розподілили між деканатом (ауд. 302) і кафедрою історії філософії (ауд. 303). Сама ж кафедра філософії стала дислокуватися в 316 ауд. Відповідно до потреб нової спеціалізації на кафедрі історії філософії з 1 вересня перейшли семеро викладачів кафедри філософії, а саме: завідувач Андрій Іванович Пашук, доценти Володимир Володимирович Кондзьолка, Ігор Степанович Захара і Неллі Василівна Карамішева, а також асистенти – Валерій Павлович Терещенко, Світлана Володимирівна Бовгач і Андрій Йосипович Дахній [34, арк. 171–178].

II. Основні напрями наукової діяльності й здобутки кафедри історії філософії (від 1995 – дотепер)

Загалом тематика наукових досліджень викладачів кафедри охоплювала питання: 1) історії зарубіжної філософії; 2) історії української філософії; 3) логіки, які й проаналізуємо детальніше (про наукові теми, які виконували в межах робочого часу на кафедрі історії філософії, див. табл. 1).

Історія зарубіжної філософії. Для того щоб висвітлення історико-філософської проблематики було якомога послідовнішим і виваженішим, з самого початку викладачі кафедри досліджували різні філософські епохи: В.В. Кондзьолка – античність, А.І. Пашук – Середньовіччя, В.П. Терещенко – Новий час, А.Й. Дахній – новітню філософію. Це було цілком слушно, оскільки відповідало їхнім науковим зацікавленням. Так, ще 1993 р. В.В. Кондзьолка опублікував «Нариси історії античної філософії» [21]. Як знавець давньогрецької мови, автор проаналізував наявні історико-філософські першоджерела з античної філософії й дав ґрунтовну оцінку її місцю в історії. Він писав: «Одним з найбільш величних творінь у духовній скарбниці античності, безперечно, слід визнати старогрецьку філософію. Виникнувши понад дві тисячі років тому в конкретних історичних умовах стародавнього світу, вона стала першою формою теоретичного засвоєння людиною навколишньої дійсності і поклала початок історії наукового пізнання» [21, с. 3].

Таблиця 1

Наукові теми кафедри історії філософії

Терміни виконання	Назва теми, номер держреєстрації	Науковий керівник
1999–2006 (продовжена 2.12.2003)	Історія філософської думки в Україні: традиції та перспективи розвитку, 0103U006794	проф. А.І. Пашук
1999–2001	Сучасна логіка та методологія	доц. Н.В. Карамішева
01.07.2007–12.09.2010	Концептуальні засади філософської думки в Україні: історія і сучасність, 0107U007416	проф. А.І. Пашук
01.2010–12.2012	Основні проблеми становлення та розвитку української філософії, 0110U003156	проф. А.І. Пашук
01.2013–12.2015	Методологічні проблеми дослідження української філософії, 0113U000871	проф. А.І. Пашук
01.2016–12.2018	Історія української філософії в контексті європейської духовної культури, 0116U001700	проф. А.І. Пашук
01.2019–12.2021	Методологія історико-філософських досліджень, 0119U002410	доц. А.Й. Дахній

Ідеї іонійських натурфілософів, елейців, фісіологів п'ятого століття до н. е., атомістів, Сократа і представників різних сократичних шкіл, Платона і учнів його Академії чи Арістотеля з його послідовниками-перипатетиками постають у праці В.В. Кондзьолки як чітка система поглядів давніх мудреців, що дає нам змогу зануритися в глибини людського духу. Сам же автор не обмежував сферу своїх наукових зацікавлень лише давньогрецькою філософією, а й досліджував основні тенденції розвитку середньовічної філософії – від часів Александрійської школи й до пізньої схоластики Й.Д. Скотта і В. Оккама, а також містики М. Екгарта [20]; окремо вивчав філософські ідеї останнього римлянина Северина Боеція [див.: 22], цікавився, чим загалом є філософія з погляду її історії [24] й у її духовно-інтелектуальному просторі [23].

Масштабним виданням з історії середньовічної філософії є підручник «Нариси з історії філософії Середніх віків» А.І. Пашука [40]. У ньому автор підсумував свій багаторічний виклад курсу середньовічної філософії для студентів філософського факультету. Дослідження розпочато з вивчення раннього періоду розвитку християнства, особливо увагу приділено творчості апологетів, Кападокійських отців, Св. Августина, арабській філософії в Багдадській і Кордовській школах, візантійській і західноєвропейській схоластичній, а також аналізу гуманістичних і натурфілософських ідей епохи Відродження, містицизму і реформації. У праці не лише проаналізовано історію філософії, а й продемонстровано, як та взаємопов'язана з тогочасною культурою, наукою, суспільно-політичним життям. Власну дослідницьку позицію А.І. Пашук пояснив і обґрунтував у такий спосіб: «Звісно, середньовічна філософія органічно пов'язується з релігійною проблематикою, проте як така полягає в чомусь окремому, відмінному, самодостатньому... Слід відзначити, що середньовічна філософія, йдучи загалом у руслі теоцентризму, не забувала про антропоцентризм в умовах земного життя людини, що особливо знайшло свій широкий вияв у добу Відродження. Середньовічна філософія успадкувала духовний доробок греко-римської філософії, створила нові цінності у світлі потреб людини з погляду її духовно-релігійного існування, підготувала ґрунт для подальшого розвитку філософії в епоху Нового часу» [40, с. 639]. Зрештою, й сьогодні ідеї філософії Середніх віків привертають увагу дослідників й інспірують наукові пошуки.

