

ОСМИСЛЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ОСВІТИ ТА НАУКИ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ СУЧАСНИХ НАУКОВИХ ШКІЛ В УКРАЇНІ

Скороход А. О.

студентка IV курсу

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Наукова спадщина професора Григорія Івановича Волинка посідає ключове місце у дискурсі вивчення філософії в університетській освіті України. У своїх працях, науковець трансформував підхід до вивчення філософії, запропонувавши докорінно інший, сміливий критерій, що відходив він канонів тодішніх освітніх компонентів. В умовах реформації освіти України, гостро стоїть питання про важливість ролі філософії у сучасному освітньому просторі. Напрацювання Григорія Івановича та його філософської школи містять відповіді на виклики до питань про трансформації філософської освіти в Україні, саме тому зараз як ніколи важливо ще раз проаналізувати та вникнути у ті ідеї, які подарував нам геній Григорія Волинка.

Григорій Іванович Волинка – український вчений, доктор філософських, наук, професор, академік Української академії політичних наук, заслужений діяч науки і техніки України і одна з найвизначніших фігур в історії Українського державного університету імені Михайла Драгоманова. За роки своєї діяльності в університеті, вчений досягнув не лише надзвичайного прогресу в царині філософської науки, а й став душею філософського факультету. Минуло 10 років від того як Григорій Іванович покинув світ, але тепло і любов до філософії досі живуть у стінах університету. «Широта душі Григорія Івановича робила його доступним для вихованців, а вимогливість і принциповість – завжди результативними і мобілізуючими у спілкуванні з ними... найбільший талант Григорія Івановича, як на мене, – це його вміння зберегти щирість і безпосередність сприйняття. Успішний учений і педагог – тонкий лірик і романтик», – згадує про вченого Тетяна Іванівна Андрущенко – професорка, докторка філософських наук нині Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики Українського державного університету імені Драгоманова. Саме

у ширості та любові до своєї справи створюються істино важливі не лише для науки, а й всього суспільства ідеї.

Григорій Іванович Волинка створив на базі університету наукову школу «Історична еволюція світової і вітчизняної філософії в освітньому контексті», проблематика якої широко охоплювала питання виникнення та розвиток філософії як такої, історичний розвиток філософського знання як на Батьківщині, так і в світі; гносеології, методології філософської науки тощо. Серед випускників та членів школи Григорія Івановича Волинка такі відомі постаті української освіти як: Мозгова Н.Г., Немчинов І.Г., Андрущенко Т.І. та ін.

За свого життя філософ опублікував понад 200 праць, серед яких і підручники для студентів, що і зараз вивчають царину філософії за упорядкованими знаннями професора.

«Кожна людина – у душі філософ, оскільки – хоче вона того чи ні – уявляє або мислить про речі, які містяться поза межами її безпосереднього сприйняття, за явищами навколишнього світу» – так починається підручник «Вступ до філософії» за редакцією Григорія Івановича, і, дана фраза на початку книги є показником того підходу до вивчення наукового знання, який сповідував професор: зацікавлення молоді, стимулювання до роздумів та пошуків відповідей на запитання.

Тож, вплив Григорія Івановича Волинка як на наукове філософське знання носить важливе значення не лише для університетської спільноти, а загалом – української. Ідеї, підкріплені не лише сухим інформаційним характером, а сповнені любов'ю до своєї праці, філософії, та освіти несуть для суспільства набагато більше, аніж просто інформацію, вони несуть зацікавленість, яка в свою чергу породжує роздуми, пошук відповідей на питання і зрештою ці речі і є рушійною силою науки.

Література:

1. Андрущенко В. П. У пошуках свободи. Київ : «Видавництво Людмила», 2023. 736 с.
2. Волинка Григорій Іванович Біобібліографічний покажчик. Київ : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоман., 2014. 104 с.
3. Волинка, Г. І., Гусєв, В. І., Огородник, І. В., & Федів, Ю. О. Вступ до філософії. Київ : Вища школа, 1999.
4. Русаков С. Особливості художньо-образного осмислення дійсності: культурологічно-історичний аналіз української філософської думки. *Пам'ять століть*. 2012. № 5(99).

«ЧОМУ НАВЧАТИ?» І «ЧОМУ НАВЧАТИСЯ?»: ФІЛОСОФСЬКІ СЕНСИ ВІЧНИХ ПИТАНЬ

Шульга М. А.

*доктор політичних наук, професор,
професор кафедри державного управління
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
м. Київ, Україна*

Ми звикли розглядати навчання (і знання як його результат) з погляду корисності та функціоналу. Використання – ось та ключова вимога, яка висувається до знань, критерій їхньої сучасності, міра їхньої відповідності викликам часу та вимогам модернізації суспільства. «Припустимо, я не знаю як зробити олівець, але я знаю, як користуватися ним», – своєрідно резюмує цю позицію один з героїв циклу «Чотири володарі алмаза» Джека Чалкера [1]. Але, акцентуючи увагу лише на функціональності знання та культивуючи звичку сприймати цю функціональність як межу пізнання, чи не закриваємо ми вікно можливостей не просто для майбутніх фундаментальних досліджень, але й для базової, вихідної, початково-елементарної підготовки тих, хто ці дослідження здійснюватиме, а отже, за великим рахунком, і для вклучення людини у соціум через і за допомогою пізнання, і для розвитку самого соціуму через і завдяки діяльності кожного його представника?

Будь-яка людська діяльність, у тому числі й пізнавальна, неможлива без певного порядку виконуваних людиною рухів (як фізичних, так і ментальних), необхідно-елементарних для її здійснення, тобто посильних для виконання людиною, таких, що співмірні їй. І, навпаки, сама ця співмірність людських рухів не може не формуватися під певний алгоритм відповідної діяльності. Ключове питання тут – як нам розуміти цю людську співмірність? Якщо вона стосується «природних здібностей» людини, які встановлюються унаслідок відбору і є необхідними для виконання певної роботи як деякого алгоритму дій, «системи завдань і уроків» (Фредерік Тейлор), що й диктує певний порядок і відповідний темп здійснюваних рухів, то «навчити і вивчити» означає навчити людину (забезпечити оволодіння нею вмінням) максимально використовувати ці здібності у тому обсязі, у якому вони вже є/встановлені. Якщо ж це співмірність рухів, необхідних для розміщення в них завдань створення «системи завдань і уроків», то

«навчити і вивчити» означає обов'язкове і незаперечне опанування цими рухами як елементарними (базовими) для кожної людини незалежно від її подальшої професійної спеціалізації. У першому випадку маємо завдання точного та беззаперечного (автоматичного) виконання «уроків-завдань», у другому – завдання спільного пошуку нестандартного рішення у нестандартній ситуації, оскільки вивчення навіть найпростішого закону, як пише, наприклад, Ф. Тейлор, передбачає співпрацю двох людей [2].

З огляду на це, питання про людську співмірність є питанням не тільки про сформовані (набуті), а не по факту народження існуючі чи неіснуючі (кому як пощастить) людські рухи, але й про те, чи має ця співмірність з самого початку формуватися з прицілом на розміщення в ній вузькоспеціалізованих знань і навичок, або, усе ж таки, – якихось інваріантних/базових/елементарно-необхідних знань і ментальних рухів, які і закріплюються у вигляді певних навичок (навичок аналізу, синтезу, запам'ятовування і, у цілому – пізнання), так що на їхній основі тільки і є можливою подальша професійна спеціалізація людини, знову ж таки зі своїм специфічним набором інваріантних/базових/елементарно-необхідних знань і рухів [Детальніше про це див: 3]. У руслі логіки цього питання рухаються, наприклад, і роздуми Володимира Вернадського про два підходи до формування наукового світогляду, а саме: таке формування передбачає засвоєння людиною деяких загальновизначених положень на кшталт «Земля обертається навколо Сонця», чи ж – оволодіння людиною «методами шукання, наукового ставлення до предмета» [Детальніше див: 4]. І навіть міркування Дебори Стоун про дві концепції людської безпеки, протистояння яких зумовлене тим, що «визначення безпеки в розумінні біологічних потреб зводить людей до рівня машин з обміну речовин», а от визначення безпеки через символічні виміри потреб «означає захист людської самобутності поряд із власне існуванням людини» [5, с. 77, 79].

Інакше кажучи, чи націлений процес навчання на формування у кожного здатності до пізнавальної діяльності і якщо так, то до якого обсягу, – до яких знань-постулатів (необхідно-елементарних в сенсі обов'язкових для засвоєння кожним), – і, головне, як (щоб попередити сценарій «Переказ переказу», описаний Реєм Бредбері у романі «451° по Фаренгейту»: «Переказ переказу! Витяг із переказу переказу! <...> Один стовпчик, два рядки, заголовок!» [6]) інваріантні/базові/елементарно-необхідні знання та ментальні рухи мають бути «стиснуті» у процесі оволодіння ними так, щоб здатність до пізнання була сформована. І далі, – чи існує сьогодні технічно відчутна можливість формування тих ментальних людських рухів, які можуть вмістити не просто знання того, як щось використовувати, знання користувача

і автомата-виконавця. Але й знання того, як і чому саме так влаштовано те, що використовуєш, знання причинно-наслідкових зв'язків, які тут задіяні, знання виконавця, який розуміє, як і чому щось має і може бути використане.

Чи це виконавець у розумінні того ж Ф. Тейлора? Ні, адже він вирізняється самостійністю мислення, але не в сенсі того, що самовільно йде всупереч тим чи іншим знанням-постулатам, відкидає їх як непотріб з огляду на утилітарно-практичні міркування. А у сенсі того, що за допомогою власних ментальних рухів, докладання власних інтелектуальних і, іноді, вольових зусиль осягає «стиснуті» до знань-постулатів зв'язки і закони, робить їх співмірними собі. І тому лише й може, перетворюючи «нове» знання на нові постулати, розсувати горизонти власної співмірності, а отже і горизонти практичного застосування знання цих зв'язків та законів.

Можна, звісно, заперечити, апелюючи до Макса Вебера: «...знання законів причинної зумовленості не може вважатися *метою* і виступає лише як *засіб* дослідження» [7, с. 224]. Але встановлення причинно-наслідкових зв'язків, – «знання законів причинної обумовленості», – це не природно-існуючий, а ментальний рух, який людиною набувається і який у неї ще має бути сформований. І завдяки якому «ми можемо стати і тим, що ніколи не передбачить жодна програма» [1].

Література:

1. Chalker Jack L. Cerberus: a wolf in the fold (The Four Lords of the Diamond, Vol. 2). [New York] : Del Rey Books, 1989. 260 с. URL: https://archive.org/details/isbn_0345311221/mode/2up (дата звернення: 28.03.2024).

2. Taylor F.W. The Principles of Scientific Management. New York and London: Harper & Brothers Publishers, 1919. 152 с. <https://www.gutenberg.org/cache/epub/6435/pg6435-images.html> (дата звернення: 29.03.2024).

3. Shulga, M. A., Poperechna, G. A., Kondratiuk, L. R., Petryshyn, H. R., & Zubchuk, O. A. (2021). Modernising education: unlearned lessons from Frederick Taylor. *Linguistics and Culture Review*, 5(S2), 80–95. <https://doi.org/10.21744/lingcure.v5nS2.1332>

4. Шульга М.А. Про науку і науковий світогляд: спроба діалогу з Володимиром Вернадським у ХХІ столітті. *І Міжнародна науково-практична конференція Таврійського національного університету до 160-ї річниці від дня народження В. І. Вернадського* : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, 16–17 березня 2023 р., м. Київ. Частина 1. Львів – Торунь : Liha-Pres, 2023. С. 122–124. <https://doi.org/10.36059/978-966-397-302-9-29>

5. Стоун Д. Парадокс політики. Мистецтво ухвалення політичних рішень. Київ : Видавничий дім «Альтернативи», 2000. 304 с.

6. Бредбері Рей 451° за Фаренгейтом (Переклад: Євген Крижевич). URL: <https://uabook.com.ua/wp-content/uploads/2022/09/451-gradus-za-farengaitom.pdf> (дата звернення: 29.03.2024).

7. Вебер М. «Об'єктивність» соціально-наукового пізнання. *Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика* / пер. з нім. Олександр Погорілий. Київ : Основи, 1998. С. 192–264.

СЕКЦІЯ 2. ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ У СВІТОВІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-7>

СУБСТАНЦІЙНИЙ ДУАЛІЗМ. КОНТРАРГУМЕНТ ДЖАЙГВОНА КІМА

Зінченко Г. Р.

аспірант кафедри філософії

*Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Серед позицій у сфері філософії свідомості позиція *субстанційного дуалізму* є однією з найвідоміших та широко розповсюджених. Позиція полягає у тому, що людина є такою як вона є тільки тому, що вона складається з двох частин. Людина має змогу вести усвідомлене, рефлексивне життя, свідомо ставитися до світу навколо, здійснювати практики за попередніми намірами тільки тому, що в неї розум, що дає можливість мислити та тіло, що дає можливість діяти. Дану позицію ми традиційно асоціюємо з Декартом, як тим, хто сформулював її у класичному вигляді. Тому інколи субстанційний дуалізм називають картезіанським дуалізмом. У “Медитаціях” він розрізняє *річ протяжну* (ориг. лат. *res extensa*) та *річ, що мислить* (ориг. лат. *res cogitans*). Також він називає їх терміном середньовічної філософії, а саме *субстанціями*, що є латинським перекладом давньогрецького терміну *ousía*, який Арістотель використовував задля позначення фундаментальних, незалежних, нередукуємих суших, що лежать у основі буття [див. 3]. Тому, можна сказати, що Декарт припускає можливість незалежного та самодостатнього існування тіла та душі. А тому, позиція суб. дуал. має теологічні імплікації про існування душі поза тілом.

Що стосується тіла, то Декарт визначає його так: “під тілом я розумію все, придатне для того, щоб бути обмеженим якоюсь фігурою, окресленим місцем і так заповнювати простір, щоб із нього виключати будь-яке інше тіло... у різноманітний спосіб бути рухомих, звісно, не з самого себе...” (II, 26: 14–19).

Під субстанцією мислячою він розуміє те, що “сумнівається, стверджує, заперечує, ... воліє, не воліє, а також виображує та відчуває...”

(Ш, 34: 18–21) та те, що “я є річ, що мислить й не протяжна, камінь же – річ протяжна й така, що не мислить” (Ш, 44: 23–26).

Далі потрібно визначити, яким чином ці субстанції стосуються одна одної. Сучасний філософ Річард Свінберн так розуміє стосунок субстанцій: “Особа має тіло, якщо існує якийсь шматок матерії, за допомогою якого вона привносить зміни у матеріальний світ, та за допомогою якого вона отримує істинні переконання про світ... Наші тіла є транспортними засобами наших знань та операції. Зв'язування душі та тіла полягає у тому, що існує тіло, яке таким чином стосується душі”. Також Свінберн говорить про існування, окрім властивостей ментальних та властивостей фізичних, змішаних властивостей, як-то коли людина пише лист або обирає книгу у магазині, де вона одночасно здійснює здійснює ментальний акт та фізичну дію [див. 4].

Подібні міркування, стверджує Джайвон Кім, мають справу з *каузальністю*, що може дещо випадає з поля уваги. Коли ми говоримо про те, що світ впливає на рецептори нашого тіла, та наш розум (або душа) отримує враження, або що наш розум воліє здійснити певну дію якоюсь з частин тіла, то ми маємо пресупозицію, що ментальна субстанція та субстанції фізичні знаходяться між собою у зв'язку причина-наслідок, де кожна з субстанцій може як зазнавати впливу (бути пасивною), так діяти (бути активною) відносно одна одної. Між ними існує стосунок, який потрібно проаналізувати [див. 2].

Як вже було вказано, аналізувати тіло є можливим як таке, що є протяжним, тобто, займає певне місце у *просторі*. Розум же протилежний розумінню тіла, не є протяжним, а отже, знаходиться *поза простором*. Окрім того, каузальна взаємодія між фізичними тілами відбувається, серед іншого, за умови передачі від тіла A1, що рухається, імпульс тілу A2, що знаходиться у стані спокою. І тільки таким чином A2 може бути рушимим, отримавши імпульс від A1. Передача енергії відбувається через протяжність A1 та A2, що знаходяться у просторі, мають масу та швидкість, та мають змогу торкатися поверхнями один одного. Яким тоді чином ментальна субстанція, що існує поза простором, може завдавати впливу на фізичні субстанції? Які умови каузальності?

Уявимо собі спортивний майданчик, де діти грають у вибивали по схемі 2 на 2. На одній стороні стоять діти А та В, на іншій – Х та Y. Гравець А кидає м'яч та цілить гравця Y, що створює стосунок R. Яким чином відбувається R? На якій підставі ми стверджуємо що А вибив Y, а не В вибив Y? На яких підставах існує *стосунок спряжіння*? Джайвон Кім наводить два можливих пояснення: *каузальний ланцюг* або *просторовий стосунок*. Перший варіант вказує на те, що можна прослідкувати те, як летить м'яч (напр. за допомогою сучасної камери

з великою частотою кадрів). Ми маємо безліч кадрів, як летить м'яч, але, за Кімом, це не вирішує наших проблем, оскільки м'яч на кожній з фотографій є лише окремим суцям, стосунок якого до інших м'ячів, на інших фотографіях, є необгрунтованим [див. 2].

Просторовий стосунок є більш раціонально прийнятним, оскільки він є умовою для того, щоб обгрунтувати стосунок спряжиння. R у вищенаведеному прикладі є можливим за умови існування простору, що дає можливість існувати напрямку руху одного тіла від іншого. В онтологічній перспективі простір надає характеристику “стосунка” речам, де ми можемо говорити про стосунок “бути ближче”, “бути поруч”, “бути далеко” тощо.

Також простір забезпечує окремі матеріальні речі *принципом індивідуальності*, оскільки індивідуальну ідентичність речі визначається тим, що вона займає певне місце у просторі і жодна інша річ не може це робити одночасно з першою. Це було вказано вище, у визначені тіла Декартом. Говорячи інакше, простір має характеристику “ексклюзії”, що заперечує існування двох речей у одному місці одночасно. Тому ідентичність речі у різних місцях простору забезпечується тим, що тільки вона і ніяка інша може летіти цією траєкторією [див. 2].

Розумна субстанція, що існує, як припускається, поза простором, не має умов, у яких би вона могла бути частиною каузальних ланцюгів. Уявити собі деякий інший простір, у якому б могла існувати душа є вельми складним. І навіть у такому випадку постало б питання про стосунок різних просторів.

У подальшому міркування варто розглянути аргументи проти самого Кіма: чи не може існувати інших каузальностей? Чи є описаний тип каузальності замкненим і таким, що не допускає інші втручання?

Література:

1. Декарт Р. Медитації про першу філософію. Медитації Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень. Ук. Хома О. Дух і Літера, 2014. С. 115–293.
2. Kim J. The Philosophy of Mind ed. 3. Routledge, 2010. 386 p.
3. Loux M. J. Primary “Ousia”: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H. Cornell University Press, 1991. P. 1–48.
4. Swinburne R. The Evolution of The Soul. Clarendon Press, 1997. P. 123–145.

ВЧЕННЯ ПРО ЧИСЛО І ПРОПОРЦІЇ У ПІФАГОРЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ЯК ЗАСАДА ІНТЕГРАЦІЇ НАУКИ ТА МИСТЕЦТВА У КУЛЬТУРІ АНТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА

Сковронський Б. В.

кандидат філософських наук, доцент,

докторант кафедри ЮНЕСКО з наукової освіти

*Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Відомо, що в епоху античності не існувало принципового розподілу між мистецтвом і наукою. Мистецтво розглядалося як «*techné*» у самому безпосередньому значенні даного слова, тобто як певного роду вміння або навичка у якій реалізується та набувається певного роду досвід, що може бути задіяним в однаковій мірі для практичної виробничої діяльності та для пізнання явищ навколишнього світу. Аналогічним чином і наука розглядалася як певна технологія пізнання і разом з тим прикладна діяльність, пов'язана із застосуванням пізаного на практиці.

Прикладом такого підходу є вчення про число, яке розроблялося школою піфагорейців. Число для Піфагора і його послідовників є універсальним принципом зв'язку між речами та засобом поєднання протилежностей. Зокрема, за Філолаєм «природа і сила числа діє не тільки у демонічних та божественних речах, але також всюди, у всіх людських справах і відношеннях, в усіх технічних мистецтвах та музиці» [3, с. 290]. Ключове значення, при цьому, було пов'язано із поняттям «гармонії», тобто характеру, якого набував зв'язок між числами. Відношення між останніми дозволяло не просто пов'язувати складові елементи у цілісність, і відрізнити таким чином одну річ від іншої, це давало можливість мислити речі як поєднання чисел. В даному сенсі гармонія «існує в самих речах і є їх структурою, їх ритмом і симетрією, тобто з досократівської точки зору – їх душею» [3, с. 293]. Гармонія, з даної точки зору, є не що інше як спосіб комбінації чисел: їх поєднання, протиставлення, порівняння, поділу, множення і т.п.: саме це давало можливість певним чином конструювати речі в мисленні.

Оскільки арифметика та її візуальний вимір – геометрія, розроблялися Піфагором та його послідовниками найбільш послідовно, неважко побачити у описаному вище підході до гармонії чисел саме

арифметичні аналогії. Важливо, в даному сенсі, що піфагорейці були першими хто змогли оцінити моделюючий потенціал числових закономірностей арифметики як засіб створення аналогів явищ навколишньої дійсності, здатних відображати будову речей у вигляді числових структур. В даному відношенні, одним з найбільш характерних моделюючих засобів античної науки є піфагорейсько-платонівське вчення про пропорції, назва якого («*proportio*») власне є латинським перекладом який у свій час дав Ціцерон грецькому слову «аналогія» [3, с. 296]. До сказаного необхідно додати, що ті ж числові структури реалізовані у різновидах пропорцій застосовувалися у давньогрецькій культурі до архітектури, скульптури, вжиткових виробів, тобто до всього спектру «*techné*». Даний чинник можна назвати основоположним для інтеграції науки та мистецтва епохи античності. Зокрема для Філолая, Гіппаса, Архіта та інших піфагорейців, а вслід за ними також для Платона, не існує різниці між абстрактними числовими відношеннями в арифметиці і геометричними та фізичними тілами, складовими чого б вони не були: частинами тіла людини, зображеннями предметів, об'ємними формами, компонентами сумішей і т.п. Так, у Платона «*analogia*» першопочатково є думкою або видом мислення, яке здійснює порівняння одних речей з іншими [3, с. 297]. Зокрема, розуміння «речей», якими у піфагорейській школі є числа, здійснюється через візуальне вираження числа у геометричних побудовах.

Дж. Саргон вважає, що «візуалізація» в античній математиці застосовувалася із чисто практичних міркувань і була пов'язана з тим, що у часи Піфагора ще не виробилося позначення чисел за допомогою літер. Останнє стало причиною того, що розрахунки здійснювалися у візуальній формі: за допомогою крапок на піску або камінців, що розкладалися на землі. В обох випадках число вибудовувалося у вигляді геометричної фігури – трикутника або чотирикутника, який в залежності від парної чи непарної кількості елементів утворював побудови які відрізнялися насамперед формою та співвідношенням сторін. Таким чином число приймало видимих обрисів у одному та двох вимірах: лінії та площини. Саме з такими візуальними «числами» здійснювалися математичні операції [5, с. 204, 205]. Пропорційне відношення, як стверджує Дж. Саргон, було саме однією із таких ранніх форм візуалізації математичних операцій, що дозволяло унаочнювати розв'язання завдань з числами. Зокрема, за твердженням Ф. Данеманна, пропорція виконувала функцію, яку в сучасній математиці виконують рівняння, тобто була візуальною «мовою» математики, що дозволяла у чуттєво доступній матеріальній формі оперувати з числами і моделювати відношення між ними [1, с. 88].