Так, А.Й. Дахній, досліджуючи історію західної філософії, продемонстрував, що неотомізм поряд із позитивізмом й екзистенціалізмом є однією з трьох потужних філософських течій, через призму яких можна репрезентувати сучасну філософію. Щоб реалізувати це завдання, він, як і А.І. Пашук, а ще раніше А.С. Брагінець, також обрав жанр нарисів філософії, який дає змогу в авторський спосіб розставляти дослідницькі акценти, маючи намір охопити у процесі аналізу велику кількість філософських ідей, концепцій і напрямів певної епохи. Концептуальний підхід А.Й. Дахнія, викладений у навчальному посібнику «Нариси історії західної філософії XIX–XX ст.» [5], полягає у тому, щоб зосереджуватися не стільки на школах чи напрямках, які попросту не існують самі по собі, скільки на окремих постатях. Звісно, найбільш репрезентативних постатях найбільш репрезентативних напрямів. Зокрема, в книзі йдеться про позитивіста О. Конта, представника другої хвилі позитивізму Е. Маха, логічних позитивістів М. Шліка і Р. Карнапа, мислителів-аналітиків Б. Рассела і Л. Вітгенштайна, критичного раціоналіста К. Поппера; передекзистенціаліста С. К'єркегора, екзистенціалістів К. Ясперса, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра; неотомістів Ж. Марітена й Е. Жільсона. Автору вдається не лише детально дослідити їхні філософські погляди, а й простежити, як ті чи інші події в житті мислителя згодом впливали на сутність його філософської концепції. Загалом головними тенденціями західної філософії А.Й. Дахній називає: 1) радикалізацію антропоцентризму; 2) дивовижну строкатість, мозаїчність і різноплановість позицій; 3) зникнення важливих течій і шкіл й появу «синтетичних» спроб поєднання в межах однієї концепції різних філософських ідей, засвоєних на рівні мотивів, окремих підходів чи аспектів [5, с. 5]. Окремо він звертає увагу й на те, що позитивістський напрям у західному мисленні суттєво споріднений з логіко-лінгвістичним і природничо-науковим підходами; екзистенціалістський – з літературою, мистецтвом і гуманітарною культурою загалом; а неотомістський – з релігією (християнством). Їхніми найпоказовішими моментами були лінгвістичний (для позитивістсько-аналітичної лінії) й антропологічний (в екзистенціалізмі й неотомізмі) повороти.

Власне ідеї екзистенціалізму ще ґрунтовніше А.Й. Дахній дослідив у монографії, присвяченій творчості М. Гайдеггера [4]. Виявляючи генезу і сутність філософії цього мислителя, автор писав: «... філософія Гайдеггера була вельми самотнім відгуком на духовні проблеми його власної драматичної епохи (передовсім першої половини XX століття в Європі загалом і Німеччині зокрема), інспірувалася й іншими інтелектуальними впливами (вже згадувані феноменологія, «філософія життя», а також герменевтична духовна традиція), проте не могла не зважати на здобутки екзистенційного мислення, як воно склалося в попередні, причому подекуди вельми віддалені часи» [4, с. 8]. Таким чином, автор простежує специфіку екзистенційної думки, починаючи з часів Св. Августина, Б. Паскаля, С. К'єркегора, віднаходить її мотиви в українській духовній культурі – у С. Сковороди, Т. Шевченка, В. Стуса, й у такий спосіб доводить історичну тяглість філософської традиції.

Разом із дослідженнями континентальної філософії на кафедрі важливе місце сьогодні приділено й вивченню аналітичної філософії. Так, у монографії А.С. Синиці «Сучасна аналітична філософія: від прагматики мови до концептуалізації свідомості» (2017) [55] з'ясовано специфіку аналітичного філософування на сучасному етапі розвитку філософської думки, зумовленому прагматичним і когнітивним поворотами в аналітичних дослідженнях. Особливу увагу звернуто на дискусії щодо понять смислу і значення, референції, істини, а також характерні для аналітичної філософії свідомості і філософії штучного інтелекту як її ключового напрямку – питання *mind-body problem*, а також інтенціональності, квалія, розуміння, самості, штучної особистості тощо. Різноманіття філософських концепцій і підходів до вирішення питань сучасного аналітико-філософського дискурсу дало змогу визначити аналітичну філософію на підставі плюралістичного

підходу як: «а) *ніствітгенинтайніанську філософію*; <...> б) *постлінгвістичну філософію*; <...> в) *неформалістсько-аналітичну філософію*; <...> г) *прагматико-когнітивну філософію*» [55, с. 13–14]. До того ж в історико-філософській площині простежено, як поступово в аналітичній філософії відбувся перехід від вивчення прагматики мови до концептуального дослідження її передумови – свідомості.

Зрештою, цілісний виклад історії філософії наведений у працях І.С. Захари «Лекції з історії філософії» (1997) [9] й У.В. Хамар «Історія філософії: курс лекцій» (2008) [57]. Наголошуючи на важливості історії філософії в контексті філософських знань, І.С. Захара писав: «...філософія, розвиваючись, не може не звиряти свого поступу зі своєю історією. Тому не випадково історія філософії постає невіддільною складовою частиною самої філософської теорії. Сформульовані в ході історичного розвитку філософії ідеї зберігають свою актуальність і для теперішності, і для будуччини. Такі філософські ідеї є вічними, і кожне нове покоління повертається до них, черпаючи там своє натхнення для дальшого розвитку цієї форми суспільної свідомості» [9, с. 7]. Філософський світогляд відмінний від міфологічного чи релігійного й перебуває у тісному взаємозв'язку з науковим, при тому формує основу духовної культури взагалі, і її важко уявити без історії філософії. Філософська культура народів Далекого та Близького Сходу, античних, середньовічних, ренесансних, новочасних чи сучасних мислителів (як зорієнтованих на науку, літературу чи мистецтво, так і на релігію), яких аналізує І.З. Захара, лише доводять цінність їхніх ідей і для сьогодення.

У.В. Хамар своє дослідження розпочала із з'ясування того, як співвідносяться між собою історія філософії і філософія. Взаємозалежність між ними вона означила так: «Ключем до розуміння філософії є її історія. Без знання історії філософії неможливо зрозуміти сучасні філософські ідеї, дослідження і праці... Водночас неможливо глибоко зрозуміти історію філософії без попереднього з'ясування питання, що таке філософія» [57, с. 4–5]. І якщо філософія виявляється спрямованою на осмислення людиною головних питань свого існування, визначення ставлення людини до світу, що фіксують у відповідних філософських системах, то історія філософії покликана насамперед з'ясувати особливості їхнього становлення і розвитку. З-поміж них У.В. Хамар виокремила філософські системи від часів Стародавнього світу й до посткласичної європейської філософії XIX ст. Щоб краще зануритися у глибини філософської думки, У.В. Хамар у співавторстві з В.В. Кондзьолкою видала працю «Світ філософії» (2008) [58], що містить витяги з першоджерел філософських творів Платона, Арістотеля, Тита Лукреція Кара, Аврелія Августина, Северина Боеція, Томаса Мора, Рене Декарта, Григорія Сковороди та Івана Франка. Таким чином, і українські мислителі посіли достойне місце у колі визнаних давніх філософів інших народів.

Історія української філософії. Активні дослідження з історії української філософії проводили А.І. Пашук й І.С. Захара. Перший з них – А. І. Пашук – розвинув філософсько-франкознавчі студії свого вчителя А. С. Брагінця і доклав чимало зусиль для того, щоб творчий геній Івана Франка посів вагоме місце в історії українського націотворення й поступу духовної культури. Другий – І.С. Захара – став одним з впливових дослідників філософії Києво-Могилянської академії й чимало посприяв тому, щоб її ідеї стали відомими широкому загалу.

Своєрідним підсумком багаторічних франкознавчих студій А.І. Пашука став вихід монографії «Філософський світогляд Івана Франка» (Львів, 2007). У цій праці автор детально дослідив ідеї філософської антропології у творчості Каменяря, його тлумачення історії і суспільного розвитку, соціальних прав, критики соціалізму, плекання української національної ідеї як невіддільного елемента визвольної боротьби українського народу;

погляди на релігію тощо. Віднаходячи першопринцип франкової філософської думки, А.І. Пашук писав: «У творчості І. Франка важливе місце займає проблема історії та суспільного розвитку, яку він трактує фактично з позиції антропології... [І. Франко] аналізує суспільне життя та історію як вияв та реалізацію діяльності людини, суспільних верств, народу, людства <...> Людина виступає як визначальний та основоположний чинник, як стрижень, навколо якого розгортається історія у своєму нестримному розвитку та суспільний прогрес» [42, с. 38]. Прагнення людини задовольнити свої фізичні і духовні потреби спричиняє соціально-економічні, політичні та духовні перетворення в суспільстві, які, відповідно, стають антропологічно детерміновані та вмотивовані.

Ідея досягнення національної й державницької самостійності стає однією з таких духовних потреб суспільства. Каменяр доклав чимало зусиль, щоб обґрунтувати цю ідею й наблизити час її реалізації. «Отже, І. Франко й виступив не лише як захисник і речник долі українського народу, але й як пророчий возвіститель великої ідеї творіння української нації, що цілком і своєчасно відповідало вимогам актуальної перспективи визвольної боротьби поневоленого народу», – підсумував А.І. Пашук [42, с. 196]. Самостійність нації є її природним станом, а визначальним чинником націотворення є українська мова. Розуміння цієї істини є необхідною умовою поступу українства. Йй дуже часто перешкодами на його шляху ставали різного роду суспільно-політичні вчення на кшталт марксизму і соціал-демократизму. Франкове ставлення до них А.І. Пашук проаналізував у монографії «І. Франко про марксизм і соціал-демократизм» (2013) [43], в якій чітко продемонстровано, що з самих початків свого виникнення ці ідеології були неприйнятними для розвитку українського суспільства в соціально-економічній, політичній та національній площинах.

А от дослідження історичних витоків вітчизняної духовної культури здійснив І.С. Захара. Його найбільшою заслугою у науковому плані є переклади з латинської мови творчої спадщини професора Києво-Могилянської академії Стефана Яворського. Завдяки його перекладацькому хисту твори цього могилянця стали відомими не лише пересічному читачу, не байдужому до долі історії української філософії і духовної культури, а й взагалі науковцям, адже існували здебільшого в рукописних списках і потрібні було докласти величезних зусиль, щоб їх коректно розшифрувати й, зрештою, перекласти українською мовою. Свій задум він почав реалізовувати ще працюючи в Інституті українознавства АНУ, коли 1992 року опублікував перший том тритомного видання, що вмістив його Велику і Малу логіку. Другий том – із природничо-науковими розділами філософського курсу Стефана Яворського, з'явився 2018 р. [див.: 56].

У період між ними з'явилися дві інші наукові розвідки – монографія «Академічна філософія України (XVII – I пол. XVIII)» (2000) [8], присвячена становленню й утвердженню професійної філософії в Україні, й навчальний посібник «Українська філософія» (2014), в якому наведено зважений погляд на історію вітчизняної філософії й продемонстровано, що вона є невіддільною частиною європейської культури. Методологічний підхід, застосований І. Захарою, є доволі виваженим, оскільки, починаючи з досліджень Києво-Могилянських курсів, він не лише викладає суть питання, а й звертає увагу на різні критичні, дискусійні моменти. Зокрема, автору важливо показати, що в курсах Академії наявна антисхоластична інтерпретація логічної проблематики [8, с. 136], а не її буквальна рецепція; що С. Яворський не погоджувався щодо онтологічного статусу універсалій як сутностей, які існують ще до одиничних речей [8, с. 139]; що І. Кроковський наголошував на важливості практичного складника будь-якої науки, а не просто на культивуванні споглядальної науки [8, с. 143]; що Ф. Прокопович волів пояснювати чуда в Біблії на основі законів природи, й закликав те, що не може бути пояснене ними, – не сприймати буквально [8, с. 207]. Зрештою, в «Українській філософії» питання самотутності нашої

світоглядної думки досліджено значно ширше й продемонстровано, що рецепція західних чи східних (візантійських) культурних впливів відбувалася в переосмисленій формі й з часом все більше враховувала українську суспільно-політичну й духовно-культурну дійсність. А це доводить, що коректне розуміння філософської теорії вимагає знання її історії. У зв'язку з цим І. Захара робить слушний висновок, що: «Цілком очевидно, що який би напрям філософії не обрав дослідник, він обов'язково повинен враховувати історію філософії взагалі і Вітчизняної зокрема. Адже в історії української філософії, та, мабуть, не тільки української, наявними є такі ідеї, факти, розвиток яких на сучасному етапі приніс би велику користь для висвітлення істини і правди» [10, с. 342]. Звісно, спершу ще потрібно зрозуміти, якою була та автентична історія української філософії, задля чого й аналізувати першоджерела, як і робив дослідник.