Для того, щоб проілюструвати сказане вище можна звернутися до діалогу Платона «Тимей» де операції з геометричними фігурами розглядаються як перетворення елементів матерії. Так, наприклад, трансформація площинної фігури у об'ємну – це у буквальному сенсі створення нової сутності, тобто якісне перетворення. Перетворення пласкої фігури у об'ємну, за Платоном, із необхідністю передбачає не лише зміну виміру, але і зміну матеріальної якості: «бути побаченим ніщо не може без посередництва вогню, таким же чином і відчутним на дотик ніщо не може бути без того, що є твердим, твердим же ніщо не може бути без землі» [4, с. 56].

В контексті подібних міркувань, Платон у «Тимей» знаходить пропорційне співвідношення між якостями матерії, доступними для сприйняття за посередництвом зору і тактильної модальності, для чого між двома останніми розміщуються ще два типи матеріальної субстанції, необхідні для того щоб виконувати функцію зв'язкової ланки між ними. Так до світла додається *додаткова зорова якість* – колір, а до твердості *додаткова тактильна якість* – важкість [6, с. 436]. Феноменологічно *колір*, при цьому, виглядає як світло, яке наповнює товщу повітря, тоді як *важкість* є не що інше як опір матерії, тобто відчуття, яке виникає завдяки м'язовому зусиллю (або внаслідок земного тяжіння або при зануренні твердого тіла у рідке середовище). Таким чином до сенсорних модальностей зору і дотику додається *м'язово-рухове відчуття*, що відповідає атрибутивним ознакам об'ємних предметів (якими є твердість і маса, тоді як колір є візуальним аналогом двох перших).

Таким чином можна побачити, що антична наука вибудовує свого роду «феноменологію», залучаючи за допомогою пропорції до співвідношення образи основних елементів матерії та їх чуттєві прояви – вогонь (світло), повітря (простір), землю (твердість), і воду (важкість). Колір та твердість, при цьому виникають із пропорційного відношення двох перших до двох останніх. Аналогічно співвідносяться і основні сенсорні якості людини – зір, відчуття на дотик, м'язове відчуття (де останнє знаходиться у пропорційному відношенні до двох перших). В даному контексті, важливо звернути увагу на розуміння простору в античній науці. Повітря, як можна зрозуміти зі сказаного, теж мислиться субстанційно: воно має товщу (через яку проходить світло), а відповідно і об'єм (колір – повітря, наповнене світлом). Відповідно простір, у розумінні античної науки не є пустим: він є видом певної матерії, яка може бути доступною для сприйняття як на дотик та зір, так і на слух (музика – звуковий об'єм, аналогічно як і колір – світловий).

Виходячи зі сказаного потрібно розуміти і принципи взаємодії античної науки із мистецтвом, так як творча діяльність у будь-якому матеріалі, з точки зору підходу, описаного вище, є числом яке набуває певного роду тілесності через реалізоване у доступній для сприйняття формі пропорційне відношення. Це реалізується як через відношенні звуків у музиці, так і через відношення частин будівлі в архітектурі або відношення складових скульптурного твору.

Так, зокрема Платон знаходить наявність пропорційного відношення між звуками октави, із якою звукові інтервали кварта і квінти співвідносяться на основі геометричної пропорції, що є також основою симетрії звуків. Аналогічним є також підхід інших античних теоретиків. Зокрема І. Адо показує, що Феон Смирнський, Нікомах Гераський, Ціцерон та інші розглядали музику на рівні з геометрією, арифметикою, граматиною та риторикою, а саму музику, при цьому, відносили до циклу дисциплін, заснованих на арифметиці – арифметики, геометрії та астрономії (які Нікомах називав «єдністю чотирьох математичних наук») [2, с. 29, 61, 74–76, 79].

В даному контексті, характерним прикладом інтеграції античної науки із мистецтвом є застосування «пропорційного» мислення у скульптурі та архітектурі. Показовим, у даному відношенні є скульптурний твір «Дорифор», автор якого Поліклет показує технологічне застосування числових відношень тогочасної арифметики та геометрії в мистецтві, що знайшло втілення у системі пропорцій, на основі яких вираховується «правильна» будова людського тіла у композиції «Дорифора» (який створювався у якості взірця для будь-якої антропоморфної скульптури). Основою системи вимірів у пропорційній співрозмірності частин тіла людини за Поліклетом є «ідеальна» геометрична фігура піфагорейців – квадрат, що пізніше було прийнято за стандарт для багатьох творів античного мистецтва. Дещо іншим був скульптурний канон Лісіппа, відмінність якого полягала у тому, що основою співрозмірності у ньому виступав не квадрат, а прямокутник.

Саме до канону Лісіппа апелює Вітрувій у своєму трактаті про архітектуру, коли описує пропорційні відношення частин тіла людини [3, с. 365]. При цьому за геометричну основу для співрозмірності Вітрувій бере все той же піфагорейський квадрат, у який, за словами античного теоретика «якщо виміряти відстань від підоснови ніг до тім'я і прикласти ту ж міру до розкинутих рук» вписується фігура людини [6, с. 61]. Саме такого роду співрозмірність, засновану на числових відношеннях, Вітрувій застосовує при описі пропорцій будови усіх типів архітектурних споруд, які він наводить у своєму трактаті.

Таким чином, виходячи із здійсненого вище огляду настанов піфагорейської школи та зважаючи на їх проникнення у мистецтво

античної доби, можна стверджувати, що феномен інтеграції науки і мистецтва без сумніву мав місце у культурі античності. Можна сказати, що передумовами даної інтеграції були самі світоглядні засади античного суспільства, коли межа між мистецтвом і наукою, у всякому випадку на рівні практики, не проводилася, оскільки практика у будь-якій сфері діяльності тогочасного суспільства розглядалася як творчість.

Щодо засад на яких відбувалася інтеграція науки і мистецтва у зазначеному вище контексті, потрібно говорити про методологічний підхід, розроблений піфагорейською школою, який відрізнявся насамперед універсальністю арифметичних закономірностей відкритих та описаних античною наукою, моделюючи потенціал яких надавав можливість широкого застосування у прикладних сферах суспільної діяльності, у тому числі у мистецтві античної доби.

Література:

1. Dannemann Fridrich. Die Naturwissenschaften in Ihrer Entwicklung und Ihrer Zusammenhange. Leipzig : W. Engelmann, 1920. Bd. 1. 432 s.
2. Hadot Ilsetraut. Arts Liberaux et Philosophie Dans la Pensee Antique. *Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité.* Paris : Etudes Augustiniennes, 1984. 475 p.
3. Losev A. F. The History of Classical Aesthetics. Trans. O. V. Bychkov, ed. D. L. Tate. Munich; Berlin; Washington : Verlag Otto Sagner, 2013. 600 p.
4. Plato. Timaeus. Translated With an Introduction by H.D.P. Lee. Ringwood, Victoria, Australia : Cox & Wyman LTD, 1965. 128 p.
5. Sarton George. Ancient Science Through the Golden Age of Greece. New York : Dover Publications Ink, 1993. 646 p.
6. Vitruvius. Ten Books on Architecture by Vitruvius Pollio. New York : Cambridge University Press, 1999. 333 p.

СЕКЦІЯ 3. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ЛОГІКИ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-9>

МОЖЛИВОСТІ РОЗВИТКУ НАПРЯМУ МАТЕМАТИЧНОЇ ЛОГІКИ В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Плахтій М. П.

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри політології та філософії*

Сулятицька Т. В.

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри політології та філософії
Кам'янець-Подільського національного університету
імені Івана Огієнка
м. Кам'янець-Подільський, Україна*

Дослідження історії логічної думки в Україні довгий час знаходились у тіні історико-філософських досліджень. Утім таке обмеження поля дослідження не відповідає дійсності, адже українська логіка представлена роботами науковців із інших галузей знань. Особливо яскраво таку ситуацію можна простежити у першій половині ХХ ст. у зв'язку із появою математичної логіки як окремого напрямку.

Формування логічних досліджень ХІХ–ХХ ст. в Україні здійснювалось у межах навчальних закладів. Логіка як базова дисципліна входила до переліку обов'язкових предметів, що викладались у світських та духовних навчальних закладах, а також у осередках вищої жіночої освіти на Вищих жіночих курсах. Впродовж ХІХ ст. на території України під владою російської імперії існували такі вищі навчальні заклади, як: Каразінський університет у Харкові (1805), університет Святого Володимира в Києві (1834), Новоросійський університет у Одесі (1865) та Київська духовна академія (1819).

Наприкінці ХІХ ст. в межах логічної проблематики існувала велика кількість напрямів: логіка формальна, логіка індуктивна, логіка і теорія знання, логіка математична, психологічний напрямок у логіці. Вдалим прикладом існування кількох напрямів розвитку логіки у вітчизняному вищому навчальному закладі є Новоросійський (Одеський) університет.

Історія кафедри філософії в Одеському університеті пов'язана з діяльністю професорів Р. Орбінського, М. Грота, М. Ланге. У той самий час університет став осередком популяризації математичної логіки завдяки професорам математики даного вишу. І. Слешинський, Є. Буйніцький, С. Шатуновський – цих прізвищ немає у підручниках з історії української філософії чи у філософському словнику [6].

Микола Якович Грот (1852–1889) у 30-ти річному віці здобув ступінь доктора філософії, захистивши дисертацію «До питання про реформу логіки: досвід нової теорії розумових процесів», написану під час наукового стажування у Тюбінгені, де консультувався із Х. Зігвартом. М. Грот був завідувачем кафедри філософії в 1883–1887 рр. Характеризуючи стан логіки у ХІХ ст., М. Грот виділяє метафізичну логіку (Гегель), формальну логіку Канта (Герbart), помірно-раціоналістичну логіку (Шлейермахер), емпіричну логіку (Дж. Мілль), математичну формальну логіку (Гамільтон, де Морган, Дж. Буль) та нові переробки логічної системи Аристотеля (Тренделенбург). М. Грот акцентує увагу на великій кількості розбіжностей у поглядах логіків, що із часом не зменшуються, а прогресивно зростають. Відокремлення математичної логіки від старої метафізичної М. Грот пов'язує з працями де Моргана, Дж. Буля, С. Джевонса. Утім сам вчений не підтримує погляди представників школи математичної логіки, оскільки вважає, не раціональним застосовувати математичний метод «до науки, яка до цього часу мала справу тільки з метафізичними ідеями» [2, с. 39]. Відтак, Булеву логіку вчений пропонує називати не логічною, а математичною теорією. Тому, головною метою його наукової роботи є реформувати логіку з позицій психологізму, яка у нього співпадає з теорією пізнання, з вченням про розумові процеси (асоціація, дисоціація, дизасоціація, диференціація) [2].

Микола Миколайович Ланге (1858–1921) – завідувач кафедри філософських дисциплін Одеського університету (1888), засновник психологічної лабораторії, автор відзначеного нагородами підручника з логіки. М. Ланге викладав курси історії нової філософії, психології, логіки, естетики. Підручник з логіки М. Ланге [3, 4] мав кілька перевидань та був побудований на основі праць Х. Зігварта. Новітню епоху в логіці М. Ланге пов'язує з працями Х. Зігварта, Ст. Джевонса, В. Вундта і І. Каринського. Таким чином, М. Ланге підтримує традиційний напрямок логіки і провадить тенденцію до чіткого відокремлення психології від логіки у окрему дисципліну.

Утім, розвиток логіки як філософської дисципліни вийшов за межі академічного філософствування. Для розв'язання кризи, яка виникла у математиці на початку ХХ ст., логіка запропонувала необхідні засоби, завдяки яким вдалось обґрунтувати основи математики. Таким чином

ідеї символічної логіки набули вагомого значення у європейській науці наприкінці XIX ст. Утвердження напряму математичної логіки у вітчизняній науці відбулось завдяки професору Новоросійського (Одеського) університету – Івану Владиславовичу Слешинському.

І. Слешинський (1854–1931) – доктор математичних наук (1893 р.), професор (1898 р.) Новоросійського (Одеського) університету [7, с. 124–126]. В одеській період наукової творчості І. Слешинський формує науковий осередок із учених, які підтримували ідею зближення математики та символічної логіки – С. Шатуновський, Є. Буніцький, В. Каган, І. Тимченко. Важливою роботою для розвитку вітчизняної математичної логіки є переклад І. Слешинським з французької мови «Алгебри логіки» Л. Кутюра (1909). У 1911 р. І. Слешинський був запрошений до Кракова, читати лекції з вищої алгебри, теорії чисел, математичної логіки, аналітичних функцій та інших математичних дисциплін. Ідеї, які довгий час продукувались впродовж одеського періоду, були плідно реалізовані у іншому науковому товаристві. У 1911 р. І. Слешинський був запрошений до Кракова читати лекції з вищої алгебри, теорії чисел, математичної логіки, аналітичних функцій та інших математичних дисциплін та до 1919 р. займав посаду професора математики та логіки Ягелонського університету. Для польської науки він є одним із фундаторів польської математичної логіки [9]. Професор І. Слешинський підкреслює, що математична логіка зовсім не є системою, положення якої йшли б усупереч класичній філософській логіці. Він зауважує, що алгебра логіки є перекладом аристотелівської логіки на алгоритмічну мову. Згідно з І. Слешинським, алгебра логіки здатна до необмеженого розвитку, хоча і не охоплює собою усієї логіки, але подібно до того як класичний математичний аналіз може нескінченно розвиватись, хоча і представляє собою відносно замкнуту систему всередині усієї побудови математики [5].

Доволі вагомі досягнення в галузі математики та математичної логіки бачимо у Самуїла Осиповича Шатуновського (1859–1929). Приват-доцент, професор Новоросійського університету викладав курси алгебри, вступу до аналізу, елементарну математику, сферичну тригонометрія, теорії алгебраїчного вирішення рівнянь [10]. Науковець відомий працею «Алгебра як вчення про порівняння по функціональним модулям» (1917) [8]. С. Шатуновський з 1920 р. викладав в Інституті народної освіти (ІНО), професор (1921 р.), завідувач кафедру алгебри (1922 р.). Впродовж 1922–1925 рр. був професором, завідувачем кафедри математики Одеського політехнічного інституту (ОПІ), викладав на робітфаку ОПІ, у Хіміко-фармацевтичному інституті.

До послідовників та однодумців І. Слешинського належить Є. Буницький. Є. Буницький (1874–1952) – випускник Одеського університету, магістр математики, доцент (1904 р.), професор університету (1918–1922 рр.), у 1918–1919 рр. читав лекції із вищої математики в Одеському політехнічному інституті. Внесення до списку антирадянської інтелігенції у 1922 р. разом із великою кількістю інших професорів змусило науковця емігрувати до Чехії. Є. Буницький досліджував проблеми застосування деяких результатів математичної логіки до арифметики, а також проблему визначення числа членів у логічному поліномі, вивчав симетричні функції алгебри логіки [1].

Історико-філософська реконструкція логічних досліджень у контексті розвитку вітчизняної математичної логіки на початку ХХ ст. виявляє наукові дослідження поза межами академічного філософствування. Значною мірою, завдячуючи професору І. Слешинському Одеський університет міг стати центром популяризації математичної логіки в Україні на початку ХХ ст., однак історичні обставини ускладнили просування ідей математичної логіки в українському науковому середовищі. Досліджуючи концепції українських логіків початку ХХ ст. можемо зробити висновок про те, що історія української логіки та історія української філософії мають не лише спільні, але й відмінні постаті, які здійснили визначальний вплив на розвиток цих галузей науки.

Література:

1. Буницький Е. Деякі додатки математичної логіки до арифметики. *Вісник дослідної фізики та елементарної математики*. 1897. № 247. С. 173–180 ; № 248. С. 197–203.
2. Грот Н. До питання про реформу логіки. Ніжин, 1882, 349 с.
3. Ланге Н. Підручник логіки для гімназій і самоосвіти. Вид 2-ге, доповнене і виправлене. Одеса, 1918. 172 с.
4. Ланге Н. Підручник логіки. Одеса, 1898. 273 с.
5. Плахтій М. Іван Слешинський – популяризатор ідей математичної логіки в Україні. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. 2020. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (62). С. 99–107.
6. Плахтій М. П., Сулятицька Т. В. Історія української філософії та історія логіки: спільні та відмінні персоналії. *Людинознавчі студії*. Серія «Філософія». 2022. С. 235–247. Випуск 44. DOI: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.44.15>
7. Професори Одеського (Новоросійського) університету: біогр. словник : у 4 т. / Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, Наук. б-ка ; відп. ред. В. А. Сминтина ; заступ. відп. ред. М. О. Подрезова ; упоряд.:

В. П. Пружина, В. В. Самодурова. 2-ге вид., доп. Одеса : Астропринт, 2005. Т. 4. Р–Я. 629 с.

8. Шатуновский С. О. Алгебра як вчення про порівняння за функціональними модулями. Одеса, 1917. 200 с.

9. Jacek J. Jadacki, Sleszyński Jan, [w:] Polski słownik biograficzny, t. XXXVIII, Warszawa-Kraków 1997–1998 r. Retrieved from: <http://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jan-sleszynski>

10. Плахтій М. П. Професор Самуїл Шатуновський: логічні дослідження. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2023. № 1. С. 13–19. DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2023.1.2>

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-10>

ВІД ДІАЛЕКТИЧНОЇ ЛОГІКИ ДО КРИТИЧНОГО МИСЛЕННЯ: МЕТАМОРФОЗИ ПОСТРАДЯНСЬКОЇ ЛОГІЧНОЇ ОСВІТИ

Попов В. Ю.

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри теорії, історії держави і права та філософії права
Донецького національного університету імені Василя Стуса*

Попова О. В.

*кандидат філософських наук, доцент,
Вінницького державного педагогічного університету
імені Михайла Коцюбинського
м. Вінниця, Україна*

Багаточисельні підручники з логіки, кількість яких збільшуються останнім часом майже в геометричній прогресії, он-лайн тренінги та семінари з логіки рясніють обіцянками навчити правильно мислити, сформувані та вдосконалити культуру мислення.

При цьому пригадаються слова, які досить часто приписуються Гегелю: «Логіка так саме „вчить мислити” як фізіологія вчить перетравлювати їжу» (насправді гегелівське висловлювання звучить дещо інакше, а вираз належить В. Леніну, що конспектував його «Науку логіки»). Сам Гегель, як відомо, відкидав претензії аристотелівської (формальної) логіки на формування правильного мислення, пропонуючи логіку, яка синтезує суперечності та є спекулятивною системою,

що згодом у спотвореному вигляді радянським марксизмом була названа «діалектичною логікою».

Прибичником саме такої логіки, яка дозволяла успішно маніпулювати масовою свідомістю, був В. Ленін, саме її втілювали в радянську освіту А. Деборін та його послідовники в 1920-ті роки. Формальна логіка була об'явлена буржуазною «лженаукою», формально-логічні дослідження ледь жевріли в певних розділах математики, яку не чіпали з військово-стратегічних міркувань. Але в 1940-ві роки, завдяки неочікуваній підтримці «корифея усіх наук» Сталіна, після десятиріч таврування формальної логіки для неї починається «зоряний час». Наприкінці 1946 року формальна логіка стає предметом викладання у школах та вишах, залишаючи «діалектичній логіці» лише «зяючі висоти» високої ідеології та філософії. Причому, в якості своєрідного «зразка» для логіки був обраний варіант формальної логіки, розроблений київським професором (який згодом перебрався в Москву) Г. Челпановим.

Але, введена в директивний спосіб логіка (як і психологія), як предмет викладання в середній школі проіснували трохи довше, ніж головний ініціатор їх впровадження. Після смерті Сталіна проєкт всезагального викладання цих предметів поступово зупинився. Більш того, зі зміною партійного керівництва відбувається черговий переворот пріоритетів на користь діалектичній логіці всупереч логіці формальній.

Так звана «Хрущовська відлига» сприяла новому розквіту «діалектичної логіки». Це було пов'язано з намаганням філософів повернутися до автентичного марксизму, який базувався на гегелівській діалектиці. Одночасно, під впливом орієнтації суспільства на природничі знання, бурхливо стала розвиватися й математична логіка, яка спиралася на постпозитивістські напрацювання та отримала певну популярність на тлі загального захоплення радянського суспільства наукою та технікою в 60-ті роки ХХ сторіччя.

Суперечка між «діалектиками» і «логіками» йшов майже два десятиліття і закінчилася повною поразкою «діалектиків». До середини 80-х років діалектична логіка практично зійшла зі сцени, а будь-які згадки про неї (які іноді траплялися в науковій літературі) стали сприйматися як прояви крайнього обскурантизму. Хоча, треба зазначити, що рецидиви щодо реставрації «діалектичної логіки» у росії в наш час стали все більш помітними (разом з кликами на заборону «критичного мислення»).

Яка ж логіка стала викладатися в Україні після набуття незалежності? Ще в 2010 році один з авторів тез прийшов до невтішного висновку про те, що «більшість викладачів українських провінційних

навчальних закладів викладають логіку у повній відповідності з сталінсько-челпанівським її розумінням, намагаючись за її допомогою прищепити студентам навички "правильного мислення"» [1, с. 95], тобто відбулося повернення до традиційної логіки з невеликими елементами логіки математичної.

Але, треба зазначити, що з середини 1990-х років в Україні, при підтримці західних вчених, робляться спроби оновлення змісту викладання логіки. Так, як свідчить сучасний український логік О. В. Тягло, ще 1995 року у Харкові канадським вченим українського походження Т. Закидальським була запропонована нова модель викладання логіки, яка набула великої популярності в університетах англосаксонського освітнього простору – логіка як «критичне мислення» [2, с.241]. Ця ідея знайшла свій відгук у багатьох спочатку харківських вчених – О. В. Тягла, О. М. Бандурки, Т. С. Воропаєвої, а згодом серед багатьох інших українських вчених та педагогів.

Ще у середині ХХ столітті для західних вчених та педагогів стає очевидним, що використання формалізованих штучних мов та обчислень призводить, з одного боку, до перетворення логіки на досить самодостатню спеціалізовану галузь знання, що займається, головним чином, розробкою власних внутрішньологічних проблем, з іншого – відбувається процес зникнення логіки із комунікативного простору культури. Саме в такому контексті багато викладачів логіки приходять до висновку про те, що логіка, заклопотана обґрунтуванням власної теоретичної самостійності, поступово втрачає свою практичну значущість.

Саме в цьому контексті у багатьох колежах та університетах (особливо юридичного спрямування) Північної Америки невдовзі після Другої світової війни з'являється «критичне мислення» як навчальний курс не переважаний формалізованими моделями сучасної математичної логіки, а орієнтований на використання «повсякденної мови» у логічних практиках аналізу та інтерпретації текстів, аргументації та дискусій.

Спираючись на практики американських університетів, у вітчизняних вишах впроваджується навчальна дисципліна «критичне мислення». З цього приводу американський професор Девід Клустер пише: «Від Канзасу до Казахстану, від Мічигану до Македонії шкільні вчителі та університетські професори прагнуть прищепити своїм учням здатність мислити критично. Ми знаємо, що критичне мислення – це щось свідомо хороше, якась навичка, яка дозволить нам успішно справлятися з вимогами ХХІ століття, допоможе глибше зрозуміти те, що ми вивчаємо та робимо» [3, р. 36].

Як стверджував один з найбільш авторитетних фахівців в цій галузі, американський вчений Річард Пауль разом зі своєю дружиною Ліндою Елдер: «Критичне мислення – це процес аналізу та оцінки мислення з метою його покращення. Критичне мислення передбачає знання найосновніших структур мислення (елементів думки) і найголовніших інтелектуальних стандартів мислення» [4, р.6]. Тобто критичне мислення – це самовдосконалення мислення на підставі певних логічних стандартів.

У сучасному світі критичне мислення вважається тією перспективою розвитку «науки мислити», яка на початку XXI століття відповідає головним умовам ефективної життєдіяльності особистості в інформаційному світі. Вже згаданий О. В. Тягло назвав його «просунутою сучасною логікою». Воно також стає зброєю у інформаційній складовій сучасної російсько-української війни, коли агресії піддаються не лише міста і села нашої країни, а й свідомість наших співгромадян. Без критичного мислення ми залишатимемося у значній мірі безпорадними перед витонченою брехнею чи побудованими на «напівправді» технологіями деяких засобів масової інформації, перед впливом недоброякісних соціальних мереж чи пліток, рознесеними «корисними ідіотами», носіями пліток та забобонів.

Досить симптоматичним в цьому сенсі є заклики до скасування курсів «критичного мислення» в освіті сучасної путінської росії, яка декларує необхідність повернення до радянських стандартів. Так професор департаменту гуманітарних наук Фінансового університету при уряді рф Дмитро Винник закликав скасувати нав'язані загранкою навчальні курси «так званого критичного мислення та фактчекінгу, які ні до філософського скептицизму, ні до логіки жодного стосунку не мають. Насправді це курс прикладної русофобії» [5].

Й тому, досить слушно сучасні українські дослідниці *В. Бриндза та І. Клименко* вважають, що для українського суспільства, яке знаходиться у фазі пострадянської трансформації, «критичне мислення можна розглядати як маркер ментальної та ціннісної межі між тоталітарним і демократичним укладом». Вони називають критичне мислення перепусткою на вихід з «руського міра» [6]. Саме тому, можна вважати необхідним максимально широке втілення логіки критичного мислення в систему української освіти.

Література:

1. Попов В. Яка логіка викладається в сучасній Україні? *Проблеми викладання логіки та дисциплін логічного циклу* : IV Міжнародна науково-практична конференція (13-14 травня 2008 р.) : матеріали

доповідей та виступів. К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2010. С. 94–95.

2. Тягло О. Досвід засвоєння критичного мислення в українській вищій школі. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2017. № 2(21). С. 240–257.

3. Cluster D. What is the critical thinking? *Intercultural. Journal about thinking development through reading and the letter*. 2001. № 4. Р. 36–40.

4. Paul, R., Elder, L. Critical Thinking Competency Standards Standards, Principles, Performance Indicators, and Outcomes With a Critical Thinking Master Rubric. The Foundation for Critical Thinking. URL: https://www.criticalthinking.org/files/SAM_Comp%20Stand_07opt.pdf

5. Освіта в Росії перетворюється на ідеологічну обробку: які предмети планують заборонити. *ВІСНИК*. 26 січня 2024 URL: <https://uatv.ua/uk/osvita-v-rosiyi-peretvoryuyetsya-na-ideologichnu-obrobku-yaki-predmety-planuyut-zaboronyty-video/>

6. Бриндза В., Клименко І. Критичне мислення як перепустка на вихід з "русского міра" Українська правда. *Життя*. 4 листопада 2016. URL: <https://life.pravda.com.ua/columns/2016/11/4/219419/>

СЕКЦІЯ 4. ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ ТА ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ: АКТУАЛЬНІ ДОСЛІДНИЦЬКІ ТЕНДЕНЦІЇ

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-11>

ФІЛОСОФІЯ ЦИФРОВОЇ СВІДОМОСТІ ЛЮДИНИ У КОНТЕКСТІ НОВИХ ДОСЛІДНИЦЬКИХ ТЕНДЕНЦІЙ

Воронкова В. Г.

*доктор філософських наук, професор,
завідувачка кафедри управління та адміністрування*

Нікітенко В. О.

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри управління та адміністрування
Інженерного навчально-наукового інституту імені Ю. М. Потебні
Запорізького національного університету
м. Запоріжжя, Україна*

Філософія цифрової свідомості людини досліджує фундаментальні питання та концепції, пов'язані з впливом цифрових технологій на індивідуальну та колективну свідомість та її взаємодії зі світом. Нові дослідницькі тенденції включають в себе наступні аспекти: 1. Трансформація ідентичності включає дослідження впливу цифрових технологій на формування свідомості особистості, вираження індивідуальної та колективної ідентичності. Це охоплює такі аспекти, як онлайн-ідентифікація, культурні зміни у відчутті себе та відношення до інших через соціальні медіа та інші цифрові платформи. 2. Етика та цифрові цінності включає розгляд етичних проблем, пов'язаних з використанням цифрових технологій, таких як приватність даних, справедливість алгоритмів, кібербезпека; аналіз формування нових цифрових цінностей і моральних стандартів. 3. Цифрова культура та медіапедагогіка включає вивчення взаємодії між цифровими технологіями та культурою, включаючи розвиток нових форм медіапедагогіки для розуміння та адаптації до цифрового середовища. 4. Філософія і штучний інтелект включає рефлексію над етичними та філософськими аспектами розвитку штучного інтелекту, включаючи питання відповідальності та моральних аспектів створення та використання

автономних систем. 5. Цифрова демократія та активізм включає вивчення впливу цифрових технологій на політичну участь та громадянське суспільство, роль цифрових медіа у формуванні та мобілізації громадянської свідомості. Ці тенденції відображають розширення сфери досліджень у філософії цифрової свідомості, враховуючи постійні зміни технологій та їх вплив на суспільство та людину. Цифрова свідомість людини – це концепція, яка відображає взаємодію особистості з цифровими технологіями, інформацією та культурою в цифровому світі. Основна ідея філософії цифрової свідомості людини полягає в тому, що цифрові технології та середовище Інтернету впливають на розвиток та вираження індивідуальної свідомості. Людина в епоху цифрових технологій має можливість спілкуватися, споживати контент, навчатися та працювати через Інтернет, що розширює можливості людини у плані доступу до інформації та комунікації. Однак це створює і нові виклики та ризики, такі як проблеми приватності, залежність від технологій, маніпуляція інформацією. Цифрова свідомість особистості охоплює такі аспекти: 1. Цифрова грамотність, в основі якої здатність ефективно використовувати цифрові технології, розуміти їх функціональні можливості. 2. Самосвідомість у цифровому просторі, що включає розуміння впливу цифрового середовища на думки, почуття та поведінку людини. 3. Критичне мислення, в основі якого здатність аналізувати та оцінювати інформацію, яка представлена в цифровому середовищі, зокрема, відрізняти факти від міфів та розуміти контекст. 4. Цифровий етикет, що включає знання правил та норм поведінки у цифровому середовищі, таких як захист приватності та інші. 5. Цифрова безпека, націлена на розуміння загроз та заходів захисту в цифровому середовищі, таких як віруси, хакерство, фішинг тощо. Розвиток цифрової свідомості стає все більш важливим у сучасному світі, де технології стають все більш інтегральною частиною повсякденного життя людини. Філософія цифрової свідомості людини включає нові дослідницькі тенденції: 1. Техноетика, яка вивчає етичні аспекти використання технологій, включаючи цифрові, розглядає, як технології впливають на моральні цінності, поведінку а суспільство, пропонує етичні принципи для їх використання. 2. Кіберфілософія, яка вивчає філософські аспекти цифрового середовища, такі як взаємодія між людьми та технологіями, розуміння віртуальності та реальності, питання формування свідомості у цифровому просторі. 3. Трансгуманізм, який розглядає можливості підвищення людських можливостей за допомогою технологій, включаючи цифрові, досліджує питання імплантації технологій, вивчення штучного інтелекту та інших аспектів еволюції людини у цифровому віці. 4. Філософія медіа, яка досліджує вплив медіа, у тому числі

й цифрових, на суспільство, культуру та індивідуальну свідомість, аналізує відображення реальності у медійних форматах та їх вплив на сприйняття світу. 5. Соціальна конструкція технологій, яка вивчає, як технології формуються у контексті соціальних процесів і культурних практик, а також як вони взаємодіють зі суспільством та індивідами, включаючи їхні впливи на формування цифрової свідомості. Ці концепції сприяють більш глибокому розумінню та аналізу взаємодії між людиною та цифровим середовищем, розкривають різноманітні аспекти цієї складної та динамічної проблематики. У контексті філософії цифрової свідомості людини цифрова поінформованість є найважливішою навичкою особистості в суспільстві, що постійно змінюється. Це дозволяє особистості використовувати нові технології усвідомлено, безпечно та етично. Розвиваючи цифрову обізнаність, людина може мудро орієнтуватися у цифровому світі, використовувати можливості, які він пропонує, уникати потенційних пасток. Інвестиції у цифрові навички – це побудова більш відповідального та збалансованого цифрового суспільства. Мінливий і дематеріалізований, віртуальний цифровий об'єкт ніколи не перестає взаємодіяти з почуттями чи свідомістю людини у багатьох відносинах: чи то об'єкт чуттєвого сприйняття (наприклад, у віртуальній реальності) або соціального сприйняття (взаємодії людини у цьому світі), свідомість підтримує відносини з віртуальним чи реальним об'єктом. Фактично віртуальний об'єкт служить як поліпшеному пізнанню світу, прагне до кращого розуміння того, що оточує свідомість, так і розуміння спотвореної (ілюзорної) реальності, яка віддаляє свідомість від об'єктивної реальності. Таким чином, свідомість розривається між двома протилежними явищами і в цій конфігурації людина повинна шукати спосіб ідентифікувати як реальний, так і віртуальний об'єкт за межами, використовуючи способи прочитань цієї реальності. Цифровий віртуальний об'єкт породжує складні відносини між свідомістю і реальністю, що породжують різноманітні проблеми, включаючи проблеми цифрового рабства чи цифрової нерівності. У цифровому суспільстві, яке стає все більш взаємопов'язаним, цифрова поінформованість стає важливою концепцією філософії цифрової свідомості. Це здатність людини розуміти, оцінювати та усвідомлено керувати використанням цифрових технологій. Цифрова обізнаність охоплює широкий спектр навичок: від онлайн-безпеки до управління інформацією та цифрової етики. Цифровий ландшафт постійно розвивається, щодня з'являються нові технології, програми та платформи. Поінформованість про цифрові технології дозволяє людині адаптуватися до цих змін і залишатися в курсі останніх тенденцій та кращих практик. Це передбачає прояв допитливості, регулярне навчання та усвідомлення

ризиків та можливостей, пов'язаних з використанням цифрових технологій, знання нових тенденцій. Свідомість цифрової людини у цифровій реальності виявляється та розвивається за допомогою різноманітних механізмів та процесів, які стають доступними завдяки цифровим технологіям. Філософія цифрової свідомості людини окреслює основні способи, якими людина пізнає світ у цифровому середовищі: 1. Цифрові технології надають необмежений доступ до величезного обсягу інформації, тому людина може використовувати Інтернет для пошуку даних, новин, наукових досліджень, відео, книг тощо, що допомагає розширити знання розуміння світу. 2. Цифрові платформи соціальних мереж дозволяють людям спілкуватися, обмінюватися ідеями, думками та досвідом, будувати віртуальні спільноти, що дозволяє сприймати різні точки зору та отримувати інформацію від різних людей з різних куточків світу. 3. Технології віртуальної та доповненої реальності надають можливість іммерсивного досвіду, де людина може взаємодіяти з віртуальним середовищем, використовувати цей досвід для навчання, розваг, реалізації ідеї про світ у формі віртуальних симуляцій. 4. За допомогою цифрових інструментів аналізу даних та візуалізації людина може більш ефективно розуміти складні взаємозв'язки та патерни інформації, що дозволяють розширити розуміння світу на основі об'єктивних даних. 5. Відеоігри та інші цифрові форми розваг дозволяють людині досліджувати віртуальні світи, вирішувати завдання та взаємодіяти з ними, що може сприяти розвитку креативності, стратегічного, цифрового, філософського мислення та сприйняття простору. Таким чином, філософія цифрової свідомості людини проявляється в активізації нових дослідницьких тенденцій: 1. Цифрові технології розширюють можливості свідомості людини та її взаємодії зі світом, дозволяючи отримати доступ до різноманітної інформації, відчуті нові форми досвіду та спілкування, аналізувати та розуміти світ на новому рівні, включаючи Інтернет, бази даних, електронні книги та інше. 2. Цифрові технології дозволяють вивчати нові теми, розширювати свої знання та розуміння про світ, створювати інтерактивні візуальні інтерфейси, які допомагають людям краще розуміти складні концепції та взаємозв'язки. Це може включати в себе віртуальні моделі, інтерактивні візуалізації даних та інші форми представлення інформації. 3. Соціальні мережі та інші цифрові платформи дозволяють людям спілкуватися, обмінюватися думками, ідеями та досвідом, будуючи віртуальні спільноти навколо різних інтересів та цінностей. 4. Цифрові технології надають доступ до онлайн-курсів, навчальних відеороликів, електронних книг та інших ресурсів для навчання та саморозвитку. Цифрові технології розширюють можливості цифрової свідомості

людини, допомагаючи краще розуміти світ, взаємодіяти з ним та розвиватися як особистості [1].

Література:

1. Воронкова В. Г., Нікітенко В. О. Філософія цифрової людини і цифрового суспільства: теорія і практика : монографія. Львів-Торунь : Liha-Pres, 2022. 460 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-12>

ЦІНІСНО-СВІТОГЛЯДНИЙ АСПЕКТ КАРТ ТАРО В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Железняк Д. С.

студентка I курсу магістратури

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Нині Таро переживає справжній бум популярності в соціальних мережах. Одні вірять у їхню здатність передбачити майбутнє або розкрити думки інших, інші ж ставляться до них з іронією. Під хвилею популярності та не завжди коректного використання, багато людей забувають про справжню суть та ідею Таро, перетворюючи їх на розвагу або інструмент для заробітку в TikTok. Це, своєю чергою, формує негативний стереотип, адже тепер Таро часто асоціюється з шарлатанством. У цій статті ми прагнемо розкрити Таро з різних сторін та дослідити їхню філософську глибину, виходячи за межі ворожіння та трендів.

Історія походження таро має безліч версій. Історики схиляються до того, що наприкінці 14 століття мандрівники та купці з Близького Сходу привезли до Європи гральні карти, які стали популярною розвагою серед усіх верств населення. Ці ранні карти, ймовірно, походять від карт мамелюків, які використовувалися в Єгипті та Сирії. З часом європейці почали адаптувати та модифікувати ці карти, а однією з ключових змін стало додавання козирів. В Італії 15 століття козирі еволюціонували в те, що зараз відомо як Старші Аркани Таро [3]. Ці 22 карти відрізнялися від звичайних гральних карт своїми складними зображеннями та символікою, часто черпаючи натхнення

з міфології, астрології та релігії. Таким чином, Старші Аркани Таро не є запозиченням з інших культур, а радше унікальним продуктом європейської культури пізнього Середньовіччя. Значення гральних карт еволюціонувало, й Таро стали використовуватися для ворожіння та самопізнання. Багата символіка карт Таро та їх архетипічні образи стали потужним інструментом для дослідження глибин людської свідомості.

Кожна карта колоди, кожен аркан містить у собі певну символіку, яка може інтерпретуватися по-різному. Ця багатогранність дозволяє використовувати Таро для дослідження особистих проблем та пошуку відповідей на складні питання. Перед нами постає художній образ, складений з символів: природних об'єктів, людей, що виконують певні символічні дії, тварин, предметів тощо. Назва карти, написана по краях, лаконічно пояснює зображення, розкриваючи його понятійно-символічний смисл. Цей смисл описує процеси та стани [4, с. 72].

Таро не є ворожилним інструментом у традиційному сенсі. Карл Юнг вважав, що символи Таро резонують з архетипами – універсальними моделями людського досвіду, що сягають глибин колективного несвідомого [5, с. 109]. Кожна карта містить у собі той чи інший архетип. Наприклад «Імператор-батько», «Верховний жрець – вчитель», «Імператриця – мати». Для Юнга Таро слугувало інструментом для дослідження та розуміння несвідомого. Він використовував карти під час сеансів з пацієнтами, щоб допомогти їм розкрити глибинні конфлікти, комплекси та архетипічні сили, що впливали на їх життя [1]. Отже, тут ми можемо зробити висновок, що карти не дають готових відповідей, а скоріше підштовхують до самоаналізу та пошуку власних відповідей.

Таро використовується також для самопізнання. Це ґрунтується на інтерпретації символів та їх зв'язку з особистим досвідом людини. Це може допомогти розібратися в складних ситуаціях, дослідити глибинні мотиви та емоції, й зрештою, сприяти особистісному зростанню [8].

Існує безліч філософських течій та інтерпретацій Таро, кожна з яких пропонує свій погляд на символіку та значення карт. Основними з них є:

- Езотерична: розглядає Таро як систему для ворожіння та передбачення майбутнього [7, с. 223].
- Психологічна: використовує символи Таро для дослідження особистості, глибинних мотивів та несвідомих процесів [2].
- Архетипічна: аналізує карти через призму архетипів та їх впливу на людську поведінку [10].
- Міфологічна: пов'язує символи Таро з міфологічними сюжетами та персонажами [9, с. 27].

Всупереч багатовікової історії та популярності, Таро залишаються предметом дискусій дослідників. Деякі дослідження свідчать про те, що Таро можуть бути корисними для самопізнання та дослідження емоцій. Однак інші дослідники стверджують, що Таро не є науково обґрунтованим інструментом і що їхні результати можуть бути пояснені когнітивними упередженнями, такими як ефект Барнума [6, с. 274]. Ефект Барнума – це схильність людей сприймати загальні твердження як такі, що стосуються їх особисто, навіть якщо ці твердження не є точними.

Отже, ми можемо стверджувати, що таро – це система символів, яка сягає корінням у глибини людської свідомості. Образи та архетипи резонують з універсальними моделями людського досвіду, відкриваючи шлях до самопізнання, дослідження особистості та духовного розвитку. Важливо пам'ятати, що Таро не дають готових відповідей. Вони не є ворожильним інструментом у традиційному сенсі. Їхня мета – підштовхнути до самоаналізу, розкрити глибинні мотиви та емоції, допомогти розібратися в складних ситуаціях та зрештою сприяти особистісному зростанню.

Література:

1. Fate-Matrix. (2023). Що таке Матриця Долі – історія, принципи та суть методу. URL: <https://fate-matrix.space/shho-take-matryczya-doli-istoriya-prynczypu-ta-sut-metodu/>
2. Ouspensky, P. D. The Symbolism of the Tarot: Philosophy of occultism in Pictures and Numbers. Leonardo Paolo Lovari, 2017.
3. ЕЗОТЕРА. Історія Таро та різноманітність систем, URL: https://esotera.space/esoteric/mantic/history-of-the-tarot/#Pohodzenna_kart_Taro
4. Кувичка, С. О. Види релігійних символів. *Грані. Філософія*, 2010. 4. 72 с.
5. Мещерякова, Ю. І. Стильові особливості структури роману Милорада Павича "Остання любов у Константинополі". *Студентські наукові записки. Серія "Філологічна"*. 2011. С. 109–111.
6. Новіцька, А. Ю., & Тодорова, І. С. Розпізнавання когнітивних викривлень та помилок – умова критичного мислення. Редакційна колегія, 2020. 274 с.
7. Петраш, А. І. Історичні передумови формування езотеричних ідей в Європі кінця 19-го–поч. 20-го ст. *Галичина*. 2016. 28. 220–228 с.
8. Савченко, Д. К. Символіка та дизайн карт Таро: історія і сучасність (Doctoral dissertation), 2023.
9. Сергієнко, А. В. Концепція і дизайн-проект колоди карт Таро за мотивами української міфології, 2023. 28 с.

10. Танасійчук, О. М. Комплексний міждисциплінарний підхід до класифікації архетипів особистості. 2014.

11. Русаков С. С. Езотерична складова у новітній світоглядній парадигмі. *Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2011. № 3. С. 101–105.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-13>

СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНА ОБУМОВЛЕНІСТЬ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ: ГЕНДЕРНИЙ АСПЕКТ

Кушерець Т. В.

кандидат філософських наук,

доцент кафедри політології, права та філософії

Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя

м. Ніжин, Україна

Філософія науки кінця ХХ – початку ХХІ ст. все більше акцентує свою увагу на соціально-культурних аспектах наукової діяльності. Важливо підкреслити, що у центрі уваги перебуває не тільки вивчення впливу наукових досліджень на людське життя та соціальні відносини, але й складна взаємодія між соціальними відносинами, цінностями та науковими пошуками. Окрім цього, у фокус аналізу потрапляють внутрішні соціальні елементи та соціальна взаємодія, які властиві самому процесу дослідження. Те, що сучасна філософія науки надає цим питанням великого значення, не є випадковим, а обумовлене збігом впливових факторів. Одним із таких чинників є зростання масштабів соціальних рухів, у тому числі жіночого, представники якого здійснюють критику домінуючих парадигм розвитку науки. У галузі епістемології та філософії науки феміністська думка постає як альтернатива класичній методології наукового знання з характерними для неї принципами емпіризму, об'єктивності і раціоналізму. Ж.-М. К'юбільє зауважив, що «без врахування принципів особливостей кожної зі статей ... наука мала справу з «людиною взагалі», тобто з чоловіком у медицині, психології, різного роду врядуванні, дизайні і т. д.» [1, с. 101]. У нових концепціях історії науки спостерігається тенденція відходу від інтерналістської історіографії та виявлення значення соціальної динаміки і контекстуальних чинників. Антиномативні підходи в соціології науки разом із філософським зрушенням

в бік натуралізму і прагматизму ще більше розширили сферу цих досліджень.

Розглянемо ті напрямки феміністичних досліджень, що безпосередньо впливають на формування нових філософських моделей наукового знання, в яких враховується його соціальний аспект. Так, Евелін Келлер (1985) запропонувала психодинамічну модель знання та об'єктивності, стверджуючи, що певний психологічний профіль, якому сприяють типові закономірності чоловічого психологічного розвитку, пов'язують знання та об'єктивність із домінуванням. Феміністичний кут зору на об'єктивність змушує пом'якшити її традиційні вимоги. Щоб досягти об'єктивності, вчені зазвичай вживають ряд заходів, включаючи використання чітких планів проведення експериментів, контролю змінних, відтворюваність результатів, експертну оцінку тощо. Ці заходи допомагають зменшити суб'єктивні упередження і помилки та підвищити надійність і достовірність результатів дослідження. Феміністичний погляд акцентує увагу на тому, що об'єктивність також вимагає від науковців підтримувати відкриту та чесну позицію в процесі дослідження, поважати та враховувати погляди та думки інших учених, а також приймати і реагувати на критику та запитання. Тому досягнення ідеальної об'єктивності виступає свого роду «регуляторним принципом», який залишаючись бажаним і корисним для зростання наукового знання, все ж не має бути репресивним. Бо вчені – це живі люди, і на них можуть впливати неусвідомлені упередження, особиста думка та інші суб'єктивні чинники. Усвідомлення меж класичної науки пов'язане як з розвитком самої науки, так із тенденціями розвитку суспільства в бік відкритості, множинності культурних альтернатив, формування нових стилів життя.

Одна з провідних тем, що обговорюється феміністськими філософами науки, присвячена ролі контекстуальних цінностей у науковому пізнанні. Деякі феміністки, серед яких Джанет Курані (2003), стверджують, що, враховуючи те, що цінності відіграють певну роль у науковому дослідженні, соціально прогресивні цінності повинні формувати не лише рішення про те, що досліджувати, але й процеси обґрунтування. Філософи науки повинні включати приклади актуальних цінностей у своїх твердженнях про характер наукової діяльності. Основна проблема полягає в тому, щоб визначити критерій «прогресивності» цінностей у плюралістичному суспільстві, де навряд чи можна досягти консенсусу щодо того, що є цінностями, якими слід керуватися в процесі дослідження. Цікавою в цьому контексті є дискусія між згаданою феміністкою та Рональдом Гіером (2003), який сумнівається в можливості досягнення одностайного консенсусу щодо цінностей для філософського аналізу чи наукового дослідження

в межах певної соціальної групи або суспільства загалом [3]. Протенавність ціннісних розбіжностей не повинна гальмувати розвиток науки. Єдино вірною стратегією виходу з даної ситуації є, на наш погляд, запропоноване Е. Агацці конструктивне порівняння різних цілей і цінностей всіма учасниками пристрастності захисту своєї позиції та визнанням вимог інших учасників діалогу.