Логіка. Викладання логіки на кафедрі на початках забезпечували Н.В. Карамішева, С.В. Бовтач і В.П. Терещенко, а також І.З. Дуцяк. Курс логіки як нормативний у різні роки читали для студентів більшості соціогуманітарних спеціальностей з філософського, юридичного, історичного, філологічного, географічного факультетів, а також факультетів журналістики, міжнародних відносин, іноземних мов, в Інституті післядипломної освіти; як вибірковий курс логіку ще читали на факультетах культури і мистецтв, хімічному, електроніки. А от у наукових дослідженнях основний акцент зробили на різного роду філософських, юридичних і теоретико-методологічних (математичних) аспектах застосування логіки, зважаючи на затребуваність цієї дисципліни в межах відповідних галузей знання. Так, ще в 1996 р. Н.В. Карамішева і С.В. Бовтач одними з перших за часів незалежності опублікували навчальний посібник з логіки українською мовою [12]. Основні теоретичні питання, які були порушені у ньому, стосувалися предмету науки логіки, її історії і різних типів логік, основних форм мислення і законів логіки, доведення і спростування, логічних основ ведення суперечок, парадоксів і логіки формування та розвитку нового знання в науці. Теоретичний матеріал було доповнено у наступному році виданням для потреб студентів гуманітарних факультетів і педагогічних інститутів «Збірника логічних завдань» [11], в якому вміщено практичні завдання з курсу сучасної формальної логіки.

Через п'ять років Н.В. Карамішева опублікувала працю «Логіка. Пізнання. Евристика» [16], в якій досліджено низку оригінальних питань застосування логіки, зокрема, здійснено металогічний аналіз мови науки логіки, виявлено специфіку паралогізмів, софізмів і парадоксів; вивчено специфіку практичної логіки; з'ясовано особливості логіки соціальних комунікацій, розглянуто знання як об'єкт логічного аналізу, визначено співвідношення понять логіки й евристики (й особливості застосування останньої в філософії, юриспруденції, казках), а також запропоновано евристичну модель мислення, спрямованого на пошук і розв'язання задач, і евристичну модель формування нового знання в сучасній науці. Множину розглянутих питань Н.В. Карамішева доповнила у праці «Логіка (теоретична і прикладна)» (2011) [17] питаннями логіки існування, логіки науки, дискурсу як об'єкту логічного аналізу тощо. Така багатогранність логічних досліджень зумовлює й відповідне розуміння предмету науки логіки, який визначено у такий спосіб: «Логіка – це наука про універсальні форми та закони раціонального мислення, способи і види міркувань, умови досягнення їх істинності й побудови формальних (знаково-символічних) моделей цих міркувань» [17, с. 16].

Універсальність логічних знань можна чітко простежити на прикладі практичного застосування логіки в царині юриспруденції. Так, у праці «Логіка: підручник для студентів юридичних факультетів вищих навчальних закладів»⁸ (1998) [15] Н.В. Карамішева продемонструвала, як теоретико-методологічні знання з класичної та неklasичних логік

⁸ Із перевиданням «Логіка: підручник для студентів-правників» (2000) [14].

можна застосувати у правовій діяльності, зокрема в таких конкретних проблемних випадках, як ситуації пошуку, допиту, суперечки, побудови версій, вибору і прийняття рішення, парадоксів у правовій діяльності, застосування правової норми тощо. Окремо у посібнику звернуто увагу й на питання особливостей мислення юриста, мови права, класифікацій у юриспруденції, нормативних висловлювань, співвідношення понять логічного і юридичного (нормативного) закону, єдності дедукції та індукції у правовому мисленні, нормативного характеру дій, логічних основ юридичної теорії доказування. Для поглиблення студентами-юристами знань з логічної теорії в контексті їхнього застосування у царині юриспруденції Н.В. Карамішева опублікувала працю «Логіка і правознавство» (2012) [13], в якій особливу увагу привертають питання логічного аналізу нормативно-правових актів, системи правових норм як підстави виконання практичних дій суб'єктами правовідносин, доказування у процесі судових дебатів; логіки визнання суб'єкта злочину в ситуації допиту, зокрема, особливості побудови формальної моделі процесу допитування засобами мови логіки висловлювань.

Теоретико-методологічні засади логіки із застосуванням математичного інструментарію (алгебри Буля) досліджував І.З. Дуцяк, який у 1996–2004 рр. працював доцентом кафедри. Його багаторічні результати досліджень з логіки, розвинуті ще в роки праці у Фізико-механічному інституті НАНУ у Львові (1981–1994) й апробовані в межах Львівського товариства логіків, одним з ініціаторів створення якого він був, викладені у книгах «Логіка» (1996) [6] і «Теоретичні засади логіки» (2002) [7]. В першій з них автор запропонував таке визначення: «Логіка – це наука про види знаків-символів за їх функціями в процесі фіксування знань, про структуру виразів, у яких фіксуються знання та закони зміни цих виразів» [6, с. 8]. Таке розуміння логіки зумовлює потребу в тому, щоб не лише продемонструвати з позицій математики, як відбувається процес виведення знань, виражених у символічній формі, – важливими постають і лінгво-філософські аспекти побудови формальних систем, структура виразів яких має якомога точніше відтворювати структуру думок.

Розвиваючи цю ідею у монографії «Теоретичні засади логіки», І.З. Дуцяк представив власну типологію висловів (загальних, часткових кількісно невизначених) й проаналізував, як відбувається процес виведення знань (практичних міркувань, оформлених у висловах природної мови) на підставі знання законів булевої алгебри. У запропонованій ним формально-логічній системі, в якій формули булевої алгебри проінтерпретовані як відображення відношень між класами, а не як операції над ними, розвинуто ідеї традиційної логіки засобами логіки математичної. Для цього автору у нагоді стали діаграми Ейлера, Венна, Вейча-Карно. Спроби формалізації Аристотелевої силогістики засобами логіки предикатів продемонстрували низку зауважень до системи Стагірита, з-поміж яких І.З. Дуцяк називає відсутність правил виведення для силогізмів, в яких засновки є одиничними висловлюваннями; неможливість зробити висновок із засновків, предикатами яких є відношення, чи із засновків, в яких використовують негативні терміни; проблема необґрунтованості висновку в силогізмі через потребу в обґрунтуванні істинності загального засновку; критика вірогідності отримання нового знання, адже традиційна логіка (зрештою як і сучасна символічна логіка) лише оприявнює неявно задані знання; неквантифікованість предикатів висловів, що суттєво обмежує виражальні засоби силогістики й не дає змоги отримати логічно необхідний висновок із двох часткових засновків [7, с. 79–81]. І.З. Дуцяк демонструє, як, формалізуючи традиційну логіку, можна вирішити подібного роду неточності. Його теоретичні напрацювання наглядно демонструють можливість створення систем штучного інтелекту, які б могли опрацювати великі обсяги знань, зафіксовані у знаках.

Загалом сьогодні викладачі кафедри історії філософії – завідувач кафедри, д-р філос. наук А.Й. Дахній, професори – д-р філос. наук А.С. Синиця, д-р філос. наук М.А. Скринник, доцент, канд. філос. наук У.В. Хамар, асистенти канд. філос. наук Ю.В. Ковальчук, С.В. Бовгач, В.П. Терещенко – продовжують досліджувати ключові питання історії зарубіжної й української філософії, а також логіки. На кафедрі намітилися уже певні традиції, пов’язані з підготовкою і передачею набутих знань молодшим науковцям (див. рис. 1, табл. 2). Звісно, нові виклики, які продиктовані часом, ставлять перед українською наукою і освітою нові завдання і пріоритети діяльності. Тому особливий акцент у науковій діяльності кафедри сьогодні зроблено на питаннях: 1) перекладу праць сучасних західних авторів і формуванні української філософської термінології; 2) опрацювання великої кількості філософських першоджерел (новітніх і класичних), що завдяки демократичним процесам й інформаційним технологіям лише тепер стають доступними для дослідників; 3) популяризації історико-філософських ідей у публічному просторі; 4) інтенсифікації співпраці з зарубіжними й вітчизняними науково-філософськими осередками; 5) переосмислення ролі і місця історії української філософії як самобутнього інтелектуального феномену в загальносвітовій духовній культурі. Завдяки цим факторам зміст філософських курсів викладачів кафедри набуває нових смислів, стає актуальним і затребуваним відповідно до теоретико-методологічних вимог сучасної історико-філософської думки.

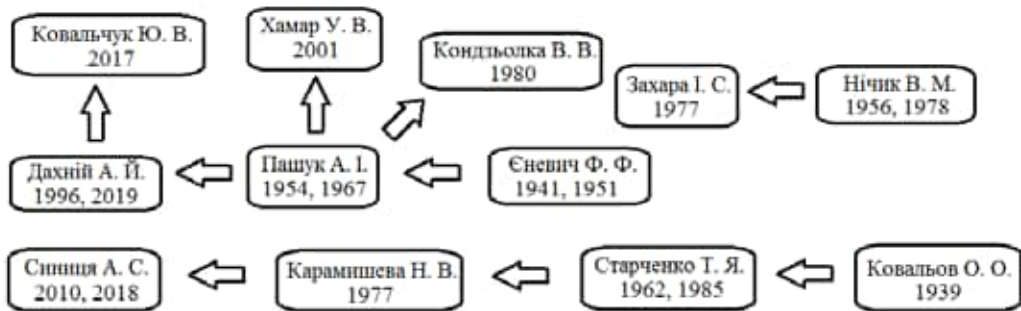


Рис. 1. Наукова генеалогія викладачів кафедри історії філософії

Пояснення: у рисунку наведено відомості про наукових керівників працівників кафедри і роки захисту кандидатських (і докторських) дисертацій

Таблиця 2

Список аспірантів кафедри історії філософії, які успішно захистили дисертацію

Рік вступу	Прізвище, ім'я, по батькові	Науковий керівник	Тема дисертації, рік присвоєння наукового ступеня
1995	Кудрик Ліліана Григорівна	проф. А.І. Пашук	Філософія як цілісне світосприйняття в концепції П. Юркевича, 1999
1996	Литвин Тарас Михайлович	доц. І.С. Захара	Рационалізм та ірраціоналізм української філософії доби бароко, 2008
1997	Наконечний Андрій Романович	проф. А.І. Пашук	Національна ідея як інтегративний чинник у суспільно-духовному житті України (друга половина ХІХ – перша половина ХХ ст.), 2001
	Саночка Наталія Ярополківна	доц. В.В. Кондзьолка	Феномен творчості: трансформація смислових вимірів у європейській історико-філософській традиції, 2011