Ідея про те, що соціальна організація наукової спільноти має відношення до знань, створених цією спільнотою, активно використовується як представниками феміністської філософії, так і емпірично спрямованої соціології науки. Однак існують глибокі розбіжності в їхніх поглядах щодо того, які особливості цієї соціальної організації вважаються доречними та як вони виражені в теоріях і моделях, прийнятих даною спільнотою. Гендерні відносини, на яких зосереджувалися феміністки, залишаються невизнаними соціологами, які проводять програми макро- чи мікросоціологічних досліджень. Науковці та науковці-феміністки також відрізняються від учених, що займаються емпіричними та культурними дослідженнями науки, своїм заклик до створення альтернативних теорій і підходів у науці. Ці заклики означають, що актуалізація філософських питань про істинність та обґрунтування є не лише законними, але й корисними інструментами для просування феміністських ідей в науці. Однак, як показала реальна практика різних трактувань об'єктивності, філософські концепції часто переробляються, щоб бути зручними для застосування до змісту чи епізодів, які перебувають у фокусі уваги дослідників [3].

Новою дослідницькою перспективою для феміністично орієнтованих філософів стала дискусія про існування гендерного розуму. Реальність і основа спостережуваних гендерних відмінностей були предметом багатьох досліджень наприкінці ХХ століття, а на початку ХХІ століття ці питання викристалізувалися в контексті дискусій про мозок і пізнання, активними учасниками яких були філософи, нейрофізіологи та вчені-когнітивісти. Ребекка Джордан-Янг (2010), Корделія Файн (2010) та їх колеги проводять дослідження, метою яких є спростування твердження про гендерний розум. До негативних висновків приходять і деякі вчені, які займаються проблемою біологічного расового реалізму. Однак остаточних висновків у цій дискусії ще не зроблено, бо достатньо переконливими є і аргументи з табору прихильників ідей біологічного расового реалізму та біології гендерних відмінностей [3]. Дослідження такого змісту підживлюють загальну філософську дискусію про зв'язок мозку та свідомості в контексті нових відкриттів у галузі нейрофізіології та когнітивних наук. Серед основних причин, чому значна частина філософів скептично ставиться до достовірності когнітивно-наукового пояснення діяльності людського

розуму, зазначають ігнорування суб'єктивного досвіду, який не піддається фіксації науковими методами спостереження, експерименту та вимірювання. Позитивістським підхід ігнорує суб'єктивність, емоційність і ціннісні аспекти розумової діяльності, без яких складна робота свідомості людини постає у значно спрощеному вигляді.

Деякі феміністки стверджують, що деякі стандартні філософські підходи до науки, можуть бути використані для вираження феміністичних проблем. Нельсон (1990) використовує холізм і натуралізм Куайна, щоб проаналізувати дебати в новітній біології. Елізабет Поттер (2001) адаптує мережеву теорію наукового висновку Мері Гессе для аналізу гендерних аспектів фізики XVII століття. Хелен Лонгіно (1990) розвиває контекстуальний емпіризм для аналізу досліджень еволюції людини та нейроендокринології. На додаток до прямої ролі гендерних упереджень, науковці звернули увагу на те, як спільні цінності в контексті рецепції можуть надавати апіорі неправдоподібність певним ідеям. Келлер (1983) стверджував, що це була доля неортодоксальних пропозицій Барбари Мак-Клінток щодо генетичної транспозиції. Стівен Келлерт (1993) зробив подібну пропозицію щодо тодішнього опору так званій теорії хаосу, тобто використання нелінійної динаміки для моделювання процесів, таких як зміна клімату [3].

Отже, спираючись на роботи вчених-феміністок, які викривали та критикували науку, яка пов'язана з гендерними упередженнями, з одного боку, так і на теорії гендеру – з іншого, історики та філософи науки запропонували різноманітні моделі наукового знання та сформулювали міркування стосовно перспективності проведення подальших досліджень соціальних аспектів наукової діяльності. Загалом феміністично зорієнтована філософія значно розширює кордони уяви про людські можливості та здібності, створюючи новий образ недуалістичної, неієрархічної моделі знання та відносин. Така філософія дає можливість зрозуміти, що «ті цінності та навички, котрі пов'язані з тими видами діяльності, які традиційно асоціювались з жінками, й ті способи, в яких реалізується досвід у цій діяльності та увага до неї, можуть радше розширити, аніж обмежити здатність людини проявляти свої інтелектуальні, мистецькі та професійні здібності в інших сферах діяльності» [2, с. 73]. Більше того, ця філософія значною мірою впливає на формування провідних напрямків дослідження в сучасній епістемології та теорії пізнання.

Література:

1. К'юбільє Ж. М. Порногламур. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2008. 176 с.

2. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «Політика визнання». Київ : Альтерпрес, 2004. 172 с.

3. The Social Dimensions of Scientific Knowledge. Stanford Encyclopedia of Philosophy URL: <https://plato.stanford.edu/contents.html> (дата звернення: 15.11.2023).

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-14>

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ПРОБЛЕМИ ЄДНОСТІ ПРИРОДНИЧО-НАУКОВОГО ТА ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

Легкун Т. В.

*кандидат філософських наук,
викладач*

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Філософія науки розвивається одночасно з самою наукою і виступає самосвідомістю науки. Протягом історії прослідковується тісний зв'язок філософії та науки. З одного боку, філософія, спираючись на досягнення науки, розвиває свої ідеї, принципи та категоріальний апарат, а з іншого – активно впливає в якості світоглядно-методологічної основи на процеси фундаментальних наукових відкриттів, їх інтерпретацію і включення в культурний контекст. Філософія усвідомлює себе як система знання, що розвивається, яке подібно науці, не закінчується ні на одному етапі свого розвитку досягненням завершеної та всеохоплюючої картини світобудови. Водночас філософія все більше звертає увагу на специфіку пізнання та знання не лише в науці, й в інших галузях культури – мистецтва, моралі, політичній та правовій свідомості, повсякденному мисленні, релігійному досвіді.

Зміст наукового знання визначається природою світу і не залежить від соціальної генези науки в цілому. “Ріст наукового знання виступає одним із важливих факторів динамізму сучасної цивілізації, характерних для неї тенденцій постійних видозмін та оновлень” [1, с. 153].

Сучасна наука – продукт визначеної культурно-історичної ситуації. Так, наприклад, в античній науці теорія розумілась як вираження певного змісту, який попередньо даний і може споглядатись, інтуїтивно схоплюватись. У зв'язку з таким підходом повинні зафіксувати нереле-

вантність історично розмитої відмінності науки та філософії: більш важливою опиняється відкриваюча можливість оперувати деякими раціональними побудовами для створення свідомої і достатньо автономної картини світу. Прагнення до створення такої раціональної картини світу було загальним для релігійного забарвлення філософії та науки, однак засновки і вихідні установки у тої чи іншої були відмінні. Питання про співвідношення науки та філософії в античності не знімається: актуалізована проблема статусу науки в момент її виникнення.

Експериментальне природознавство Нового часу могло виникнути лише в умовах певного розуміння природи і відношення до неї людини. Це розуміння обумовлено виникненням особливого типу цивілізації, яку можна назвати технологічною. Природа тлумачиться як простий ресурс людської діяльності, як пластичний матеріал, який допускає безграничне людське втручання, переробку та видозміну з точки зору інтересів людини. Експеримент є спосіб такого втручання в природні процеси для того, щоб краще зрозуміти їх внутрішні механізми. Ті, зміни, які відбуваються в науках про природу і в науках про людину дозволяють зрозуміти їх відношення в новому світлі й виявити їх сутнісну єдність. Вони дають можливість по-новому зрозуміти цілі наукового мислення в цілому. В тих випадках, коли дослідження не веде до здійснення цих цілей, воно не обов'язково перестає бути науковим, або може мати цінність унікального способу реалізації людської необхідності в поясненні і розумінні реальності. Адже жити в неосмисленому світі людина просто не може.

Різке протистояння наук природничих і гуманітарних було в деякій мірі виправдано в світлі класичного природознавства XIX ст. Але в XXI ст. ми спостерігаємо в природознавстві корінні зміни світоглядного характеру, які співзвучні методологічним проблемам гуманітарних наук і суттєво зближують ці області знання. Як не парадоксально, але гуманітарні науки, включаючи семіотику, філософію науки та епістемологію, по характеру своїх проблем і по своїм методологічним установкам найближче всього до фізики.

Якщо для природничо-наукового підходу характерна єдина точка зору на природу об'єкта, що вивчається, і можливість використання теоретичних знань, то гуманітарій, як у свій час писав В. Дільтей, знаходить в своєму об'єкті вивчення «дещо таке, що є в самому суб'єкті, що пізнається». Важливим для гуманітарного пізнання є розрізнення двох планів пізнання: тлумачення (інтерпретацій) текстів і побудова пояснень та теорій. Гуманітарно-наукове дослідження має справу перш за все з проявами явищ, що вивчаються, які розглядаються як текст.

Аналіз робіт (Плугіна, Бахтіна) та інших гуманітарно орієнтованих дослідників показують, що нове тлумачення текстів пропонує активне відношення дослідників до існуючих точок зору в мислиевій комунікації. Ці дослідники розпочинають з полеміки (діалогу) відносно інших позицій, точок зору, тлумачень. В ході такої полеміки артикулюються власні цінності та бачення, пояснюється новизна авторського підходу, висловлюються перші розмірковування про природу об'єкта, що вивчається.

Присутність цінностей в науці в самих різноманітних явних і неявних формах – це об'єктивна даність, що підтверджується практикою наукового знання та віковим досвідом філософсько-рефлексивного, логіко-методологічного і епістемологічного аналізу наукового знання та пізнавальної діяльності. В такому випадку змінюється сама “суть епістемологічних категорій, норм та способів пізнання, суттєво зростає об'єм понятійного апарата, з'являється необхідність у нових конструктивних прийомах та принципах філософського знання” [2, с. 203].

Епістемологічна проблема полягає в тому, щоб зрозуміти як ціннісно «навантажена» активність суб'єкта може виконувати конструктивні функції в пізнанні. Для вирішення цієї проблеми найбільш плідним є пошук і знайдення тих засобів і механізмів, які створені в середині самого наукового пізнання. Важливо виявити епістемологічними засобами способи входження та існування цінностей через явні та неявні форми засновків та знання, що залежать від них. Таким чином, при чіткій визначеності предмета епістемології існує також “необхідність більш глибокого її розуміння та подолання «абстрактної опозиції», співвідносячи внутрішні та зовнішні аналізи, в кінцевому рахунку розширюючи проблемне поле епістемології” [3, с. 142].

Проблема обґрунтування наукового знання проходить через всю історію західноєвропейської філософії. Вона представляється як задача зведення знання до деяких беззаперечних «початків», як проблема обґрунтування тих чи інших методів виведення знаків із запропонованих «початків», як проблема критеріїв істинності знання, пояснення відношення знання до останніх елементів буття. Отже, вона багатовимірна і пронизує собою все проблемне поле традиційної гносеології, тісно переплітаючись з уявленнями про влаштування реальності, про природу та призначення людини. Протягом віків вона залишалась однією із важливих проблем філософії. Проблема обґрунтування знання є стержневою для теорії пізнання, яка набула розвитку в класичній філософії.

Філософія та історія науки розвиваються в напрямку формування системи понять і методологічних засобів для адекватної реконструкції історичних форм наукового знання й наукової діяльності, розкриваючи

при цьому всю різноманітність факторів, що впливають на них і формують свідомість ученого.

Література:

1. Popper K. *The Logic of Scientific Discovery*. London : Routledge Classics, 2002. 545 p.
2. Kitcher, Philip. *Science in a democratic society*. Amherst, NY : Prometheus Books, 2011.
3. Goldman, Alvin I. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1986.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-15>

АКСІОЛОГІЧНА РЕФЛЕКСІЯ ІНФОРМАЦІЙНОЇ СВІДОМОСТІ ОСОБИСТОСТІ ЗА ДОБИ ЦИФРОВІЗАЦІЇ: НОВІ ДОСЛІДНИЦЬКІ ТЕНДЕНЦІЇ

Мар'єнко В. Ю.

аспірантка

*Інженерного навчально-наукового інституту імені Ю. М. Потебні
Запорізького національного університету
м. Запоріжжя, Україна*

Аксіологічна рефлексія інформаційної свідомості особистості за доби цифровізації є важливою темою у сучасній науці та дослідженні. Цифрові технології проникають у всі сфери життя, включаючи способи сприйняття, обробки та розуміння інформації. Аксіологія, як наука про цінності, дозволяє досліджувати, які цінності та пріоритети сформовані в особистості в контексті цифрової епохи. Нові дослідницькі тенденції у цій області можуть включати: 1. Вплив соціальних мереж, в основі яких дослідження спрямовані на розуміння, як соціальні мережі формують цінності та світогляд індивіда, враховуючи взаємодію з різноманітними групами та контентом, що споживається. 2. Цифрова грамотність та медійна критичність, що включає аналіз того, які навички та уміння потрібні особистості для ефективного використання цифрових технологій, а також розробка методів виховання медійної критичності. 3. Онлайн-етика, в основі якої вивчення моральних та етичних аспектів використання цифрових технологій, зокрема в контексті приватності, кібербулінгу, дискри-

мінації тощо. 4. Цифровий діалог, що включає дослідження способів взаємодії та спілкування в цифровому просторі, включаючи реакцію на інформаційні потоки, аргументацію та обговорення цінностей. 5. Вплив інтернету на самоідентифікацію. В основі якого аналіз того, як віртуальні середовища та інтернет культура впливають на формування самооцінки, ідентичності та самосвідомості особистості. Ці напрямки досліджень допомагають краще зрозуміти, як цифрові технології впливають на цінності та світогляд особистості, і як це впливає на суспільство в цілому. Результати таких досліджень можуть бути використані для розвитку ефективних стратегій освіти та формування культури цифрової громадянськості. Інформаційна грамотність є основою рефлексії інформаційної свідомості. Інформаційна грамотність – це навички, знання і розуміння, необхідні для ефективного використання інформаційних ресурсів та технологій. Це включає уміння критично оцінювати інформацію, розрізняти факти від дезінформації, ефективно шукати, вибирати, оцінювати, організовувати і використовувати інформацію для рішення різноманітних завдань і проблем. Інформаційна грамотність є важливим навичками в епоху інформаційних технологій та надмірного обсягу інформації, що легко доступна. Складові інформаційної свідомості – це різні аспекти та елементи, які визначають спосіб, яким ми сприймаємо, обробляємо, зберігаємо та використовуємо інформацію. Основні складові включають: 1. Сприйняття інформації – це перший етап, коли ми отримуємо інформацію через різні канали, такі як зорове сприйняття, слухова інформація, читання тощо. 2. Розуміння інформації – після того, як ми отримали інформацію, ми намагаємося зрозуміти її сутність, визначити її значення та відношення до наших попередніх знань та досвіду. 3. Оцінка інформації – ми оцінюємо інформацію на достовірність, адекватність та значущість, що включає перевірку джерел, критичне мислення та аналіз. 4. Зберігання інформації: після того, як ми оцінюємо її, ми можемо зберегти її у своєму мозку або у зовнішніх носіях, таких як книги, комп'ютери тощо. 5. Використання інформації для рішень, розв'язання проблем, творчості, комунікації та інших цілей. Зрозуміння цих складових допомагає нам розвивати більш ефективні навички в управлінні інформацією та власною інформаційною свідомістю. Припустимо, компанія інтегрує «інформаційну грамотність» до функцій, необхідних співробітникам, і включає цю концепцію в індивідуальний план розвитку (IDP). Тому необхідно включати концепцію «інформаційної грамотності» до існуючих посадових інструкцій, щоб спонукати кожного співробітника практикувати цифрові можливості всередині компанії. Тому процес цифрової трансформації включає не тільки саму цифрову трансформацію,

але й різні функціональні ролі, пов'язані з цифровими технологіями. Ці ролі можуть охоплювати кілька відділів та використовувати різні інструменти та концепції. Такі міждоменні програми зможуть більш ефективно сприяти цифровій трансформації організацій. Робота з даними стала надзвичайно важливою складовою інформаційної культури та грамотності в сучасному світі. Інформаційна культура включає в себе не лише здатність знаходити та сприймати інформацію, а й уміння аналізувати, оцінювати, обробляти та використовувати дані для прийняття обґрунтованих рішень. Формування навичок роботи з даними у контексті інформаційної культури та грамотності:

1. Навички аналізу даних дозволяють розуміти великі обсяги інформації, виявляти в них зв'язки, тенденції та патерни.
2. Працюючи з даними, люди вчаться критично оцінювати інформацію, перевіряти достовірність джерел, розрізняти факти від домислів та маніпуляцій.
3. Здатність ефективно використовувати дані допомагає у вирішенні різноманітних проблем, будь то в бізнесі, науці, громадському житті чи особистому розвитку.
4. Навички візуалізації даних дозволяють зробити інформацію більш зрозумілою та доступною для широкого загалу.
5. Здатність чітко та зрозуміло комунікувати результати аналізу даних є важливою складовою інформаційної грамотності.
6. Розуміння принципів захисту персональних даних та етичного використання інформації є необхідною частиною інформаційної культури. Загалом, робота з даними є ключовою складовою сучасної інформаційної культури та грамотності, яка дозволяє людям ефективно орієнтуватися у світі інформації та використовувати її в різних сферах життя.

Аксіологічна рефлексія інформаційної свідомості особистості в епоху цифровізації відображає нові виклики та тенденції, які виникають у зв'язку з поширенням технологій, цифрових медіа та соціальних мереж. Цифрові технології створюють нові можливості для вираження особистих поглядів та цінностей через соціальні мережі, блоги та інші онлайн-платформи. Аксіологічна рефлексія спрямована на розуміння та оцінку впливу цифрового середовища на формування цінностей та етичних переконань особистості. Цифрові технології дозволяють людям співпрацювати та спільно творити контент, інформацію та знання. Аксіологічна рефлексія досліджує ефективність цих форм співпраці та їхній вплив на формування цінностей індивіда. У цифровій епохі аксіологічна рефлексія ставить питання про доступність інформації для всіх шарів суспільства та про боротьбу з цифровою нерівністю. Це включає в себе аналіз доступності та якості інформації, яка має вплив на формування цінностей та світогляду особистості. Цифрова екосистема породжує нові проблеми в сфері захисту особистих даних та приватності. Аксіологічна рефлексія допомагає

розуміти важливість цінності приватності та етичних аспектів збору та використання особистої інформації. В контексті цифрової епохи аксіологічна рефлексія ставить питання про розвиток цифрової грамотності та саморегуляції особистості у використанні цифрових технологій та медіа. Аксіологічна рефлексія інформаційної свідомості особистості в епоху цифровізації спрямована на розуміння цінностей, етики та впливу цифрового середовища на формування особистісних переконань та світогляду. Вона допомагає виявляти та вирішувати нові етичні та соціальні виклики, що виникають у зв'язку з розвитком цифрових технологій. Аксіологічна рефлексія інформаційної свідомості особистості у контексті цифровізації, базується на різних концепціях, ідеях, парадигмах та моделях, що відображають її нові дослідницькі тенденції: 1. Концепція етики інформаційної культури акцентує увагу на етичних аспектах доступу до інформації, її використанні та поширенні в цифровому середовищі. Вона враховує значення поваги до приватності, захисту особистих даних, а також відповідального ставлення до інформаційних ресурсів. 2. Концепція цифрової грамотності охоплює здатність особистості розуміти, оцінювати, використовувати та комунікувати інформацію в цифровому форматі. Вона включає у себе навички пошуку, аналізу та критичної оцінки інформації, а також вміння працювати з цифровими інструментами та технологіями. 3. Парадигма ціннісних орієнтацій в цифровому середовищі вивчає вплив цифрової технології на формування та зміну цінностей у суспільстві. Вона досліджує, як цифрові засоби комунікації та інформаційні платформи впливають на індивідуальні та колективні цінності, а також на сприйняття етичних норм. 4. Моделі саморегуляції та цифрової етики орієнтовані на розвиток вміння особистості самостійно контролювати свою поведінку в цифровому середовищі та дотримуватися етичних принципів. Вони розглядають питання етичної поведінки в інтернеті, використання соціальних мереж та інших цифрових платформ. 5. Концепція глобальної цифрової демократії у контексті аксіологічної рефлексії інформаційної свідомості підкреслює важливість вільного доступу до інформації та забезпечення рівних можливостей для всіх у цифровому світі. Вона ставить питання про справедливість, рівність та цифрову демократію у цифровому середовищі. Ці концепції, ідеї, парадигми та моделі допомагають розуміти складність впливу цифрової революції на інформаційну свідомість особистості та розвивати стратегії для ефективного використання цифрових технологій у відповідності з цінностями, етикою та глобальними соціальними стандартами. У світі цифрової революції аксіологічна рефлексія інформаційної свідомості особистості виявляється надзвичайно важливою. Розуміння цінностей, етичних

принципів та впливу цифрового середовища на формування особистісного світогляду стає ключовим завданням для сучасної суспільної та культурної практики. Зазначені концепції, ідеї, парадигми та моделі аксіологічної рефлексії допомагають зрозуміти та відповідно реагувати на нові виклики, що виникають у зв'язку з цифровими технологіями та новими тенденціями її розвитку. Вони сприяють розвитку цифрової грамотності, етичного використання інформації, стимулюють формування цифрової демократії та культури співпраці, виступають ключовим фактором у забезпеченні сталого та етичного розвитку суспільства [1].

Література:

1. Бутченко Тарас, Сорокіна Олександра. Актуалізація філософських засад інформаційної свідомості як виклик сучасності. Humanities studies: Collection of Scientific Papers / Ed. V. Voronkova. Zaporizhzhia : Publishing house «Helvetica», 2024. 18(95). С. 24–31.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-16>

ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ: ПЕРЕХІД ВІД КЛАСИКИ ДО СУЧАСНОСТІ

Рубанець О. М.

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії*

*Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
м. Київ, Україна*

Теорія пізнання розглядається в широкому культурному контексті. Це контекст цивілізацій взаємодій і глобальних комунікацій. Актуальним для розвитку пізнання в сучасних умовах стає вивчення взаємодій людських пізнавальних здатностей із технологіями штучного інтелекту.

Зародження теорії пізнання в античній філософії актуалізувало питання обґрунтування пізнаваності світу. Космоцентризм античної філософії та науки виводив на перший план онтологію метафізики. Пізнання відкриває суть буття (Аристотель). Разом з тим зароджується скептицизм як обґрунтована недовіра до можливостей чуттєвого пізнання відкривати загальнолюдську істину.

Виникнення класичної науки спрямовує філософські пошуки на обґрунтування об'єктивності функціонування пізнавальних здатностей людини. Виникнення емпіризму, сенсуалізму та емпіризму пов'язує об'єктивність пізнання як дії пізнавальних здатностей людини з можливостями застосування наукового методу. Наукове пізнання стає ідеалом, найвищою формою досягнення будь-якого пізнання. Формується наукоцентризм класичної форми пізнання, її орієнтація на науку й дослідження особливостей застосування пізнавальних здатностей людини саме в науці.

Трансцендентальний ідеалізм І. Канта, формулюючи питання про те, як можлива наука, яка включала на той час, на думку І. Канта, математику і природознавство, знаходить нарешті ту форму, яка об'єднує індивідуальну форму реалізації пізнавальних здатностей з їх загальною формою функціонування в науці. Трансценденталізм стає такою формою об'єднання, а трансцендентальна єдність і перцепції перетворюються на механізм реалізації єдності індивідуального та загального, індивідуальних пізнавальних здатностей і загальних форм їх реалізації в пізнавальних процесах у науці.

Розвиток трансцендентальної прагматики сприяє розкриттю онтологічних основ, насамперед розвитку онтології, яка є основою науки, у розвитку наукової суб'єктності. Суб'єктний вимір пізнавальних процесів у науці розкривається на інституційному та особистісному вимірах. Інституційний вимір виявляє роль суб'єктності певної наукової спільноти. Особистісний вимір виявляє зростання ролі авторства на рівні творчої особистості та комерціалізації результатів її наукової праці в суспільному контексті.

Некласична теорія пізнання трансформує проблему об'єктивності в сучасному суспільному контексті. Класичне розуміння об'єктивності орієнтоване на об'єктивність наукового мислення та знання. Об'єктивність наукового мислення у класичному розумінні співпадає з ідеалом логічної всезагальності та аподиктичності. Розвиток науки постмодерну сприяє втраті суб'єктного виміру. Відбувається загублення суб'єкта в наукових дискурсах і комунікаціях. Комунікативний та лінгвістичний повороти в сучасній теорії пізнання актуалізують роль науковця у розвитку дискурсивної раціональності та наукового дискурсу.

Перехід від класичної теорії пізнання до сучасної – це не тільки перехід від вивчення пізнавальних здатностей суб'єкта до вивчення колективного суб'єкта. Це також уведення пізнавальної діяльності у реальні епістемологічний і комунікативний контексти. Відокремлення теорії пізнання від епістемології втрачає актуальність. У філософії науки відбувалося протиставлення контексту відкриття та контексту обґрунтування й відокремлення епістемології від індивідуальної пізна-

вальної діяльності. Контекст відкриття пов'язувався з індивідуальним психологічним виміром реалізації пізнавальної здатності. Натомість епістемологія пов'язувалася з особливостями переходу від старої до нової теорії.

В сучасних умовах актуалізується питання розвитку когнітивних пізнавальних здатностей і формування когнітивних компетенцій. Серед них чільне місце посідають генерація нових ідей, постановка проблем і розробка концепцій. Науковці здійснюють це у процесі наукового дискурсу. Постановка проблем передбачає входження у проблемні області сучасної світової науки. Генерація нових ідей відкриває нові підходи до вирішення поставлених проблем. Розробка нових концепцій збагачує систему наукового знання. Таким чином індивідуальна пізнавальна діяльність отримує епістемологічну реалізацію.

Важливим при вивченні пізнавальних процесів стає комунікативний контекст пізнавальної діяльності. Комунікації раніше знаходилися за межами вивчення пізнавального відношення. Тривалий час вивчення соціальної природи комунікацій пов'язували з утрудненням чи навіть неможливістю реалізації пізнавального відношення. Це створювало кризу у класичному ідеалі об'єктивності. Дослідницькі розвідки ролі комунікацій нерідко пов'язували із втратою дзеркала природи (Р. Рорті, [1]). Соціальна епістемологія підкреслила значення соціологічних методів для вивчення соціального виміру пізнавальних процесів.

Нині можна актуалізувати зміну постановки проблеми ролі комунікацій у вивченні пізнавальних процесів. Комунікації перестають бути лише частиною комунікативного середовища чи лише передумовою пізнавального процесу. Важливим стає вивчення пізнання та комунікації в усіх вимірах існування науки – науки університетської, академічної, галузевої, внутріфірмової тощо.

Література:

1. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton : Princeton University Press, 1979. 401 p.

**СЕКЦІЯ 5. СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ
СУЧАСНОГО СВІТУ. ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ
ТА ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ВІЙНИ**

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-17>

**КОМУНІКАТИВНИЙ АСПЕКТ СОЦІАЛЬНО-
ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ СОЦІАЛЬНОЇ ДИНАМІКИ**

Абисова М. А.

*кандидат філософський наук, доцент,
доцент кафедри філософії факультету
лінгвістики та соціальних комунікацій*

Скиба І. П.

*кандидат філософський наук, доцент,
доцент кафедри філософії факультету
лінгвістики та соціальних комунікацій
Національного авіаційного університету
м. Київ, Україна*

У галузі сучасної соціальної філософії одним із ключових питань є розроблення найкращих моделей управління соціальними процесами. У традиційній парадигмі «соціальна динаміка» аналізується як сукупність усіх змін соціальної реальності. Історицистський та прогресистський підходи у рамках класичної парадигми мають міцну методологічну основу та усталену традицію аналізу соціальної динаміки. У некласичній парадигмі проводиться критичний перегляд методологічних колізій однолінійних моделей соціальних змін з огляду на перспективу досліджень глобальних перетворень. Водночас актуалізується розгляд таких понять, як «соціогенез», «соціальна революція», «соціальна еволюція», «соціальна криза». Програмно-методологічний інтерес у контексті некласичної парадигми становлять цивілізаційний та системно-функціональний підходи, що підкреслюють процес переходу системи від одного рівня розвитку та структури до іншого. Посткласична парадигма визначає об'єктом свого розгляду динамічність та нестабільність соціальних систем, вбачає домінуючу роль інформаційних процесів у становленні глобального світу та

трансформації людської суб'єктивності, оперує цілою низкою перспективних підходів та методологічних програм. Зокрема, неінституціональний підхід акцентує увагу на механізмах, у тому числі комунікативних, за допомогою яких соціальні практики стають стандартизованими та поширеними.

Розуміння, що соціальні системи та інститути перебувають у постійному русі та трансформації, відбивається у роботах багатьох учених, зокрема Джона Мейєра й Олівера Вільямсона. Дж. Мейєр [5; 2] розвиває концепцію неінституціоналізму, наголошує, що стандартизації інституційних моделей не лише технічний чи економічний, а дискурсивний процес. Інституційні моделі набувають своєї сили та легітимності через активне дискурсивне оформлення, яке зміцнюється у світовій спільноті за допомогою освітніх систем, міжнародних організацій та глобальних комунікаційних мереж. Одним із наслідків постає ізоморфізм – процес, у ході якого різні соціальні системи стають все більш схожими одна на одну у своїй структурі та функціонуванні, внаслідок чого формуються загальні норми та очікування на глобальному рівні.

Олівер Вільямсон зосереджується на ролі трансакційних витрат та ефективності комунікації в економічних відносинах та управлінні. Він аргументує, що відмінності в трансакційних витратах і здатність до ефективної комунікації можуть суттєво впливати на вибір інституційних аранжувань, таких як ринки, ієрархії (організації) та гібридні форми. О. Вільямсон підкреслює, що успішні інституційні структури забезпечують не лише зниження трансакційних витрат, а й підвищення ефективності комунікації між учасниками, що є важливим для координації та співпраці [4].

Аналізуючи ці роботи, можна побачити, що як Дж. Мейєр і О. Вільямсон підкреслюють важливість комунікативних процесів та дискурсу у формуванні та зміні інституційних структур. Мейєр фокусується на глобальному масштабі, досліджуючи, як дискурсивні практики сприяють поширенню та легітимації інституційних моделей, у той час, як О. Вільямсон зосереджується на мікрорівні, аналізуючи, як комунікація та трансакційні витрати впливають на формування та вибір конкретних інституцій. Обидва підходи демонструють, що розуміння комунікативних аспектів необхідне аналізу соціальної динаміки та управління соціальними змінами.

Дискурсивне управління стає інструментом організації соціальної системи через співпрацю та узгодження інтересів різних акторів. Ці процеси спираються на компетентність, аргументованість, публічність, відповідальність та діалогічність, що робить дискурсивні практики легітимними та ефективними засобами регулювання соціальних

відносин. Еліно́р Остро́м показує, як спільноти можуть ефективно управляти загальними ресурсами, спираючись на дискурсивні практики та громадську участь. Автор відкидає поширену думку про те, що державний контроль або приватизація як такі забезпечують найкращий спосіб управління суспільною власністю. У роботі показано, що результати створення суспільних благ залежать не від форми власності як такої, а від набору правил, які регламентує створення та використання суспільних благ, підтверджуючи важливість дискурсу у формуванні інституційних механізмів колективної дії. За підсумками емпіричного дослідження успішного та невдалого общинного управління загальними ресурсами, включаючи лісові, рибні ресурси та пасовища, робота Е. Остро́м показала, що колективні дії ефективні, коли індивідууми мають достовірну та надійну інформацію про витрати та переваги рішень щодо ресурсів та можливості визначати правила гри. Необхідно, щоб межі користувачів (груп) та ресурсів були чітко визначені. Крім цього, групи мають бути згуртованими на основі соціальних норм та процедур для розробки правил, здійснення контролю за їх виконанням, покарання порушників та вирішення конфліктів; і щоб групи поєднували місцеву автономію та ефективні відносини з іншими рівнями влади [3].

Е. Остро́м, досліджуючи ефективне управління загальними ресурсами через дискурсивне управління, наголошує на важливості соціальної кооперації та довіри. Переходячи від конкретних стратегій управління загальними ресурсами до загальних теоретичних міркувань Ю. Габермаса і М. Фуко, можна побачити, як дискурсивне управління та символічна комунікація відіграють центральну роль в управлінні соціальною динамікою у горизонтальному і вертикальному вимірі, у революційних змінах у соціальному житті.

Ідеї Ю. Габермаса про системну та соціальну інтеграцію, особливо його критика колонізації життєвого світу системними механізмами, підкреслюють значення комунікативної дії для підтримки соціальної узгодженості та автентичності суспільних відносин. Важливо відзначити, що Ю. Габермас критично ставиться до домінування системної інтеграції над соціальною, при якому раціональні критерії ефективності та контролю, характерні для системи, вдираються та деформують комунікативні структури життєвого світу, підриваючи його основи [1].

У контексті горизонтальної та вертикальної мобільності ця різниця між системною та соціальною інтеграцією має значні наслідки. Горизонтальна мобільність, що підтримується комунікативними діями, ґрунтується на взаєморозумінні та узгоджених цілях, що сприяє кооперації та солідарності всередині суспільства. Вертикальна мобільність, з іншого боку, може бути ускладнена системними механізмами, такими

як економічна нерівність та соціальна стратифікація, керовані грошима та владою, що може призвести до соціальної ізоляції та конфлікту.

Що стосується революційних змін і соціальних рухів, то вони часто виникають як відповідь на перекося між системною та соціальною інтеграцією, коли життєвий світ стикається з надмірним тиском та спотвореннями, що походять із системних імперативів. Соціальні рухи можуть використовувати комунікативні стратегії для мобілізації підтримки та розробки альтернативних візій соціальної інтеграції, які знову зміцнюють цінності життєвого світу. Громадська думка, сформована у процесі публічних дебатів і дискусій, стає місцем, де «життєвий світ» відновлює свою роль як основа для соціальної інтеграції, що протистойть домінуванню системних механізмів.

В епоху цифрових технологій роль соціальних мереж та онлайн-платформ у формуванні громадської думки стає дедалі значущою. Це наголошує на важливості комунікативних практик та публічної сфери у підтримці здорової соціальної тканини, що сприяє як горизонтальній, так і вертикальній мобільності у демократичному суспільстві. У сучасній соціальній філософії ключова увага приділяється вивченню механізмів управління соціальними процесами та динамікою, причому акцент зміщується від класичного аналізу соціальної динаміки до глибшого розуміння складних взаємозв'язків між індивідами, інститутами та соціальними системами у контексті глобальних та локальних змін. Роботи вчених у рамках посткласичної парадигми підкреслюють роль діалогу, довіри та соціальної кооперації в ефективному розв'язанні проблем управління та соціальних змін, пропонуючи глибокий аналіз та шляхи подолання поточних та майбутніх соціальних викликів.

Література:

1. Biskamp F. Theorie des kommunikativen Handelns: von Jürgen Habermas (1981). *Schlüsselwerke: Theorien (in) der Kommunikationswissenschaft* / R. Spiller, Ch. Rudeloff, Th. Döbler. Springer, 2022. P. 341–360. DOI: 10.1007/978-3-658-37354-2_22
2. Meyer J. W. Globalization Sources and Effects on National States and Societies. *International Sociology*. 2000. № 15. P. 233–248.
3. Ostrom Elinor. Governing the Commons. The evolution of institutions for collective action. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. 280 p.
4. Williamson O. E. The Economic Institutions of Capitalism. Firms, Markets, Relational Contracting. *Das Summa Summarum des Management* / ed. by C. Boersch, R. Elschen. GABLER, 2007. https://doi.org/10.1007/978-3-8349-9320-5_6

5. World Society and the Nation-State / J.W. Meyer, B. John, M. Th. George, F. O. Ramirez. *American Journal of Sociology*. 1997. № 1(103). P. 144–181. DOI: <https://doi.org/10.1086/231174>.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-18>

МЕЖІ І ПОТЕНЦІАЛ КУЛЬТУРИ СКАСУВАННЯ: ПРОТИДІЯ «РУССКОМУ МИРУ» В УКРАЇНІ ЯК ІНСТРУМЕНТУ ГІБРИДНОЇ ВІЙНИ

Бойченко М. І.

*доктор філософських наук, професор,
в.о. завідувача кафедри української філософії та культури
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
м. Київ, Україна*

Культура скасування постає як публічне встановлення справедливості у не-інституційний спосіб. Ця культура, як правило, не підтримується владними інституціями, але як правило починає поширюватися там, де ці інституції виявляються надто повільними, частковими або взагалі неспроможними у задоволенні потреби певних соціальних спільнот у встановленні або відновленні справедливості. Таке трапляється або внаслідок прогалин у законодавстві, його застарілості або неефективному його застосуванні: там, де не діє закон, починає включатися «народне» правосуддя. Таким чином, у демократичних країнах культура скасування рідко коли може тривати довго: або зазнає змін законодавство, або ж представники закону починають кваліфікувати дії представників культури скасування як злочин і діяти відповідно.

Наприклад, дії членів сумновідомого Ку-Клукс-Клану, як і інші прояви так званих «судів Лінча», цілком можна розглядати як прояви культури скасування, адже вони здійснювалися, як правило, з певних доволі типових причин – у випадку Ку-Клукс-Клану як дії деяких білих з південних штатів щодо чорних (рабів або вільних людей) [10]. Там, де закон не дозволяє карати – чи то взагалі, чи вимагає попереднього розслідування і змагального захисту інтересів сторін – коли це з певних причин натовпу видається зайвим або надмірним, він подеколи звертається до самосуду. Звісно, такі дії є прямим порушенням закону і самі мають бути покарані не лише як злочин проти тих, чия провину

ще не доведено, але і як злочин проти самого закону – як неповага до нього.

На Гаїті навпаки свого часу відбувся заколот представників чорної раси проти усіх білих, в результаті якого було винищено практично усіх представників білої раси і встановлено владу представників раси чорної [7]. З того ситуація там дещо пом'якшилася, однак не можна бути впевненими, що остаточно. Однак, у момент здобуття влади феномен культури скасування практично зникає, про що буде сказано окремо дещо нижче. В Україні свого часу опришки [3] і гайдамаки [5] також могли розглядатися як приклад крайніх форм культури скасування панів – польських та російських.

Водночас, сучасна культура скасування постає переважно у більш цивілізованих формах, лише зрідка у своїх екстремумах нагадує криваві бунти пригнічених у минулі часи [8].

Якщо ж сама влада починає звертатися до методів культури скасування, то це вже ніяка не культура скасування, а державний терор, характерний для тоталітарних режимів. Класичним прикладом є діяльність ВЧК-ОГПУ-НКВД-МГБ-КГБ в СРСР, які влаштовували полювання на «ворогів народу», «кулаків», «космополітів», «бандерівців», «дисидентів» та численних інших «неугодних» для режиму [6]. Аналогічні і навіть страшніші речі відбувалися і у нацистській Німеччині, і у мілітаристській Японії, а у Камбоджі періоду правління червоних кхмерів було знищено більшу половину населення країни за різними формальними ознаками.

Однак, у багатьох випадках сучасна культура скасування виконує важливу функцію, яка доповнює і підсилює дію чинного законодавства, не порушуючи його. У демократичних суспільствах культура скасування добре показала себе у правозахисних рухах, таких як BLM [11] та MeToo [9]. Там, де законодавство частково знаходиться під впливом злочинців, культура скасування виявляється незамінною.

Ще більш радикальне і важливе значення відіграє культура скасування під час війни. У демократичних країнах законодавство захищає права усіх, навіть злочинців та їхніх посіпак – що в принципі є справедливим, адже і злочинець має права людини. Але у ситуації дії п'ятої колони і підтримки дій агресора зрадниками і диверсантами всередині самої країни вкрай важливо дотримуватися інформаційної і культурної гігієни. А тому там, де держава мусить стримувати себе, відповідальність на себе у протидії поплічникам ворога-агресора бере на себе активна частина патріотично налаштованого громадянського суспільства.

Такою є ситуація в Україні після 24 лютого 2022 року – після початку повномасштабного вторгнення військ російської федерації

в Україні. Втім, така культура скасування «руського мира» почала формуватися в Україні ще задовго до цієї війни. Певною мірою можна сказати, що вона вже триває століттями, то дещо згасаючи, то розгораючись знову. За великим рахунком, культура скасування «руського мира» в Україні є значною і невід’ємною частиною виконання завдань деколонізації України [2]. У цьому сенсі культура скасування «руського мира» в Україні має дуже значний емансипативний потенціал. Водночас, не слід забувати про ризики і небезпеки зловживання культурою скасування – вони стосуються культура скасування «руського мира» в Україні так само, як і будь-якої іншої культури скасування. Запобіжником для таких виходів за межі прийнятного для культури скасування завжди є критичне мислення [1; 4] – передусім у самих носіїв культури скасування, але і у суспільстві загалом.

Література:

1. Бойченко М. Історичне становлення інституційних засад критичного мислення: ідейний, освітній, правовий та політичний виміри. *Філософія освіти*. 2014. Том 15. № 2. С. 80–97.
2. Бойченко М. Основні напрями протидії «руському миру» в Україні: завдання деколонізації. *Філософія освіти*. 2024. Т. 29. № 2. С. 60–77.
3. Вегеш М., Вегеш І., Палінчак М., Голонич Я. *Дослідник Олекси Довбуша і карпатських опришків. Життєвий шлях і наукова діяльність академіка Володимира Грабовецького. Спогади. Епістолярна спадщина. Вибрана бібліографія (1928–2015)*. Academic publishing Fairmont, 2020. 562 с.
4. Конверський А. Є. *Критичне мислення. Підручник для студентів вищих навчальних закладів усіх спеціальностей*. Київ : Центр учбової літератури, 2020. 370 с.
5. Кушнір О. О. *Гайдамацький рух 1715–1760-х рр.: перебіг та сприйняття сучасниками* : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 2013. 217 с.
6. Фельштинський Ю., Попов В. *Від Червоного терору до мафіозної держави: спецслужби Росії в боротьбі за світове панування (1917–2036)*. 2-ге вид. / пер. з рос. С. Громенко. Київ : Наш Формат, 2022. 624 с.
7. Geggus D. The Haitian Revolution: New Approaches and Old. *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society*. 1994. Vol. 19. Pp. 141–155.
8. Marsh H. *Cancel Culture Conundrum*. Honors College at the University of Mein. Spring 5-2022. Pp. 1–84.

9. Modrek S., Chakalov B. The #MeToo Movement in the United States: Text Analysis of Early Twitter Conversations. *Journal of Medical Internet Research*. 2019. Vol. 21. No. 9, e13837.

10. Seltzer R., Lopes G. M. The Ku Klux Klan: Reasons for Support or Opposition Among White Respondents. *Journal of Black Studies*. 1986. Vol. 17. No. 1. Pp. 91–109.

11. Walker S., Strong C., Wallace D., Sriprakash A., Ticklely L., and Sudien T. Special Issue: Black Lives Matter and Global Struggles for Racial Justice in Education. *Comparative Education Review*. 2021. Vol. 65. No. 1. Pp. 196–198.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-19>

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ ТА ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ВІЙНИ. НОТАТКИ ПРО ДОСВІД, ЯКОГО НЕ ПРОСИВ

Гладишко К. С.

студентка IV курсу

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Я думаю, що дана проблема є дуже резонуючою для більшості, якщо не для кожного. На сьогодні вирішення проблеми не передбачене, є лише природна реакція – ігнорування. Уникнення – це не поганий метод, якщо він є тимчасовим, адже на якісну довгострокову перспективу уникнення не працює. Ці тези, це скоріше роздуми про майбутнє, оскільки нерв української дійсності оголений на максимум. Та я широ переконана, що етап горювання та скорботи – це частина процесу відпускання. Тож питання, як дистанціюватися від «русского міра» при цьому не дистанціюватися від власного досвіду, який повинен бути привласнений?

При запереченні та ігноруванні того, що більшість українців тим чи іншим чином емоційно-чуттєво пов'язана з російською культурою, ми підходимо до такої проблеми: в українській культурі за бортом опиняється значний пласт буттєвого досвіду українців.

До прикладу, ми маємо викинутий за борт та заклеюваний досвід людей, що були народжені в Радянському союзі, виховані в рамках радянської-соціалістичної ідеології, котрі жили певну кількість часу

в радянській дійсності: держави Радянський союз не стало, але люди з цінностями та бекграундом залишилися. Величезну цікавість, для мене становить питання, а від якого року народження ми можемо називати людей, що ніяк до цього досвіду не причетні, хто ці люди з «чистою» свідомістю. І тут я зловила себе на думці, що сама мислю спаплюжено відносно проблематики яку я поставила. Я хочу знайти людей і провести чітку межу, аби зробити абсолютно не функціональний поділ, якій не несе за собою ніякої користі. Тому що національна ідентифікація українця лежить в усвідомленні та співвідношенні себе до радянського минулого, досвіду минулих поколінь та, що є важливим, ці інші та минулі покоління живі, це люди народження в другій половині 50-х років, 70/80-х років. Тож це має бути не лише запропонована наративна історична рефлексія, яка передбачає стало-нормативний погляд на «сюжети», а скоріше діалоги та роздуми про теперішнє, але чесно враховуючи та проговорюючи свій досвід в різних його формах, а не лише в методично негативному.

Я взяла радянський бекграунд як яскраву демонстрацію такого контрасту в культурно-політичному житті. Моя основна теза полягає в тому, що для здорового національного суспільства, ми повинні створити певні «місця жалоби» за таким розривом з близьким і знайомим колись світом. Це не першочергова жалоба на фоні найстрашніших втрат, що можуть бути – людських життів. Та на якомусь місці стоїть і така скорбота. Російська література, в тому числі і філософська, органічно викликає відторгнення, агресію, бажання просто піти від цього – це нормальна реакція. Але така реакція не повинна бути затяжною. Логічної кореляції між читанням Достоєвського чи Булгакова в шкільній програмі та бажанням стати частиною «руського мира» немає. Навпаки, я вважаю, що таке ігнорування чи суцільна ненависть можуть призводити як раз до бажання стати частиною «руського мира» і це є логічним, якщо реалізацію в осмисленні та інтелектуальної приналежності може запропонувати лише цей самий «руський мир». В цьому і є особливість ворога, що він пропонує примкнути до різноманітних досвідів, які неначе специфічно належать лише росії: тут тобі і Російська імперія, і Радянський союз, Русь, хоча без Києва важко повноцінно реалізувати останній міф. Важливою задачею є реалізація функціонального присвоєного собі досвіду українців у всіх цих політичних метаморфозах, і не лише з типової постколоніальної позиції жертви. Хоча питання яка позиція є найбільш вигідною – це тема для іншої роботи

Де створювати такі «місця для жалоби»? Як на мене найперше місце їм в освіті, оскільки це один з найбільш контрольованих процесів, особливо в шкільній освіті, що в свою чергу виступає як такий

терапевтичний етап самого проговорення. Потім це органічно мало б перетікати (в нашій дійсності навпаки, мистецтво своїм особливим мовленням намагається і проговорити, і показати) в мистецький простір, що є етапом сублимування емоцій, до того ж абсолютно різних. Як приклад, фільм «Люксембург, Люксембург» режисера Антоніо Лукіча, в якому змальовуються «привиди» 90-х, а як фінал вимушена розлука з міфом про «батька».

Як висновок, я знову хочу зауважити, що ця розмова про майбутнє і для майбутнього. В українській дійсності ера праведної люті, агресії, бажання нищити з метою виживання, ера жаху перед тією страшною нищівною силою на яку здатні люди, схожі на нас та колись такі близькі люди. Ряд питань на які обов'язково треба буде знайти відповіді: Якій ціннісний розрив призвів до такої катастрофи? На основі якого ґрунту, ми будемо будувати національні міфи? Якими повинні бути ці міфи, аби ввібрати до себе весь багатогранний досвід українського буття? Як створити здорове суспільство з урахуванням такого травматичного досвіду? Як відрефлексувати минуле аби привласнити свій досвід при цьому усвідомлювати неминучий розрив з «руським міром», а тому розуміти важливість конструювання нових національних повноцінних міфів?