Закінчення таблиці 1

Рік вступу	Прізвище, ім'я, по батькові	Науковий керівник	Тема дисертації, рік присвоєння наукового ступеня
1998	Городецька Наталя Любомирівна	проф. А.І. Пашук	«Ареопагітики» та їх вплив на формування та розвиток філософської думки України (XI–XVII ст.), 2004
1999	Паньків Олеся Василівна	доц. В.В. Кондзьолка	Формування онтологічної та гносеологічної проблематики у досократівській філософії, 2005
	Логвиненко Вікторія Михайлівна	проф. А.І. Пашук	Полемічна література як чинник становлення національно-релігійної свідомості українського народу, 2005
	Малинівська Оксана Степанівна	доц. І.С. Захара	Проблеми соціальної філософії у творчості Жака Марітена, 2004
2001	Шикуча Олександра Петрівна	доц. І.С. Захара	Екзистенційний вимір духовності людини у творчості Григорія Сковороди, 2005
2002	Рабінович Олександр Романович	доц. В.В. Кондзьолка	Ідея виховання та її теоретичне обґрунтування в античній філософії, 2009
2003	Поцюрко Олег Юрійович	доц. В.В. Кондзьолка	Основоположні принципи філософії історії у творчості Августина Блаженного, 2008
	Курило Василь Богданович	проф. А. І. Пашук	Духовна спадщина Василя Липківського та її роль у розвитку філософсько-етичної думки в Україні у 20-30 роках ХХ століття, 2008
	Онищук Оксана Василівна	доц. А.Й. Дахній	Концепція людської екзистенції Сьорена К'єркегора, 2008
2004	Котовська Ольга Петрівна	доц. І.С. Захара	Діалог як метод пошуку істини в українській філософській традиції, 2008
	Гнатишак Галина Тарасівна	доц. А.Й. Дахній	Проблема комунікативного виміру буття людини у німецькій філософії ХХ століття, 2008
2005	Салига Ірина Олександрівна	проф. А.І. Пашук	Іван Франко про духовність як субстанційний чинник формування національної ідентичності українського народу, 2012
2007	Синиця Андрій Степанович	доц. Н.В. Карамішева	Логіко-семантичні концепції мови в аналітичній філософії, 2010
2008	Закала Марія Михайлівна	проф. А.І. Пашук	Свобода як антропологічна проблема у філософії Григорія Сковороди, 2012
2009	Вербова Роксолана Миколаївна	проф. В.В. Кондзьолка	Ідеї персоналізму в українській філософії, 2013
2010	Луц Уляна Ігорівна	доц. А.Й. Дахній	Феномен секуляризації у західній філософській традиції ХХ – початку ХХІ століть, 2014
2013	Ковальчук Юлія Василівна	доц. А.Й. Дахній	Феномен любові у європейській філософії ХІХ–ХХ століть: онтологічно-екзистенційний вимір, 2017
2014	Добжинські Адам Анджей (заочно)	доц. А.Й. Дахній	Атрибутика зла в історико-філософській та релігійно-філософській європейській традиції: релігійний аспект, 2018

Звісно, пропонуване дослідження засвідчило, що історико-філософські дослідження в Університеті мають тривалу традицію, яка сягає часів єзуїтської системи освіти, опертої на вивчення творчого спадку Арістотеля. Фактично, лише наприкінці XVIII – на початку XIX ст. інтерес до його ідей в Університеті поступово витіснили зацікавленням у вивченні німецької філософії (зокрема ідеалізму І. Канта). В другій половині XIX ст. все більшої популярності набули ідеї британського позитивізму, а в першій половині XX ст. – здобули визнання й чимало прихильників аналітико-філософських поглядів польського мислителя К. Твардовського, вихідця зі школи Ф. Brentano. Лише в середині XX ст. науковці у Львівському університеті стали вивчати філософську спадщину українських мислителів, зокрема творчість І. Франка. Із здобуттям Україною незалежності й утворенням в Університеті кафедри історії філософії процес історико-філософських пошуків нарешті було організаційно завершено, після чого тривалу й клопітку працю із утвердження історико-філософських, логічних, соціально-політичних ідей української філософії в європейському й загальносвітовому інтелектуальному дискурсі було продовжено уже на новому науково-методологічному рівні.

Список використаної літератури

1. Брагінець Андрій Степанович. *Архів Львівського університету* (далі – АЛУ), ф. Р-119, оп. 1, спр. 7568.
2. Брагінець А.С. Нариси історії філософії (домарксівський період). Львів : Вид-во Львів. ун-ту, 1967. 268 с.
3. Брагінець А.С. Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка : монографія. Львів : Книжково-журнальне вид-во, 1956. 410 с.
4. Дахній А.Й. Мартін Гайдеггер та екзистенційна філософія : монографія. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2018. 248 с.
5. Дахній А.Й. Нариси історії західної філософії XIX–XX ст. : навч. посібник. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2015. 488 с.
6. Дуцяк І.З. Логіка : навч. посібник. Львів : Просвіта, 1996. 128 с.
7. Дуцяк І.З. Теоретичні засади логіки : монографія. Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка ; Палітра друку, 2002. 335 с.
8. Захара І.С. Академічна філософія України (XVII – I пол. XVIII ст.). Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2000. 240 с.
9. Захара І.С. Лекції з історії філософії : навч. посібник. Львів : Вид-во ЛБА, 1997. 398 с.
10. Захара І.С. Українська філософія : навч. посібник. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2014. 354 с.
11. Карамишева Н.В., Бовтач С.В. Збірник логічних завдань. Львів : Каменярь, 1997. 109 с.
12. Карамишева Н.В., Бовтач С.В. Логіка: курс лекцій для студентів гуманітарних факультетів університетів. Львів : Вид-во Львівського ун-ту, 1996. 193 с.
13. Карамишева Н.В. Логіка і правознавство (теоретичні питання і практичні завдання) : навч. посібник для студентів-юристів. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. 120 с.
14. Карамишева Н.В. Логіка: підручник для студентів-правників. Львів : Паіс, 2000. 252 с.
15. Карамишева Н.В. Логіка : підручник для студентів юридичних факультетів вищих навчальних закладів. Львів : Стрім, 1998. 246 с.
16. Карамишева Н.В. Логіка. Пізнання. Евристика : навч. посібник. Львів : Астролябія, 2002. 352 с.
17. Карамишева Н.В. Логіка (теоретична і прикладна) : навч. посібник. Київ : Знання, 2011. 455 с.
18. Качмар В., Тарнавський Р. Філософський факультет Львівського університету в австрійський період (від відновлення до утраквізації навчального закладу). *Краєзнавство*. 2013. № 1. С. 81–90.