Література:

1. Будз А. В. Гоян І. М. Ціннісні трансформації в умовах суспільних змін. *Актуальний філософський дискурс: трансформаційні зміни в умовах війни*: науковий круглий стіл до Міжнародного дня філософії, 16 листопада 2023 року. Львів – Торунь : Liha-Pres, 2023. С. 46–48. URL: <https://doi.org/10.36059/978-966-397-348-7-13>

2. Лопуга О.І. Трансформація цінностей українського суспільства в умовах війни. *Актуальний філософський дискурс: трансформаційні зміни в умовах війни* : науковий круглий стіл до Міжнародного дня філософії, 16 листопада 2023 року. Львів – Торунь : Liha-Pres, 2023. С. 54–56. URL: <https://doi.org/10.36059/978-966-397-348-7-16>

3. Бончук Р. О. Історія національної філософії & колектив на пам'ять. *Актуальний філософський дискурс: трансформаційні зміни в умовах війни* : науковий круглий стіл до Міжнародного дня філософії, 16 листопада 2023 року. Львів – Торунь : Liha-Pres, 2023. С. 97–98. URL: <https://doi.org/10.36059/978-966-397-348-7-27>

ТРИЛЕМА Д. РОДРІКА В КОНТЕКСТІ ДЕГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ТЕНДЕНЦІЙ СУЧАСНОСТІ

Глушко Т. П.

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії*

*Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Геоекономічна трилема Д. Родріка, або так званий парадокс глобалізації, була сформульована та науково обґрунтована автором, професором економіки Гарвардського університету, наприкінці першої декади ХХІ століття. Ця трилема змістовно передбачає три взаємовиключні варіанти вибору, серед яких жодна сучасна держава не має змоги реалізувати відразу всі три соціально значимі параметри, серед яких *національний суверенітет, демократичні процедури та інтегрованість в глобалізаційні процеси* на рівні економічної політики зокрема та політичних рішень в цілому [див. 1]. Відповідно, жодне суспільство неспроможне на рівні суспільної практики бути одночасно демократичним, глобалізованим та суверенним.

Така триєдина конструкція в принципі непридатна до реалізації, оскільки передбачає внутрішні суперечності. Так, автор трилеми наполягає, що можливо поєднати тільки два з цих елементів соціальної політики, тому від чогось доведеться відмовитись. Оскільки сам професор Д. Родрік є прихильником ідеї національного суверенітету, тому для нього збереження суверенності нації є ключовим елементом цієї трилеми. У такий спосіб, задля збереження суверенітету суспільство мусить відмовитись або від глобалізації, або від демократії. Адже результатом забезпечення обох цих опцій стає саме втрата суверенітету, що парадоксальним чином розчиняє державу в глобальному соціально-економічному просторі й нівелює ідею державності як таку, оскільки передбачає зовнішнє управління.

Тобто якщо ми все-таки обираємо збереження суверенітету, тоді маємо усвідомлювати або антидемократичну траєкторію розвитку або деглобалізаційну [див. 2]. До першого варіанту, а саме глобального тоталітаризму, нас сьогодні якраз і спонукають тоталітарні імперії на зразок нашого східного сусіда-агресора, котрий намагається насадити нам свою картину світу в історичній, економічній та політичній площинах. Також така тенденція підтримується цілою низкою

тоталітарних країн Сходу на чолі з Китаєм, Іраном та іншими недемократичними державами.

Другий варіант, тобто якщо ми все-таки обираємо демократичні цінності, сприятиме розвиткові сценарію, де нам доведеться відмовитись від глобалізації, що ми зокрема прослідковуємо протягом останніх десятиліть на прикладі таких тенденцій як відродження економічного націоналізму, який зокрема спонукає країни відновлювати виробничий потенціал та виходити зі складу міжнародних економічних союзів на кшталт Європейського союзу. Досить показовим прикладом таких деглобалізаційних тенденцій став вихід Великої Британії з ЄС, що отримав гучну назву Brexit.

З одного боку, поступове відчуження життєвих світів різних культур, як в цілому, так й в суто економічних чи політичних їх проявах, цілком може виявитись, як відзначає відомий сучасний словенський філософ С. Жижек, не проблемою, а рішенням, що може стати передумовою для мирного співіснування різних образів життя [див. 3]. Але, проблема полягає в тому, що феномен деглобалізації, як явище економічної політики, поступово починає створювати суттєві перепони діяльності транснаціональних корпорацій, що тягне за собою відповідні наслідки в площині глобальної економічної політики.

Отже, важливість глобалізації для світового ринку, перш за все, для транснаціональних економічних інтересів, поступово сприяє вилученню з цього рівняння, тобто трилеми, саме демократії, яку поступово приносять в жертву інтересам економічного зростання міжнародних корпорацій. Зокрема тенденція формування глобального тоталітаризму значною мірою відслідковується в тих соціально-політичних процесах, свідками яких ми є сьогодні. Таким чином, основним орієнтиром політичної активності стає саме збереження глобалізації та обмеження свобод в цілях досягнення «спільного блага» та глобальної безпеки.

Література:

1. Rodrik D. The Globalization Paradox. Democracy and the Future of the World Economy. New York: W. W. Norton & Company, 2011. 368 p.
2. Bello W. The Virtues of Deglobalization. Foreign Policy in Focus, 2009. URL: http://fpif.org/the_virtues_of_deglobalization/
3. Žižek S. Violence: Six Sideways Reflections. London : Picador, 2008. 272 p.

ФІЛОСОФСЬКЕ РОЗУМІННЯ ВІЙСЬКОВОЇ ПРОПАГАНДИ: ВПЛИВ МЕДІА ТА ІДЕОЛОГІЙ НА СПРИЙНЯТТЯ ВІЙНИ ТА ФОРМУВАННЯ ГРОМАДСЬКОЇ ДУМКИ

Горбаль Я. М.

аспірант кафедри філософії

Мелітопольського державного педагогічного університету,

асистент кафедри історії та філософії

Бердянського державного педагогічного університету

м. Запоріжжя, Україна

Військова пропаганда є потужним інструментом впливу на громадську думку в умовах воєнного конфлікту. Вона спрямована на формування певного сприйняття війни, виправдання військових дій і здобуття підтримки серед населення. Медіа відіграють ключову роль у поширенні пропагандистських нарративів, використовуючи різноманітні канали комунікації.

Пропаганда часто спирається на ідеологічні конструкти, що спрощують складну реальність війни та чітко розмежовують "свого" та "чужого". Вона акцентує увагу на гострих питаннях національної ідентичності, патріотизму та безпеки, апелюючи до емоцій та страхів людей. Водночас, контрпропаганда намагається дискредитувати супротивника, нав'язати власну інтерпретацію подій.

Філософський аналіз пропаганди розкриває її маніпулятивну природу, показуючи, як вона використовує спрощені образи та наративи задля досягнення певних політичних цілей. Критичне осмислення пропагандистських повідомлень є важливим для формування неупередженого розуміння воєнних конфліктів та протидії спробам формування однобічної громадської думки.

Водночас, пропаганда не є суцільно негативним явищем – вона може слугувати мобілізації суспільства на захист країни, підтримці воєнних зусиль у критичні моменти. Головне питання полягає в етичних межах пропаганди та збереженні плюралізму думок замість нав'язування єдиної інтерпретації.

Медіа виконують різноманітні функції у висвітленні військово-політичних конфліктів у світі[4, с. 108]:

1. Посередницька функція. Медіа можуть допомагати у встановленні контакту між сторонами конфлікту та сприяти залагодженню різних суперечностей.

2. Об'єктивне висвітлення подій. Вони повинні надавати об'єктивну інформацію про військово-політичні протистояння, ретельно розбираючись у подіях та позиціях супротивників.

3. Моніторингова функція. Медіа можуть надавати моніторинг подій на місці конфлікту, відслідковуючи кожен крок учасників.

4. Формування думок. Вони впливають на оцінки та думки громадськості щодо конфлікту, залежно від об'єктивності та збалансованості висвітлення подій.

5. Інформаційна підтримка. Медіа розповсюджують інформацію про програми та ініціативи, спрямовані на врегулювання конфлікту.

6. Маніпулятивна функція. Вони можуть використовуватися для маніпулювання громадською думкою та поширення інформації, яка може призвести до подальшої ескалації конфлікту [1, с. 2].

7. Підтримка сторін конфлікту. Медіа можуть підтримувати одну зі сторін конфлікту, повідомляючи про новини, що негативно впливають на інших учасників протистояння.

Філософське розуміння військової пропаганди розглядається через призму впливу медіа та ідеологій на сприйняття війни та формування громадської думки. Воно може бути розглянуте з різних перспектив:

1. Соціально-конструктивістська перспектива. Вона вказує на те, що сприйняття війни і формування громадської думки залежать від соціальних конструкцій, створених медіа та ідеологіями. Медіа, як засіб масової комунікації, впливають на погляди та переконання суспільства щодо воєнних подій через відбір інформації, її інтерпретацію та поширення. Ідеології, у свою чергу, визначають рамки інтерпретації цієї інформації та сприяють формуванню певного світогляду.

2. Культурно-історична перспектива. Вона враховує вплив культурних та історичних контекстів на сприйняття війни. Медіа та ідеології відтворюють ідеї та цінності, які притаманні певній культурі чи історичному періоду. Ці ідеї можуть впливати на те, як суспільство сприймає війну та реагує на неї.

3. Політико-економічна перспектива. Вона акцентує увагу на політичних та економічних мотиваціях застосування військової пропаганди. Медіа та ідеології можуть використовуватися для зміцнення влади, легітимізації війни, мобілізації громадян на військові дії або впливу на рішення політичних лідерів.

Філософське розуміння військової пропаганди відображає глибокий вплив медіа та ідеологій на сприйняття війни і формування громадської думки, а також виявляє складні взаємозв'язки між владою, культурою та суспільством у контексті військових конфліктів [3, с. 57].

У війні в Україні, яка триває з 2014 року, медіа відіграють ключову роль у поширенні інформації про події на передовій та в суспільстві

загалом. Однак російські медіа використовуються для маніпулювання громадською думкою та поширення пропаганди та дезінформації. У їхньому висвітленні конфлікту використовуються терміни та поняття, що не відповідають реальності, наприклад, вони називають війну "спецоперацією". Таким чином, російські медіа намагаються створити власну версію подій, яка відрізняється від реальності та базується на фейках та маніпуляціях.

Російські медіа представляють українську владу та армію як нацистських загарбників, що призводить до спотвореного уявлення про події в Україні серед громадськості Росії. Українські медіа, натомість, висвітлюють війну та окупацію, підкреслюючи національну єдність та відстоюючи інтереси країни. Вони акцентують увагу на військових успіхах та перемогах, що підвищує патріотичний настрій серед українців. Медіа відіграють ключову роль у мобілізації населення та підтримці всіх, хто потребує допомоги [2, с. 291].

Так, медіа, як ретранслятор військово-політичних конфліктів, мають значний вплив на громадську думку і сприйняття подій. З одного боку, вони можуть допомогти краще зрозуміти та оцінити ситуацію в конфліктній зоні, стимулюючи обговорення, аналіз і формування громадської думки. Медіа сприяють підвищенню рівня свідомості та усвідомленню подій. З іншого боку, їхня ретрансляція може призвести до перекручування фактів, вибіркового представлення інформації або нав'язування певної точки зору чи ідеології, що може спотворити сприйняття подій громадськістю.

Література:

1. Батрименко О. В. Особливості сучасних збройно-політичних конфліктів : автореф. дис. ня канд. політ. наук : 23.00.02. Київ, 2006. 18 с.
2. Богуш Л. А. Роль засобів масової інформації у висвітленні збройних конфліктів у світі: теоретичний підхід. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія : Філологія. Журналістика*. 2021. № 4. Ч. 3. С. 291–295.
3. Дубов Д. Засоби масової інформації як якісно нові суб'єкти політичних комунікацій. *Інформаційне суспільство. Політичний менеджмент*. 2007. № 1. С. 57–63.
4. Кондратюк М. Інформаційна війни та роль мас-медіа в міжнародних конфліктах. *Вісник Харківської державної академії культури*. 2013. № 41. С. 108–113.

ПОНЯТТЯ «ЗБРОЙНОЇ АГРЕСІЇ» У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Марченко Я. В.

*кандидат історичних наук,
перший заступник начальника
Національної академії сухопутних військ
імені гетьмана Петра Сагайдачного
м. Львів, Україна*

Російсько-українська війна викликала значне зацікавлення у сучасній філософії, актуалізувала проблему природи збройних конфліктів, збройної агресії. Філософи намагаються знайти відповіді на чимало риторичних запитань, базові із яких: Чи можна уникнути збройного протистояння? Як зменшити руйнівний вплив війни на суспільство? Які чинник можуть виступати стримуючим механізмом проти насильства?

Сучасна філософія трактує збройну агресію як складну проблему, яка вимагає комплексного аналізу та розв'язання з врахуванням моральних, соціальних, політичних та юридичних аспектів. До цієї теми зверталися такі відомі філософи, як: Майкл Уолцер політичний філософ, який зацентрував увагу на етиці війни і в своїй праці «Just and Unjust Wars» розглядає моральні аспекти ведення війни, включаючи проблему правомірності вжиття збройної сили); Томас Нагел (займається вивченням філософії моралі та політичної філософії, вивчає питання моральності війни та етики війни); Мартін Хоус (спеціалізується на військовій етиці та етиці війни, дослідження включають аналіз моральних принципів, які повинні керувати діями військових); Джон Равіц (політичний філософ, займався проблемами справедливості та соціальних угод, у праці «Theory of Justice» охарактеризував концепції, які можуть бути застосовані до аналізу моральних аспектів збройної агресії); Меріон Смарт (досліджувала політичну філософію та феміністичну етику, вивчала поняття збройної агресії з огляду на гендерні аспекти та вплив на жінок у зоні конфлікту). Серед українських учених виокремимо теоретичні напрацювання **Володимира Єрмоленка** (досліджує політичні та соціокультурні аспекти війни, а також роль масових медіа у формуванні громадської думки щодо конфлікту) та **Олександра Дудченка** (спеціалізується на проблемах міжнаціональних відносин та конфліктів, досліджує історичні та культурні аспекти війни).

Сучасна філософія розглядає збройну агресію у декількох контекстах. Один із них полягає в трактуванні агресії як порушення моральних принципів (повага до життя, свобода і права інших осіб тощо). Філософи аналізують причини, які лежать в основі збройних конфліктів, та шукають шляхи запобігання їх виникненню через дипломатичні зусилля, міжнародне право та ін. засоби.

Не менш важливо у філософії досліджувати збройну агресію з точки зору вивчення природи насильства та впливу збройних конфліктів на суспільство, культуру та індивідуальність. Сучасні філософи все частіше вивчають психологічні та соціологічні аспекти насильства, а також шукають шляхи зменшення його впливу на людей та суспільство загалом.

Збройна агресія також розглядається сучасними філософами в контексті етики війни та міжнародного права. Учені, зокрема, аналізують: (а) коли вжиття збройної сили може бути виправданим, (б) які принципи мають дотримуватися під час війни, (в) як можна мінімізувати страждання цивільних осіб та забезпечити захист прав людини під час конфліктів тощо.

Таким чином, на сьогодні у філософії немає одного домінуючого підходу щодо поняття «військової агресії», оскільки різні філософські школи мають різні уявлення як про це поняття так і про його природу. Однак можна виділити кілька базових підходів, які часто використовуються при аналізі проблеми збройної агресії та війни загалом. Зокрема, доцільно виокремити т. зв. **реалістичний підхід** (філософами війна розглядається як невід'ємна частина міжнародних відносин і визначається боротьбою за владу, ресурси та безпеку). Реалісти вважають, що війна може бути необхідною для захисту національних інтересів та збереження стабільності в міжнародній системі. Водночас лібералісти розглядають війну як наслідок діяльності недемократичних режимів, панування економічних нерівностей та недоліків міжнародних інституцій. Філософи вважають, що за допомогою демократії, економічного розвитку та міжнародного співробітництва можна уникнути збройної агресії та війн.

Натомість конструктивісти розглядають війну як соціально побудований явище, яке залежить від ідентичності, культурних норм та історичних наративів. Вони аналізують, як соціальні конструкції формують уявлення про ворога та мотивують військові дії. Відзначимо також, що постструктуралісти розглядають війну як процес взаємодії різних суб'єктів влади та дискурсів, які формують політичну реальність. Філософи цього напрямку аналізують, як влада, ідеології та мова використовуються для легітимізації війни та контролю над наративами про неї.

Отже, у сучасній філософії немає однозначного бачення природи збройної агресії, її стримуючих механізмів. Сучасні філософи все частіше вивчають психологічні та соціологічні аспекти насильства, а також шукають шляхи зменшення його впливу на людей та суспільство загалом.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-23>

(ПОСТ)СТРУКТУРАЛІСТСЬКЕ РОЗУМІННЯ ІСТОРІЇ ЯК ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМА В ФІЛОСОФІЇ ЖАКА ДЕРРІДА

Мінько О. П.

студент IV курсу

*Навчально-наукового інституту філософії
та освітньої політики*

Українського державного університету

імені Михайла Драгоманова

м. Київ, Україна

Європейських філософів другої половини ХХ ст. з легкістю можна закликати до відповідальності за так званий «правий поворот», що шириться національними державами сьогодення. Філософи доби, ставлячи за мету аналіз гуманітарних передумов тоталітарного суспільства, своїм сумнівом щодо претензій на вичерпність деяких суджень унеможливили й мислення будь-якої універсальності. Тепер інтелектуальними здобутками ангажованої теорії користуються політики, що розв'язують війни на основі історичних маніпуляцій та дезінформації. Авторитарні лідери та їх спільники легітимізують власне лицемірство академічним та етичним авторитетом плюралізму. Проте чи варто нівелювати через нехитру каузальність роботу згаданих інтелектуалів? Чи все ж, усупереч очевидності, варто уважніше прислухатися до їх думки? Цьому тексту ближча мета обеззброєння демагогів за рахунок ре-апропріації основи, на якій ті намагаються влаштуватися. Доцільним в такому випадку видається осмислення філософії одного з контрибуторів інтелектуальних катастроф сучасності – Жака Дерріда. Особливої уваги в обговорюваному питанні заслуговує його критичний перегляд концепту історії. Крізь пафос плюралізму Дерріда, однак, пропонує доволі однозначні принципи мислення історії.

Якщо вірити самому Дерріда, в усіх своїх роботах він *завжди* порушує питання авторитету історії [2, с. 77–81]. Філософ вважає історію метафізичним поняттям, яке навіть матеріалістична інтерпретація не може врятувати від злитності з історією сенсу. [7, с. 99–100]. Пояснюється цей зв'язок наступним чином: філософська концептуалізація організовується метафізичною установкою, що тісно пов'язана з уявленням про детерміновану предикатами традиційності, лінійності та тривалості історію. До цієї ідеї Дерріда прийшов, розглядаючи проблему історичності історії як концепту. Зустрівши взаємообумовленість історії та метафізики він *перевернув проблему сутності історії як проблему історії сутності*, і далі розглядав ці поняття у їх тісному взаємозв'язку, накладаючи цю пару на конкретику різноманітних філософських текстів. Цей зв'язок виразно аргументується у тексті про книгу Мішеля Фуко «Історія божевілья в класичну епоху», а точніше, про частину цієї книги, яка стосується проблематичної інтерпретації уривку з декартівських «Медитацій».

В свої книзі Фуко закріплює за Декартом історичний момент становлення класичної раціональності, вбачаючи у пасажі Декарта, у якому той зневажливо говорить про божевілья, маніфест примушення безуму до мовчання [1, с. 68, 89]. Дерріда виступає проти такої редукції Декарта до історичної структури класичної епохи та демонструє інклюзивність думки Декарта. Перечитуючи «Медитації» Дерріда виявляє, що до того, як Декарт сховався від власного ходу думки в теологічному та раціоналістичному аргументах, він визнав, що «божевілья є лише випадком думки» [1, с. 111]. Декарт не протиставив мислення божевільного мисленню розумного: для нього не було важливим чи розумно чи божевільно Cogito, воно в будь якому разі – мислить, а відтак – існує. [1, с. 110]. Така логіка засвідчує невід'ємність негативності та розколів, що вона їх привносить до історії (філософії) [1, с. 115]. Саме цього не враховує Фуко, коли поневолює Декарта в структурі, відтворюючи насильство, притаманне класичній добі.

Фуко, зацікавлений саме в розколі та написанні історії негативності як чогось зовнішнього до «основної» історії, не помічає, що божевілья не екстерналізується Декартом, а описується як невід'ємна частина мислення. Дерріда, накладаючи декартівське філософування на проблему історичності, доводить, що історичний рух сенсу власне розколами і забезпечується. Забування сенсу поняття активізує вироблення іншого сенсу. Історія філософії і історичність складається з розколів та криз. Слову/поняттю/терміну притаманна кризовість, занепад, історичність. Філософія прагне закритися від божевілья, але цьому завжди протистоїть привідкривання божевілья (негативності) при перегляді того чи іншого поняття [1, с. 121]. Отже, замість того, щоб віддзеркалювати

Гегеля, пишучи поруч з історією абсолютного духу історію примушеного мовчання божевілля варто проблематизувати описовість та її силу. Дерріда пропонує Фуко не протиставляти, а визнати, що «історичність взагалі була б неможливою без історії філософії», побачити, що обидві вони складають одну історію взаємозалежності та мутуалізму [1, с. 120].

Викриваючи злитість історії та історії сенсу, Дерріда, мав би бажати вирватися за межі мислення історією та метафізикою. Натомість він пропонує Фуко співпрацю з раціоналізмом, а своїм читачам – спільне буття з тотальністю метафізики та історії. В утриманні всередині спільної історії «супротивників», що виключають одне одного з власних тотальностей, і полягає сенс напрацювань Дерріда щодо «деякого іншого концепту історії» [4, с. 31].

Ідея *взаємовключення* замість *взаємовиключення* проявляється й в іншому аспекті. Однією з найвідоміших фраз книги «Про граматику» Дерріда залишається «il n'y a pas de hors-texte», навколо якої складалося типізоване розуміння, а радше нерозуміння Дерріда та зовнішньо схожих на його філософських проєктів [6, с. 227]. Буквально ця фраза може бути перекладеною як «немає нічого поза текстом», «позатекстової реальності не існує», але також «немає нічого поза *контекстом*» (виділення моє) [3, с.109]. Дерріда в пізнішому своєму тексті «Afterword: Toward an Ethic of Discussion» сам переформулює цю фразу на користь «контексту» [5, с. 136; 7, с. 107]. «Текст» Дерріда не претендує на роль реальності, а позначає не стільки семіотичний погляд на дійсність, скільки сконструйованість сенсу слідами, що нескінченно відсилають одне до одного, заперечуючи присутність будь-якого витоку. Цією фразою Дерріда пояснює ситуацію, в якій перебуває читач або той, хто пише, а саме ситуацію неможливості виходу за межі самого тексту/ контексту, неможливості відіслати до чогось, що не є (кон)текстом, говорити чимось, що не належить самому (кон)тексту. Мабуть через радикальність цього висновку вчені перестають чинити опір, відпускають власний сумнів та зводять сенс фрази до детерміністичного принципу з релятивістськими наслідками.

Однак, «il n'y a pas de hors-texte» означає не стільки поневоленість в (кон)тексті, скільки святкує невичерпність (кон)тексту, його нестійкість, взаємозамінність значення, що виникає в наслідок принципової залежності значень одне від одного [7, с. 107–109]. Відкритість до прийдешнього, до можливого розколу, до забування або заміни значення і відрізняє думку Дерріди від думки Путіна, Орбана, Фіцо, Трампа та інших, які прагнуть вепонізувати (від «weaponize») потрібні їм значення та уникнути – невидідних.

Отже, принципова відкритість філософії до гри значень, до негативності замість заперечення історії або заміни однієї історичної тоталізації на іншу, дозволяє ні відкидати ні саму історію як історію сенсу, ні її обтяження у вигляді її предикатів та підбурює співпрацювати з ними, чекаючи від історії деякої іншої історії. Хоча радикальність включення та радикальність виключення нерозривно пов'язані як історія та розкол, як розум та божевілля, відкритість до негативного визначає принципову відмінність між інтелектуалами та популістами.

Література:

1. Дерида Ж. Cogito та історія божевілля. Письмо та відмінність. Київ, 2004. С. 65–131.
2. Дерріда Ж. Позиції: Бесіди з Анрі Ронсом, Юлієм Кріст, Жаном-Луї Удбіном, Гі Скарпетта. Київ, 1994. 160 с.
3. Рубаненко М. Гра світу *différance* і українська теологія: мова, досвід, етика, прийдешнє. *Богословські роздуми*. 2022. Т. 20, № 1. С. 105–35. URL: <https://doi.org/10.29357/2789-1577.2022.20.1.7>
4. Caputo J. D., Scanlon M. J. *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*. Indiana University Press, 2005.
5. Derrida J. *Afterword: Toward an Ethic of Discussion*. Limited Inc. Evanston, IL, 1988. С. 111–160.
6. Derrida J. *De la grammatologie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1967. 445 с.
7. Mason M. *Deconstructing History. Derrida and the Future of the Liberal Arts: Professions of Faith* / ред.: M. Caputi, V. J. Del Casino, Jr. London, New York, New Delhi, Oxford and Sydney, 2013. С. 93–122.
5. Соціально-філософські проблеми сучасного світу. Філософія історії та філософський дискурс війни.

ПРОПАГАНДА 2.0: ШТУЧНИЙ КОНТЕНТ ТА ЦИФРОВІ КЛОНИ-НОСІЇ

Одаренко О. В.

*старший викладач кафедри журналістики та нових медіа
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка
м. Київ, Україна*

Сучасна пропаганда є пропагандою 2.0, заснованою на новітніх інформаційно-комунікаційних технологіях. Від класичної пропаганди її відрізняє як раз технологічна компонента та акумуляція сучасних медіа трендів, що дає змогу впливати на різні покоління медіа користувачів.

З точки зору медіа пропаганда 2.0 являє собою достатньо універсальний механізм маніпуляції переконаннями, уподобаннями, настроями різних груп користувачів, що відрізняються як за віковими/майновими/освітніми критеріями, так і за рівнем володіння сучасними технологіями та гаджетами.

Універсальний характер пропаганди 2.0 проявляється у формуванні ідеологічного універсуму саме на основі специфічних поведінкових особливостей користувачів медіа середовища. Периметр пропагандистської дії у форматі 2.0 відповідає характеристикам новітніх інфокомунікаційних технологій.

Базовою основою пропагандистського впливу 2.0 дедалі більше стають технології штучного інтелекту. Це поки що «м'які технології», а не технології «рівня Бог», однак і вони вкрай руйнівню впливають на психіку та поведінку користувачів. Саме на підставі таких технологій у пропагандистському дискурсі 2.0 відбувається розмивання кордонів між реальним та віртуальними світами та трансляція штучних ідеологем віртуальними персонами, згенерованими штучним інтелектом.

За великим рахунком, пропаганда 2.0 дедалі більше стає саме пропагандою штучного інтелекту, набуваючи завдяки цьому характеру тотальності. Користувач, як правило, не має достатніх навичок для успішного протистояння такій пропаганді і непомітно й дуже швидко опиняється у колі, де і об'єкти пропагандистського впливу, і контент є принципово штучними.

Для пропаганди такого типу зовсім не потрібна жива людина – генератор/носіє/ретранслятор пропагандистських наративів. У високотехнологічній пропаганді 2.0 контент може бути повністю штучним,

згенерованим нейромережами, які, у свою чергу, далі можуть вчитися на цьому ж пропагандистському контенті. Пропагандистські тренди ж можуть задаватися, виходячи з переваг і поведінки користувачів Інтернету і, зокрема, соціальних мереж, де також масштабно представлені алгоритми штучного інтелекту, що визначають поведінкові маркери аудиторії.

Штучний контент з одного боку вкидає користувача в альтернативну штучну реальність, з другого створює ілюзію життєвої важливості тих чи інших пропагандистських наративів та їх усвідомленого вибору.

Пропаганда 2.0 пропонує користувачам особливу реальність, яку можна тонко підлаштовувати та коригувати, виходячи з картини «цифрових слідів» в інтернеті, зокрема переваг, що демонструються користувачами.

Пропагандистський світ 2.0 – це не єдиний, жорстко визначений Універсум, а множинність різних світів – починаючи від суто віртуального і закінчуючи міксом віртуальних та реальних площин. Саме така множинність пропагандистських «доменів» і дає змогу з великою точністю впливати на різні аудиторії медіа користувачів та враховувати особливості різних медіа поколінь, аж до дітей дошкільного та молодшого шкільного віку.

Власне, жива людина для успішного функціонування на різних рівнях – від транснаціонального до суто індивідуального, приватного, пропаганді 2.0 не потрібна. З функціями генерації та трансляції пропагандистських наративів, а точніше, пропагандистських всесвітів (у розумінні Метавсесвітів) успішно справляється штучний інтелект.

Формування штучного пропагандистського контенту та меж його інтерпретації супроводжується генерацією віртуальних пропагандистських персон (віртуальних інфлюенсерів, лідерів думок, політиків) – носіїв даних пропагандистських світів.

Фактично, у пропаганді 2.0 забезпечується повний цикл генерації та споживання штучного пропагандистського контенту, що робить сучасні пропагандистські універсуми повністю самодостатніми.

У цьому сенсі людина (в розумінні політичної людини) розглядається лише як мета, вкрай тендітна і дуже вразлива. Реальний громадянин, особливо якщо він є активним користувачем медіа середовища, практично не має маркерів для ідентифікації пропагандистських універсумів 2.0. Швидка зміна технологій не дає змоги знайти стійкі психологічну та інтелектуальну бази, що дозволяють успішно протистояти штучному контенту. Більше того, користувач сам активно долучається до генерації такого контенту, використовуючи

епізоди свого життя/життєвий досвід, що дає змогу надати пропаганді 2.0 певної життєвості.

Цифрові клони, зокрема, в соціальних мережах, транслюючи пропагандистські універсуми 2.0, втягують у ці всесвіти все більше реальних і віртуальних користувачів, формуючи потоковість і циклічність пропаганди 2.0. Недосконалість механізмів маркування контенту, згенерованого штучним інтелектом і невизначеність форматів цифрових клонів (цифрових двійників), ще більше посилює руйнівний вплив пропаганди 2.0.

У смисловому контексті широко використовуються положення альтернативної історії та міфологічні ціннісні системи, що найчастіше в сучасному світі є маргінальними. Таким чином, користувач стикається не тільки зі штучними (цифровими) оракулами / проповідниками / політиками, але і з масштабними штучними ціннісними системами, що включають, у тому числі, специфічну міфологію інтернету.

Зазначені характеристики лише поверхово описують специфіку пропаганди 2.0, проте вони дають змогу зрозуміти необхідність вироблення у суспільстві ефективних стратегій протидії множинному впливу віртуальних пропагандистських світів.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-25>

РОЗШИРЕНИЙ ПОРЯДОК ЯК ОСНОВА СУЧАСНОГО ЛІБЕРАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА

Покотило К. М.

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри етики та естетики*

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Сучасний світ переживає трагічний період, пов'язаний з жорстокою та неспровокованою агресією Російської Федерації проти України. Ця війна не лише спричинила невимовні людські страждання та руйнування, але й кинула виклик цінностям та основам, на яких ґрунтується сучасне ліберальне суспільство.

В контексті цих трагічних подій дослідження концепції "розширеного порядку" стає ще більш актуальним. Ця теорія дозволяє нам зрозуміти, як складні системи, такі як суспільства, політика, право, мораль, релігія та ін., можуть функціонувати та розвиватися навіть в умовах хаосу та невизначеності.

Вивчення розширеного порядку може допомогти нам знайти шляхи до відновлення та розвитку України після війни. Ця теорія може надати нам цінні інструменти для створення нового суспільства, яке буде більш стійким, справедливим та демократичним.

Крім того, дослідження розширеного порядку може допомогти нам зрозуміти глибинні причини агресії Росії проти України. Ця війна не є просто актом військової агресії, але й відображає фундаментальні розбіжності в баченні майбутнього світового порядку.

Що стосується теоретичних засад розширеного порядку, то варто відзначити, що в його основі знаходяться спонтанні процеси виникнення та підтримки впорядкованості в складних системах. Якраз його спонтанна природа чітко відрізняє розширений порядок від традиційних концепцій порядку, що ґрунтуються на централізованому контролі та плануванні. Розширений порядок характеризується децентралізованою координацією, процесами самоорганізації та виникнення структур з нових правил.

Ідея розширеного порядку сягає корінням у **шотландське Просвітництво** 18 століття. Саме тоді шотландські філософи, такі як **Девід Г'юм** та **Адам Сміт**, почали досліджувати, як складні системи, наприклад, ринки, можуть функціонувати без централізованого контролю [1].

Г'юм у своїй роботі "**Трактат про людську природу**" [2] описував «спонтанний порядок» як результат взаємодії індивідів, які переслідують власні інтереси. **Сміт** у своїй знаменитій праці «**Дослідження про природу та причини багатства народів**» [3] стверджував, що «невидима рука» ринку веде до загального блага, навіть якщо люди не ставлять перед собою такої мети.

Ідеї шотландських просвітників надихнули багатьох інших мислителів протягом наступних століть. **Фрідріх Гайек**, австрійський економіст, у своїй роботі «**Дорога до рабства**» [4] попереджав про небезпеку централізованого планування та висловлювався на користь розширеного порядку, заснованого на свободі та спонтанній співпраці. Також Гаек у своїх пізніших роботах детально розробляв теорію розширеного порядку [5, 6]

Розширений порядок в сучасних ліберальних суспільствах проявляється в різних сферах суспільного життя:

- Економіка: ринкова координація, вільна конкуренція, спонтанне виникнення нових форм господарювання.
- Політика: демократія, децентралізоване прийняття рішень, громадська самоорганізація.
- Культура: динамічний розвиток мистецтва, науки, освіти, вільний обмін інформацією.
- Соціальна сфера: самоорганізація громадських груп, мережева взаємодія, неформальні правила співжиття.

Однак концепція розширеного порядку та реальна практика втілення в умовах демократії та політичного лібералізму має також певні виклики та труднощі. Насамперед це стосується методологічних проблем розробки інструментів для аналізу та моделювання складних систем та вивчення динаміки та стійкості розширеного порядку. Існує також ряд етичних аспекти дослідження соціальних систем.

На практиці виникають певні труднощі у розробці ефективної політики державного регулювання та стимулювання самоорганізації, а також створення умов для інновацій та розвитку нових форм співпраці для підвищення рівня стійкості та адаптивності суспільства до змін.

Таким чином агресія Росії проти України стала трагічним випробуванням для сучасного ліберального світу. Ця війна не лише спричинила невимовні людські страждання та руйнування, але й кинула виклик цінностям та основам, на яких ґрунтується розширений порядок.

В контексті цієї трагедії дослідження концепції розширеного порядку стає ще більш актуальним. Ця теорія дозволяє нам зрозуміти, як складні системи, такі як суспільства, можуть функціонувати та розвиватися навіть в умовах хаосу та невизначеності.

Важливо підкреслити, що розширений порядок не є синонімом анархії. Він ґрунтується на принципах самоорганізації, взаємодії та співпраці, які дозволяють людям спільно долати виклики та будувати краще майбутнє.

Вивчення розширеного порядку може допомогти нам знайти шляхи до відновлення та розвитку України після війни. Ця теорія може надати нам цінні інструменти для створення нового суспільства, яке буде більш стійким, справедливим та демократичним.

Крім того, дослідження розширеного порядку може допомогти нам зрозуміти глибинні причини агресії Росії проти України. Ця війна не є просто актом військової агресії, але й відображає фундаментальні розбіжності в баченні майбутнього світового порядку.

Вивчення розширеного порядку може допомогти нам знайти шляхи до врегулювання конфлікту та побудови більш безпечного та справедливого світу для всіх.

Однак важливо зазначити, що війна суттєво вплинула на динаміку розширеного порядку в Україні. З одного боку, війна стимулювала самоорганізацію та мобілізацію українського суспільства, що продемонструвало стійкість та життєздатність розширеного порядку в умовах екстремальних викликів. З іншого боку, війна призвела до руйнування інституцій, втрати людського капіталу та економічної деградації, що створює серйозні перешкоди для відновлення та розвитку розширеного порядку.

Тому дослідження розширеного порядку в контексті війни в Україні має враховувати:

- Вплив війни на інституційні рамки та правове середовище.
- Зміни в рівні довіри та соціального капіталу.
- Нові виклики та можливості для самоорганізації та співпраці.
- Етичні аспекти дослідження та управління розширеним порядком в умовах війни.

Вивчення цих питань може допомогти нам знайти шляхи до стійкого відновлення та розвитку України після війни, а також до побудови більш стійкого та справедливого світового порядку.

Література:

1. Petsoulas C. Hayek's liberalism and its origins: his idea of spontaneous order and the Scottish enlightenment. London : Routledge, 2002. 201 s.
2. Г'юм Д. Трактат про людську природу. Київ : Весвіт, 2003. 552 с.
3. Адам Сміт. Дослідження про природу і причини багатства народів / Адам Сміт ; О. Васильєв, М. Межев'якіна, А. Малівський. Київ : Наш формат, 2018. – 736 с.
4. Гаск, Фрідріх. Шлях до рабства / пер. з англ. Сергій Рачинський. К. Наш Формат, 2022. 208 с.
5. Фрідріх А. Хайєк. Право, законодавство та свобода. Нове викладення широких принципів справедливості та політичної економії. В 3 томах. Київ : Сфера, 1999–2000.
6. Лукашенко Є. М. Розширений порядок Фрідріха Гаска. *Науковий журнал «Політикус»* № 2. С. 22–27.

СЕКЦІЯ 6. ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА АКТУАЛЬНА ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-26>

РОЛЬ ТА МІСЦЕ ДІДЖЕЯ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ

Бабасєв Р. Ф.

*аспірант кафедри філософської антропології, філософії культури
та культурології*

Українського державного університету

імені Михайла Драгоманова

м. Київ, Україна

Історію сучасної музики не можливо писати не зосереджуючись на постаті діджея. Якщо прослідити шлях розвитку звукозапису, то ми бачимо, що поряд із самим записом стоїть той хто його відтворює і транслює для слухачів – це диск жокей (скорочено DJ). Починаючи від винайдення грамофонного запису і до сьогодні історія програвання і відтворення звукозаписів цікавить дослідників і любителів музики. Сучасна танцювальна музика оформлювалася в теперішній вигляд разом з розвитком, людської думки, технологій і набула наявного вигляду в другій половині двадцятого століття.

Діджей-культура – це доволі глибоке явище, яке потребує залученості суб'єкта на повний робочий день, розвинутих практичних навичок, новаторського погляду на музику, розуміння контексту та досвіду. Вміти керувати емоціями на танцмайданчику за допомогою імпровізації та інтуїції – на думку Брюстера і Броутона один з основних компонентів роботи [2, с. 12].

Поняття діджей походить від сполучення «disc jockey» англійською мовою, або скорочено «DJ». Це дослівно означає людину яка оперує дисками. Під дисками перш за все малися на увазі грамофонні диски або платівки. Тобто диски, на яких запис зроблено механічним шляхом і для відтворення використовувався грамофон. Діджей культура виникла і розвинулася у другій половині двадцятого століття. В її основі було закладене новаторський погляд на музику і способи відтворення композицій. Діджеї можуть програвати одночасно дві або більше доріжки, використовувати різноманітні техніки та керувати швидкістю та динамікою музики, вирішувати коли звучатимуть певні

елементи, що подібно до роботи диригента. Діджеї виступають на клубних заходах, створюючи атмосферу та настрої для відвідувачів, поширюючи свій погляд на танцювальну музику. Клубна культура може включати в себе різні елементи такі, як мода, стиль, взаємодія з публікою та спільнотою, розвинуті світлові та візуальні ефекти, а також інші аспекти, що створюють унікальний досвід.

У Німеччині суд постановив, що знаменитий Берлінський клуб Berghain слід класифікувати як культурну установу, яка створює твори культурного значення, а не просто розважальний заклад. Як повідомляє німецьке видання Der Spiegel, це означає, що нічний клуб тепер зможе сплачувати нижчу ставку податку в 7%, як платять заклади класичної музики [5]. У рамках звернення клубу вони замовили звіт Тобіаса Раппа, журналіста та автора, який написав книгу про клубну культуру Берліна під назвою «Lost and Sound: Techno, Berlin and the Easyjetset». Він стверджував, що більшість людей, які відвідують Бергхайн, роблять це заради музики, і доводив, що ді-джеїв можна порівняти з диригентами оркестрів.

Діджеї буквально робили популярними окремі композиції, артистів і цілі музичні напрямки. На канал Boiler Room на вебсайті Youtube на даний момент підписалося 3,9 мільйона користувачів. Цей канал спеціалізується на показі живих виступів діджеїв і електронних музикантів. В книзі німецького журналіста Тобіаса Раппа «LOST AND SOUND» [7, с. 80] ми зустрічаємо поняття «техно-туризм», яке з'явився завдяки щотижневому багатотисячному туристичному трафіку поціновувачів цього культурного явища. Київські клуби і фестивалі відповідної спрямованості за останні 10–15 років стали важливою міткою на світовій мапі так званої «техно-культури». Закордонні музичні видання такі як Vice [6], Trommel [1], Dazed [8] вважають українську сцену прогресивною та називають Київ «новим Берліном», в той час, як Берлін вважається світовою столицею техно-культури й техно-туризму. ЮНЕСКО внесло берлінське техно в лист нематеріальної спадщини в цьому році. Українські діджеї інтегровані у світову музичну культуру, є частими гостями Європейських вечірок і фестивалів, їхня музика лунає на найвидатніших майданчиках Європи, як от клуб Fabric із 25 річною історією, або клуб Berghain, який було офіційно визнано культурною інституцією Німеччини [4]. Навіть після 24 лютого 2022 року в Києві проходили музичні події відповідної направленості, які збирали декілька тисяч відвідувачів кожна. Частина артистів та гостей приїздить з-за кордону, попри логістичні складнощі та небезпеки ракетних обстрілів. Люди продовжують збиратися на виступи діджеїв і культурне життя триває [3].

Література:

1. Darko Lisen. Ukrainian underground scene is blooming as never before and not only in Kyiv *Trommel*. URL: <https://trommelmusic.com/featured/ukrainian-underground-scene-is-blooming-as-never-before-and-not-only-in-kyiv> (дата звернення 17.03.2024)
2. Frank Broughton, Bill Brewster. How to DJ (properly): The Art and Science of Playing Records. *London. Bantam*, 2006. С. 12.
3. Jeffrey Gettleman. Kyiv Ukraine War Nightlife. *The New York Times* URL: <https://www.nytimes.com/2022/07/26/world/asia/kyiv-ukraine-war-nightlife.html> (дата звернення 17.03.2024).
4. Josie Thaddeus-Johns. *The New York Times* URL: <https://www.nytimes.com/2019/11/14/arts/music/berlin-club-bouncers.html> (дата звернення 17.03.2024).
5. Philip Oltermann. Berlins Berghain Nightclub Classed as Culturally Significant Venue. *The Guardian* URL: <https://www.theguardian.com/music/2016/sep/12/berlins-berghain-nightclub-classed-as-culturally-significant-venue> (дата звернення 17.03.2024).
6. Tim Fraanje. Ukrainian Rave Scene Surviving the War. *Vice Media* URL: <https://www.vice.com/en/article/k7bvne/ukrainian-rave-scene-surviving-the-war> (дата звернення 17.03.2024).
7. Tobias Rapp. Lost And Sound. Берлін. Innervisions, 2010. С. 80.
8. Федорова Анастасія. Capturing moments of freedom at raves in Kiev. *Dazed Media*. URL: <https://www.dazeddigital.com/art-photography/article/37862/1/max-von-gumpfenberg-patrick-bienert-wake-up-nights-kiev-ravers> (дата звернення 17.03.2024).

КОНЦЕПТУАЛЬНА ДРАМА «ПОЛІТИКИ ІСТИНИ»

Гончаренко К. С.

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії*

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

У вашій філософській системі
ви визначаєте політику як «процедуру істини»
поруч із трьома іншими процедурами –
любов'ю, мистецтвом і наукою.
В якому сенсі ви це розумієте?
Напевно, у загальному уявленні
ніщо так не віддалене від політики,
як турбота про істину...

Н. Мак'явеллі

В «Переосмисленні політики істини...» Гай Оукс, насамперед, розпочинає з того, що критикує інтелектуалів ХХ ст. за їх «бездумність, дріб'язковість та банальність», а також за «надмірний догматизм, політичну неспроможність та відхід в тінь суто технічної допоміжної області знань» [3]. Ці характеристики він виводить завдяки Чарльзу Мілсу, якого вважає одним з видатних соціологів свого часу та який був надто нетерпимим до подібних наукових спільнот. Попри питання прагматизму, до яких зводять Ч. Мілса науковці, і як вважає Г. Оукс, саме через поверхневе його прочитання, в інтелектуала висвітлюється ще й питання «політики істини». Крайній концепт можна охарактеризувати завдяки тлумаченню тих підходів, які сформувалися щодо логіки та істини в ХХ ст.: вони трансформувалися поряд зі змінами, які відбувалися в культурі. Логіка/істина та культура виявилися пов'язаними процесами, а відтак зсуви в ціннісних пріоритетах культури внесли корективи і в площину дихотомічних структур логічне/нелогічне, істинне/хибне. Г. Оукс називає цю ситуацію вкрай нелогічною, однак констатує той факт, що інтелектуальні еліти ХХ ст., які займали певне місце в культурі, а відтак мали і свою позицію фахівця поступово починають здавати свої позиції і відходити від «служіння істині» та її обстоювання в бік «позиції соціального порядку», що

диктує їм умови наукової діяльності. Така поведінка, на думку Ч. Мілса, як власне і Г. Оукса, веде інтелектуалів до поразки. Власне тому вони й закликають наукові спільноти провадити «політику істини», як такої, що уособлює не лише совість суспільства, але й легітиме та викриває інтереси науки, інтелектуалів, яка виступає насамперед за «правду» та «істину» попри будь-які зміни в адміністративній владі чи культурному просторі.

Навіть перебуваючи в прямій залежності від соціальної позиції інтелектуали мають вчитися комбінувати це з головним принципом у вигляді об'єктивної наукової/інтелектуальної істини та не поступатися інтересами чи не піддаштовуватися під нав'язані орієнтири. Інтелектуали мають прагнути до осягнення істиннісного знання про реальність, мають критично ставитися до надв'язуваних схем буття та виходити з розуміння про кращі перспективи для розвитку суспільства.

Акцентуючи увагу на «політиці істини» Ален Бадью виходить з розмежування двох типів політик: політика визначена як влада і політика визначена як справедливість [1]. Та політика, яка є владною відповідає габермасівській «адміністративній владі», що має безпосередній вплив на державотворення, яким би воно не було. Політика ж, яку визначаємо як справедливість може не мати впливу на розбудову, посилення державного процесу і в цьому й є її трагізм. Адже саме політика справедливості і є для А.Бадью тією політикою, яку провадять інтелектуали на шляху до обстоювання істини. Політика істини дійсно може не мати жодного впливу на реальне буття держави і це є катастрофою, адже це засвідчує те що в ній вона відсутня. «влада, якщо вона відділяється від поняття справедливості, наражається на ризик деградації» [1, с. 9]. Враховуючи цей імператив слід відмітити, що будучи за своєю суттю такими, що мали б йти пліч-о-пліч ці дві політики відокремлюються одна від одної і відтак потрапляють в ситуацію, що межує зі самознищенням. Влада, яка не чує інтелектуалів ризикує сама себе нівелювати, інтелектуали ж, які геть полишили істину за орієнтир та більше ним не послуговуються ризикують втрапити у пастку самознищення.