19. Ковтун Х., Синиця А. Андрій Брагінець – перший декан історичного факультету Львівського університету. *Вісник Львівського університету. Серія історична*. 2014. Вип. 50. С. 183–205.
20. Кондзьолка В.В. Історія середньовічної філософії : навч. посібник. Львів : Світ, 2001. 320 с.
21. Кондзьолка В.В. Нариси історії античної філософії. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 1993. 260 с.
22. Кондзьолка В.В. «Останній римлянин» Северин Боецій. В кн.: *Северин Боецій. Розрада від філософії* / пер. з латин. А. Содомори. Львів : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. С. 19–42.
23. Кондзьолка В.В. Філософія і її духовно-інтелектуальний простір. Чернівці : Букрек, 2004. 104 с.
24. Кондзьолка В.В. Філософія і її історія. Львів : [б.в.], 1996. 168 с.
25. Кравчук І.В. Петро Лодій, «Настанови логіки». *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. 2007. Вип. 84–86. С. 42–45.
26. Кравчук І.В. Петро Лодій як представник української академічної філософії : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / КНУ ім. Т. Шевченка. Київ, 2008. 174 с.
27. Липинський М. *Державний архів Львівської області* (далі – ДАЛО), ф. 26, оп. 5, спр. 1110.
28. Лодій Петро. Логічні настанови... : Підручник / переклад на сучасну укр. мову Кирика Д.П., упорядкування Кирика Д.П. та Сініциної А.В. Львів – Івано-Франківськ, 2010. 380 с.
29. Мельник В., Синиця А. Дорога завдовжки в століття... Історія філософського факультету Львівського університету. *Каменяр*. 2011 р. № 1. С. 3.
30. Мірчук І. Петро Лодій та його переклад “Elementa Philosophiae” Баумайстера. *Філософська і соціологічна думка*. 1993. №4. С. 106–125.
31. Наказ ректора Львівського державного університету імені Івана Франка № Р-368 від 20 червня 1997 р. «В студентських справах денного навчання філософського факультету». *АЛУ*, ф. Р-119. Арк. 134–136.
32. Наказ ректора Львівського держуніверситету імені Івана Франка № 151 від 11 лютого 1992 р. «Про організацію в університеті філософського факультету». *АЛУ*, ф. Р-119. Арк. 105.
33. Наказ ректора Львівського державного університету імені Івана Франка № 986 від 06.07.1995. *АЛУ*, ф. Р-119, спр. № 01–03 Н. Арк. 27.
34. Наказ по Львівському державному університету імені Івана Франка в справах професорсько-викладацького складу № 1543 від 22.09.1995 р. *АЛУ*, ф. Р-119, спр. № 01–03 Н. Арк. 171.
35. Олексюк М. М. Суспільно-політичні і філософські погляди Лесі Українки: дис. ... канд. філос. наук / Львів. держ. ун-т імені Івана Франка. Львів, 1954. 361 с.
36. Олексюк М.М. Філософсько-атеїстичні погляди С. Тудора (С.Й. Олексюка) : монографія. Львів : Вид-во Львівського університету, 1962. 306 с.
37. Охорович Ю. *ДАЛО*, ф. 26, оп. 5, спр. 1439.
38. Пархоменко М.М. Іван Франко студент Львівського університету. Львів: Видавництво Львівського університету, 1956. Зб. 5. С. 181–190.
39. Пашук А.І. Іван Вишенський – мислитель і борець : монографія. Львів : Світ, 1990. 176 с.
40. Пашук А.І. Нариси з історії філософії Середніх віків : підручник. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2007. 648 с.
41. Пашук А.І. Соціологічні і суспільно-політичні погляди С.А. Подолинського : монографія. Львів : Вид-во Львівського університету, 1965. 219 с.

42. Пашук А.І. Філософський світогляд Івана Франка : монографія. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2007. 432 с.
43. Пашук А.І. І. Франко про марксизм і соціал-демократизм : монографія. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2013. 176 с.
44. Протокол № 9/7 засідання Вченої ради університету від 3 липня 1991 р. *АЛУ*, ф. Р-119, Протоколи засідання Вченої ради 30 січня 1991 – 30 грудня 1992. Арк. 48–52.
45. Протокол № 9/4 засідання вченої Ради Львівського державного університету імені Івана Франка від 5 квітня 1995 р. *АЛУ*, ф. Р-119, Протоколи засідань Вченої ради Львівського державного університету імені Івана Франка. 1995 рік. Арк. 14–24.
46. Протокол № 10/5 засідання вченої Ради Львівського державного університету імені Івана Франка від 17 травня 1995 р. *АЛУ*, ф. Р-119, Протоколи засідань Вченої ради Львівського державного університету імені Івана Франка. 1995 рік. Арк. 25–35.
47. Протокол № 1/6 засідання Вченої ради філософського факультету від 2 червня 1994 року. *АЛУ*, ф. Р-119, Протоколи засідань Вченої ради філософського факультету з № 1/6 від 02.06.1994 р. до 21/2 від 30.06.1999 р. Арк. 1–3.
48. Протокол № 5/11 засідання Вченої ради Львівського державного університету імені Івана Франка від 30 листопада 1994 р. *АЛУ*, ф-119, Протоколи засідань Вченої ради 27 січня 1993 – 28 грудня 1994. Арк. 149–169.
49. Протокол № 5/11 засідання Вченої ради університету від 27 листопада 1991 р. *АЛУ*, ф. Р-119, Протоколи засідання Вченої ради 30 січня 1991 – 30 грудня 1992. Арк. 85–101.
50. Протокол № 3/9 засідання Вченої ради університету від 25 вересня 1991 р. *АЛУ*, ф. Р-119, Протоколи засідання Вченої ради 30 січня 1991 – 30 грудня 1992. Арк. 63–73.
51. Рациборський О. *ДАЛО*, ф. 26, оп. 5, спр. 1602.
52. Синиця А.С. Історія викладання філософії у Львівському університеті (XVII – перша половина ХХ ст.). *Соціогуманітарні проблеми людини*. 2012. № 6. С. 68–82.
53. Синиця А.С. Історія логічних досліджень у Львівському університеті (XVII – пер. пол. ХХ ст.). *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2011. Вип. 14. С. 31–41.
54. Синиця А., Ковтун Х. Андрій Брагінець – перший декан історичного факультету Львівського університету. *Вісник Львівського університету. Серія історична*. 2014. Вип. 50 : До 75-річчя історичного факультету. С. 183–205.
55. Синиця А.С. Сучасна аналітична філософія: від прагматики мови до концептуалізації свідомості : монографія. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2017. 448 с.
56. Стефан Яворський. Філософські твори у трьох томах. Т. 1. Київ : Наукова думка, 1992. 630 с. Т. 2. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2018. 766 с.
57. Хамар У. В. Історія філософії : курс лекцій. Львів : Ініціатива, 2008. 360 с.
58. Хамар У.В., Кондзьолка В.В. Світ філософії : практикум з історії філософії для студентів ВНЗ. Львів : Ініціатива, 2008. 474 с.
59. Черкавський Е. *ДАЛО*, ф. 26, оп. 5, спр. 2059.
60. Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, sammt der Ordnung der Vorlesungen an derselben im Winter-Semester des Studien-Jahres 1850/51. Lemberg : Aus der kais. konigl. galicischen Aerial-Staats-Druckerei, 1850. 21 s.
61. Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, sammt der Ordnung der Vorlesungen an derselben im Winter-Semester des Studien-Jahres 1855/56. Lemberg : Aus der kais. konigl. galicischen Aerial-Staats-Druckerei, 1855. 30 s.
62. Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, sammt der Ordnung der Vorlesungen an derselben im Winter-Semester des Studien-Jahres 1860/61. Lemberg : Aus der kais. konigl. galicischen Aerial-Staats-Druckerei, 1860. 32 s.
63. Akademische Behörden an der k. k. Universität zu Lemberg, sammt der Ordnung der Vorlesungen an derselben im Winter-Semester des Studien-Jahres 1870/71. Lemberg : Aus der kais. konigl. galicischen Aerial-Staats-Druckerei, 1870. 38 s.

64. Aristotle's *Metaphysics* : A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford : Clarendon Press, 1924. Vol. 1. CLXVI, 366 p.
65. ENCYCLOPEDIA. Львівський національний університет імені Івана Франка. У 2 т. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. Т. 1: А–К. 716 с. ; 2014. Т. 2: Л–Я. 762 с.
66. Finkel L., Starzyński S. *Historia Uniwersytetu Lwowskiego*. Lwow : Drukarnia E. Winiarza, 1894. 417 s.
67. Feder J.G.H. *Institutiones logicae et metaphysicae*. Gottingae : Dieterich, 1797. XL, 336 p.
68. Likawetz J.C. *Elementa philosophiae*. Brunae : Trassler, 1812. 95 s.
69. Ochorowicz J. *Wstęp i pogląd ogólny na filozofię pozytywną*. Warszawa : Drukarnia J. Noskowskiego, 1872. 94 s.
70. *Ratio Studiorum*. Уклад студій Товариства Ісусового. Система єзуїтської освіти / пер. Р. Паранько, А. Маслюха. Львів : Свічадо, 2008. 252 с.
71. Twardowski K. *O filozofii średniowiecznej: Wykładów sześć*. Lwów : H. Altenberg ; Warszawa : E. Wende i Sp, 1910. VIII, 138 s.

ORIGIN AND DEVELOPMENT OF HISTORICO-PHILOSOPHICAL RESEARCH AT LVIV UNIVERSITY: ON THE OCCASION OF THE 25TH ANNIVERSARY OF THE DEPARTMENT OF HISTORY OF PHILOSOPHY

Andrii Synytsia

*Ivan Franko National University of Lviv
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine
e-mail: andrii.synytsia.edu@gmail.com*

The article deals with the peculiarities of the progress of historico-philosophical researches conducted by the scientists at Lviv University since its origin. It is explained why during the Jesuit system of education the history of philosophy at the university did not give tangible results, but was somewhat intensified in the wake of the popularity of German philosophy of the late XVIII-th – early XIXth centuries and, in particular, is represented in the works of P. Lodi. However, as it was shown in the study, the first of the known individual courses on the history of philosophy was taught by M. Lipinski 170 years ago (in 1850–1851 academic year). It has been investigated what place and role were assigned by K. Twardowsky and his students to historico-philosophical thought, although it is noted that the true heyday of the history of philosophy took place thanks to A. S. Brahinetz, who significantly intensified the study of the history of Ukrainian philosophy, and in particular, the work of Ivan Franko. Particular attention is paid to the processes that preceded the creation of the Department of History of Philosophy on September 1, 1995. The main achievements of its scholars are analyzed. These achievements are divided into three directions: history of foreign and Ukrainian philosophy, as well as logic. It is noted that in the study of foreign philosophy considerable attention was paid to both ancient or medieval philosophical systems, and contemporary conceptions within both analytic and continental philosophy; studies of Ukrainian philosophy have captured the views of many thinkers (from Lviv University, Kyiv-Mohyla Academy and other educational centers) that have significantly enriched the spiritual culture of the Ukrainian people; logical investigations were devoted to the peculiarities of application of logic in the philosophical, legal, and mathematical areas. An attempt to present the scientific genealogy of the scholars of the department was made. At the same time the basic information about the scientific staff prepared at the department is given. It has been argued that thanks to the activity of the scholars of the department, the history of foreign philosophy has become more clarified and comprehended in the context of Ukrainian spiritual culture, and Ukrainian philosophical thought is more famous in the world.

Key words: history of philosophy, Lviv University, Ukrainian philosophy, Ivan Franko, logic.