Тут є сенс у тому, аби розтлумачити поняття «справедливості». «несправедливість – ясна; справедливість – непроясна. Адже той, хто зазнає несправедливості, беззаперечно, є її свідком. А хто може засвідчити справедливість?», – задається питанням Ален Бадью [1, с. 10]. Все, що ми беззаперечно маємо висувати з цього, так це те, що несправедливість є ідеально впорядкованим безладом, який всім зрозумілий, ясний та прозорий та ґрунтується на суб'єктивному досвідному. Справедливість же, яка стоїть на позиції об'єктивного,

свідомого та критичного здатного до розуміння, а відтак і втілення істини.

Щоб увиразнити та підкреслити окремі моменти вищесказаного варто також звернутися до Грема Гармана, який розмежує «політику сили» та «політику істини». Маємо розуміти те, що політика – це сфера нашого буття поза яким не можлива сучасна людина. Відтак навіть твердження «я поза політикою» є вкрай безглуздом. Адже будучи глибоко соціальними ми всі, і кожен окремо, занурені в політичне буття. Грем Гарман порівнює це з гайдегерівським «мова – це дім буття людини», лише замінює мову на політику, якій і надає статусу онтологічної категорії. Відмінність лише в тому, що онтологізується людиною: сила чи істина. На превеликий жаль, сучасна людина віддає перевагу силі, як певній абстрактній владі, якій безапеляційно потрібно слідувати, в той час як істина, виявляється онтологічною хибою. Політика сили, що пропонується в якості орієнтуру до проживання приймається та прилагоджується до соціального буття. Однак за таких умов «політика – наш володар, ми не є володарями політики... гіпостазування, яким помилково приписується існування поза більш очевидним виміром дій, відношень, ефектів, подій чи образів у свідомості. За аналогією із проваленням цей більш модерний підхід можна назвати заваленням [overmining] об'єктів [2, с. 198]. На думку Гармана, «політика істини» має такі ж підстави до того аби «провалити» чи «завалити» все, але в тому випадку коли надто корелює з «політикою сили». Повертаючись до інтелектуалів, які здатні провадити «політику істини» та враховуючи, що вони надто підхоплюють «політику сили», ми можемо стверджувати, що в цьому випадку ці політики виступають в якості підтримки та алібі одне щодо одного.

«...якщо ми шукаємо філософської політики, то ця політика не може бути політикою провалення, завалення чи двовалення. Замість цього, вона має бути «політичним проживанням» [2, с. 199]. Тобто, вона має вийти з тіні «політики сили» через процедуру відчуження та прийняти як данність той факт, що провадження істини не можливе завдяки певному «неуцькому чи лицемірному класу людей». А навпаки, дається через опір насиллю, несправедливості, хибним цінностям.

Саме тому, ми маємо прийти до свідомого розуміння того, що бездумна підтримка всіх орієнтирів політики сили, виправдання її обставинами/ситуацією чи власним несвідомим «я поза політикою» лише посилює ту кризу в якій беззаперечно застрягла інтелектуальна спільнота. Займаючи позицію «приймаючої сторони» жорстких силових ігор навіть інтелектуали підтримують лінію «завалення», а відтак проживають ідеали, які далекі від ціннісних складових справедливого/

достеменного/наукового творення реальності. Драма, яку проживає «політика істини» та яка полягає в тому, що ця вона виявилася нижчою в ієрархічній структурі поряд з «політикою сили», може бути вирішена завдяки тому, що «політика істини» нарешті вийде з тіні та буде приймати безпосередню участь в творенні того простору в якому їй згодом доведеться існувати та провадити свої ж ідеали.

Література:

1. Бадью А. Похвала політиці (Бесіди з Од Ланслен). Статті та виступи. Київ : Ніка-Центр, 2019. 224 с.
2. Гарман Г. Політика істини, сили і проживання. Переклад. *Україна модерна*. 2024. Вип. № 26. С. 193–202.
3. Oakes G. The politics of truth reconsidered: C. wright Mills as radical social theorist. *Journal of classical sociology*. 2014. Vol. 14. P. 253–265.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-28>

ПОЛІТИЧНЕ ЯК МОДУС ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ

Гречкосій Р. М.

докторант кафедри філософії

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Очевидним є той факт, що існує відмінність між поняттями «політики» та «політичного». Відтак, політика є абстрактною формою суспільних взаємозв'язків, якій властиво бути ідеологічно забарвленою. Політичне ж є більш точковим та індивідуальним, що «базується на конкретному досвіді» [1, с. 13]. Принаймні так схильна вважати Ханна Арендт. Якщо політика по відношенню до кожної окремої людини є не чим іншим, як «нікчемною малою величиною», яка завдяки власній «ідеологічній аморальності» виступає побічним ефектом людського буття, то політичне радше є модусом самого людського існування. Спробуємо пояснити дану думку.

Політика завжди є заданою системою координат, що втягує людину в своє поле та схиляє до потреби грати за власними правилами. Політичне ж виступає деякою здатністю людини до критичного та рефлексивного осмислення проблем, які постають в суспільному

поступі. Так розвинене почуття полічного здатне до такого комбінування міжлюдських відносин, що можуть призвести до формування дієвої політики нового типу. Де функціонує ідеологічно ангажована політика, там панує хаос суперечностей. Людина, яка може вирощувати та формувати своє індивідуальне політичне, здатна проявляти його у множинності змінних та відмінних політичних модусів.

Тут варто завважити, що прояв полічного виявляється у публічному просторі і цей прояв може виражатися через постійні суперечки. Крайні є неукним явищем, що повсякчас постають на шляху до отримання певного результату. І тут буде суцільним безглуздом вважати, що ці суперечки, бодай колись, здатні призвести до консенсусу. Кожне вираження полічного – це окрема думка, яка в суголосності інших політичних думок формує континуум суспільної думки, яка вкрай важлива на шляху до вирішення спільних проблем.

Людина може вважати себе поза політикою, але вона не може знаходитися поза політичним. В «Становищі людини» [2] Ханна Арендт зазначає, що людина здатна до того аби організуватися політично, вступати в співдію з різними соціальними групами, які є спільнотами вільних людей, що переймаються суспільними проблемами. Політичне завжди виражається вільно. Воно діє та здатне бути новим початком: новою точкою відліку в творенні політики. Слід зазначити, що Ханна Арендт не є прихильницею ідеї про те, що політика знаходиться над людськими взаємозв'язками і дається їй як певне поле обумовленої необхідності. Філософія висуває твердження, що «справжня політика» твориться в просторі свободи міжлюдської активності. Відтак комунікація, дискусія, суперечки виражають політичне тоді, і лише тоді, коли вони є вільними та залучаються заради встановлення свободи.

Власне тут ми маємо завважити ще на одному не менш важливому аспекті у розумінні полічного. Постульований принцип полічного як модусу людського існування може бути закладено ще в арендтівські «*vita activa*» та «*vita nova*». Адже будучи даним від народження політичне здатне породжувати дещо нове, а життєва сила активної дієвості здатна на ствердження її діяльного життя. Поль Рікер вважав, що в нетоталітарному світі політичне додає людині сили для того аби «віднаходити в собі ресурси для опору та відродження» [3, с. 10]. Та для того аби явити суспільству чи спільноті свою дієву славу, людина має свідомо поставитися до суспільно-політичної дійсності та осмислити її. В такому разі, це додасть чіткості її виявленню та не зведе все до банальних балачок «за політику».

Література:

1. Арендт Х. Джерела тоталітаризму. Київ : Дух і літера, 2005. 584 с.
2. Арендт Х. Становище людини. Львів : Літопис, 1999. 254 с.
3. Рікер П. Навколо політики. Київ : Дух і літера, 1995. С 10.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-29>

СУЧАСНА ЦІННІСНА КРИЗА

Задорожний В. А.

студент IV курсу факультету філософії

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Ціннісна криза є результатом взаємодії різноманітних глобальних процесів, котрі охоплюють соціокультурні, економічні, та технологічні аспекти життя людини. Вона виражається через, певну, невідповідність між традиційними цінностями та викликами сучасності, які зумовлюють переосмислення моральних і етичних норм.

Сучасна ціннісна криза відображає фундаментальні зміни в системах цінностей, які історично формувались у рамках культурних, соціальних, і економічних структур. Це явище характеризується деконструкцією традиційних ціннісних орієнтирів та емерджентністю нових форм ціннісної орієнтації, які відображають зміни в соціальному контексті та переоцінці існуючих ідеалів.

Однією з ключових ознак сучасної ціннісної кризи є культурний релятивізм, який викликає занепокоєння з приводу оцінки загальноприйнятих моральних норм та етичних принципів. Це відображається у зростанні суб'єктивізму та індивідуалізму, що зумовлює падіння авторитету традиційних ціннісних систем [2].

Друга ознака – це посилення технологічної домінанти у суспільному житті. Швидкий розвиток технологій та їх інтеграція у повсякденне життя веде до формування нових видів взаємодії та комунікації, що впливає на зміну ціннісних пріоритетів, зокрема зсув у бік гедонізму та консюмеризму.

Останнім аспектом є глобалізація, що викликає перетворення ціннісних структур на міжкультурному рівні. Глобалізація зумовлює

конфлікти між універсалізмом та партикуляризмом, викликаючи необхідність пошуку глобальних ціннісних консенсусів у таких сферах, як права людини, економічна справедливість та політична стабільність.

Особливе місце займають мас-медіа та соціальні мережі, котрі формують новий простір для поширення цінностей. Це приводить до популяризації поверхневих ідей та норм, що сприяє змінам в ціннісних орієнтаціях людей.

Сучасна ціннісна криза глибоко корелює з явищами консюмеризму та індивідуалізму, які стали суттєвими ознаками постіндустріального суспільства. Консюмеризм, як культура надмірного споживання в якій індивіда часто оцінюють через його споживацьку активність та володіння матеріальними благами, істотно впливає на систему цінностей сучасного суспільства.

Консюмеризм сприяє формуванню поверхневих, матеріалістичних орієнтирів, замішуючи більш традиційні моральні цінності. Культура споживання нав'язує ідею невідкладного задоволення потреб, що, у свою чергу, уособлюється у феномені індивідуалізму. Індивідуалізм, розуміючи себе як прагнення до особистої незалежності та самореалізації, часто може переходити у егоцентризм, що сприяє відчуженню людини від суспільства.

З іншого боку, індивідуалізм сприяє позитивним соціальним змінам, таким як розвиток особистої свободи людини та самовираження. Але, у поєднанні з консюмеризмом, він, скоріше, веде до розвитку поверхневого відношення до світу і основна увага приділяється задоволенню матеріальних потреб [3].

Важливим елементом є Конфлікт поколінь, що виникає серед різних вікових груп через ціннісні розбіжності та є однією з характеристик сучасної ціннісної кризи. Цей конфлікт відбиває широкий спектр соціальних, культурних та економічних трансформацій, які впливають на формування цінностей в різних поколіннях. Різні покоління отримували різний освітній досвід, що впливає на їх світогляд та цінності. Зміни в освітній системі, доступ до інформації та загальна культурна обізнаність суттєво відрізняються між поколіннями.

Література:

1. Юм Д. Трактат про людську природу: спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі. К. : Всесвіт, 2003. 552 с.

2. Музика О. Л. Ціннісна свідомість обдарованої особистості на тлі ціннісної кризи суспільства. *Психолого-педагогічна наука і суспільна ідеологія* : матеріали методологічного семінару АПН України. К. : Гнозис, 1998. 401 с.

3. Ключник Р. М. Криза як чинник розвитку політичної системи : автореф. дис. ... канд. політ. наук: 23.00.02. Дніпропетровський нац. ун-т ім. Олеся Гончара. Дніпропетровськ. 2015. 20 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-30>

ТРАНГУМАНІЗМ ТА ПОСТГУМАНІЗМ: РЕФЛЕКСІЯ СУЧАСНОГО НАПРЯМКУ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ТЕОРІЇ

Кивлюк О. П.

*доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії та психології
Київського університету інтелектуальної власності та права
Національного університету «Одеська юридична академія»
м. Київ, Україна*

Проблематика транс- та постгуманізму ХХІ століття обумовлена мультикультурними та міждисциплінарними методологічними підходами на межі наукових дискурсів, синергетичної парадигми, еkleктичності, праксеологічної значимості, моральної суперечливості та понятійно-категоріальної невизначеності. «Традиційна онтологічна ієрархія, за якою людина є вершиною еволюції, втрачає свою актуальність. Як наслідок, виникають питання: етико-правової регламентації взаємовідносин людини та надлюдини, кіборга, машини та робота, штучного інтелекту та інших форм “розумного” існування; екосистеми у локальному та глобальному вимірі; віртуалізації та соціалізації; модифікації цінностей онтологічної системи тощо» [4, с. 78]. Постає питання про траєкторію розвитку філософсько-антропологічної сутності особистості, її соціалізації, ідентифікації, адаптації та еволюювання у сучасному суспільстві, що афішує напрямок розвитку у бік цифровізації, віртуалізація, робототехніки, штучного інтелекту тощо.

Використовуючи загальноприйняті філософські принципи, методологічну основу дослідження склали методи: історизму, міждисциплінарного синтезу, комплексного та соціально-феноменологічного аналізу, індукції, дедукції, а також концептуально-дискурсивний та системно-хронологічний підходи до наукового осмислення/рефлексії даної проблематики.

Незважаючи на історико-цивілізаційний контекст розвитку науки, що має тисячолітню історію, техногенез, інформатизація, глобалізація, віртуалізація, цифровізація – феномени показові для кінця ХХ початку ХХІ століть, що перетворюють та безповоротно змінюють життя людини та її саму.

Інтерпретація та перцепція категорій транс- та постгуманізму вирізняється своєю багатозначністю: як теза і антитеза, від практичного ототожнення до безкомпромісного протиставлення, від синонімічного до семантичного розуміння, від суб'єкта до надлюдини, від Античності до Нового часу. Наприклад, Протагором сформульовано відомий принцип софістів “Людина є міра всіх речей існуючих, що вони існують, і неіснуючих, що вони не існують”; Фрідріх Ніцше стверджував, що надлюдина – це наступний щабель еволюції, який піде за людиною «Бог помер. Хай живе надлюдина»; Еріх Фромм у своїй книзі «Мати чи бути» зауважує, що людина намагається «сягнути рівня надлюдини, так і не ставши людиною»; лауреат Нобелівської премії миру (1952) Альберт Швейцер засвідчував той факт, що людина, яка наділена надлюдськими можливостями/силою, ще не еволюціонувала до рівня надлюдського розуму тощо.

Н. Кетрін Хейлз спираючись на постмодерністські теорії стверджує, що гуманізм як соціальне явище, етично-ціннісна позиція феномену людину добігає свого кінця, трансформуючись у щось Інше та включає в себе «акт конструювання суб'єкта» та не може звужуватися лише до змін людської тілесності неорганічного характеру [3].

Н.В. Хамітов, розглядаючи трансгуманізм та постгуманізм як виразні ідеології, а постантропологію як їх теоретичну основу, зазначає: «Матеріалістична парадигма постантропології повинна бути розгорнута до персоналістичної, яка становить основу проекту мета антропології, і в межах якої розвиток людини стає цілісним. Так само цілісним стає проект безсмертя, який включає різні його парадигми та способи переживання, той проект, що значною мірою світоглядно зумовлює цілісність самореалізації людини» [2, с. 79–80].

«Постлюдина трансгуманізму – це і є боголюдина, тобто андрогін, який зможе жити вічно та не помирати від високих доз радіоакційного випромінювання. Саме завдяки технології трансгуманізму, боголюдство зможе колонізувати Всесвіт та досягти безсмертя людства за межами Сонячної системи в інших галактиках» [1, с. 116].

Трансгуманістичний світогляд ґрунтується на досягненнях сучасної науки, науково-технічного прогресу, розвитку штучного інтелекту і т.д., але ж окрім того, зазнає впливу зі сторони наукової фантастики в жанрах кіберпанку та посткіберпанку, що характеризує лише один з етапів, так би мовити, перманентного переходу від людини

до постлюдини. Трансгуманістичні ідеї цифрового/мережевого безсмертя, формування цифрового суспільства/державності, кіборгізація, роботизація звучать як маніфест інтенції актуалізації переходу епохи гуманізму до постгуманізму.

Існування альтернативних теорій трансгуманізму та постгуманізму балансує між ототожненням технологій з трансценденцією, надання певних божественних сутностей – технотейзм/датаїзм, уподібненням мікрокосму макрокосму, а людини – його Творцю.

Деякі дослідники, які займаються питаннями машинної етики/роботоетики та називають себе кібермислителями, стверджують, що регламентація присутності роботів у нашому житті все вірогідніша. Штучний інтелект може бути радикальною небезпекою і фундаментальною загрозою існуванню людської цивілізації, оскільки теорії та сподівання щодо взаєморозуміння між людським і штучним інтелектом можуть так і не втілитися. У теологічному сенсі штучний інтелект здається особливо руйнівним тому, що в його основу закладається гіпотеза есхатології цифрової епохи.

Глобальна мережа зі своїми можливостями (соціальні мережі, інформаційні потоки, віртуальна реальність тощо) виступає у ролі єдиної синтезованої системи, що є “організмом” штучного інтелекту, де феномен щоденного перебування є, свого роду, подорожжю до паралельної реальності. З одного боку, констатування певних показників про природу екзистенційного практики у віртуальному просторі набуває ознак соціальної верифікації та легітимізації. З іншого боку, створює деформоване сприйняття буденності як лінійного інтенсивного процесу. Інакше кажучи, всі значущі події життя особистості з необхідністю представлені публічності, а відсутність подібної активності на сторінках соціальних мереж часто є причиною психологічної нестабільності, а в деяких випадках навпаки. Тобто, змістовність, і якісний показник у разі грає чималу роль. Отже, кількісні показники даних збільшуються на всіх рівнях можливої аналітики: від особистісного до планетарного [4].

Також до спекулятивного напрямку сучасної філософії, що продукуються авторами ідей транс- та постгуманізму можна віднести споконвічну проблематику народження, сенсу життя, смерті, безсмертя.

Отже, інформатизація та віртуалізація, цифровізація, роботизація та комп'ютеризація все більше проникають у різні сфери людської життєдіяльності, що вказує на актуалізацію та акцентуацію впливовість high-tech, їх своєрідну сакралізацію, алібізацію та деїфікацію. Транс- та постгуманістичні студії співвідносяться та доповнюються антропологічним дискурсом та рефлексією. Слід зазначити, що інтенсифікація знань у галузі філософської антропології ідей транс- та постгуманізму

створює передумови для дослідження даної проблематики в контексті методології та філософії науки, і не тільки.

Література:

1. Нестеренко П. Трансгуманізм та феномен кріоніки в контексті проблеми смерті та безсмертя особистості. *Вісник Львівського університету. Сер. Філософія*. 2022. Вип. 42. С. 111–117.

2. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту : монографія Вид. 2-ге, переробл. і допов. Київ : КНТ, 2018. 394 с.

3. Хейлз Н. К. Як ми стали постлюдством. Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці / пер. з англ. Є. Марічева. К. : Ніка-Центр, 2013. 426 с.

4. Dobrodum O., Kyvliuk O. Transhumanism and Posthumanism: Reflection of the Human Civilization Future. *Philosophy and Cosmology*. 2021. Vol. 26. P. 77–89.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-31>

РОЛЬ КУЛЬТУРИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ СВІТОГЛЯДІ НАЦІЇ

Кудрик Р. В.

аспірант кафедри філософії

*Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Культура є джерелом формування систем філософії, філософської думки, є умовою та джерелом розвитку філософії. Нація може не мати власної системи філософії, але вона не може існувати без власної культури. Культура є необхідною умовою існування кожного народу як у матеріальному, так і в духовному житті. Відповідно до цього значення, культура також є умовою існування та розвитку систем філософії.

На відміну від систем наукової філософії, в яких мислителі, вчені повністю визначають і створюють філософії, універсалії зазвичай безіменні, виникають та існують у різних формах, таких як народний вірш, епос або усне мовлення, у повсякденному житті, архітектурі тощо. Не можна точно визначити час появи одного певного поняття, однієї конкретної філософії, але можна визначити автора і момент

зародження однієї специфічної системи філософії. Такі філософії, численні і різноманітні прояви здавна існують в житті кожної національної спільноти, проте вони можуть існувати лише поруч, відображати специфічні сторони, процеси суспільного життя, але вони не можуть об'єднатися в систему філософії, що має внутрішню структуру, систему аргументів та принципів. Життєва реальність націй показує, що національним культурам не може бракувати філософії, концепцій, оскільки вони є орієнтиром для їхньої діяльності та комунікації. Чим більше і більше розвивається культура, тим більшу і більшу глибину та значущість набуває філософія.

Національна культура є життєвим середовищем систем наукової філософії, що представляє світогляд і погляд на життя народу, розвиток та розуміння цінностей та набутого досвіду життя. Системи наукової філософії є продуктами насамперед національної культури, які були зібрані та піднесені завдяки вмінню та можливості усвідомлення, майстерності розмірковування філософів, які створили системи наукової філософії. Культура є духовною основою суспільства і водночас є духовною основою філософії. Культура в широкому розумінні цього слова є основою існування людства, що є вирішальним моментом для народження, розвитку та становлення нації.

Культура, відповідно до латинського тлумачення, означає вихувати, культивувати, розвивати, поважати, що за своєю суттю сприймається як прагнення до чогось нового, прогресивного, світлого, і те, що ми свідомо чи не свідомо прагнемо передавати від покоління до покоління. Але поняття культури змінюється і розвивається в історичному процесі. У початковий період культура означала обробку землі, потім – процеси і результати винахідництва та творчості з природних матеріалів, пізніше виховання та освіти людини. Культура – це духовне життя людини, яке підтримується і розвивається в історичному процесі, це розвиток моральної свідомості, етики, релігії, філософії, що стимулює прогрес розвитку людини. Згодом, культура розглядається як найважливіший аспект суспільного життя. Значення культурних цінностей сприймаються індивідами і вони визначають рівень уявлень про світ, дії та поведінку індивідів. Значення культурних концепцій містяться в усіх сферах загальної мови, філософії, релігії, мистецтві, науки, праві тощо. Реформування суспільства завжди вимагає реформування цінностей і сенсу життя, які визначаються в концепціях культури. Усі зміни в культурі відбуваються завдяки творчій активності особистості в традиційному та технологічному суспільствах. У традиційному суспільстві, де переважає традиція, культури обмінюються відносинами запозичень одна з одною, однак рідко торкаються свого глибинного сенсу. В той час як

в технологічному суспільстві переважає оновлення, коли процеси модернізації тісно пов'язані із впровадженням нових технологій, технологічних змін у секторах науки, системи освіти тощо, що замінили базову цінність традиційної культури. На даний час, зі стрімкою швидкістю розвитку технологій, культурні трансформації стають все більш масштабними, положення, роль і взаємозв'язки між науковою культурою і масовою культурою також сильно змінюються та, що не менш важливо, створюють передумови для діалогу культур. Культура та культурні цінності є необхідними умовами існування кожного народу в обох аспектах матеріального і духовного життя. Таким чином, філософія, будучи невід'ємною частиною культури кожної нації, безпосередньо пов'язана з повсякденним життям людини, вона передається через освіту в школі, освіту в родині, накопичення через досвід, тощо.

Філософія виникає всередині нації, підштовхує розвиток національної культури, спонукає до міжкультурного обміну та виправляє певні недоліки національної культури. Філософія – це глибокий прояв національної культури на найвищому рівні аргументації, це узагальнення культурних досягнень у різних галузях від науки до реальності, від знань до життєвого досвіду, від історичного минулого до сьогодення та майбутнього. У свідомості та житті кожної людини, чи усвідомлює вона це чи ні, вона завжди перебуватиме під впливом філософії та культури. Філософія створює парадигму, можливість діяльності та спілкування людини, тоді як культура створює та регулює систему спілкування людини, сприяє вдосконаленню її характеру, прагнень, розвитку та досягнень. Все це вимагає від філософії широких культурних поглядів, глибоких знань про різні сфери національного культурного життя.

Отже філософія значною мірою впливає на орієнтацію світогляду наступного розвитку національної культури, на здійснення дій, діяльності та спілкування людини та її взаємодії з навколишнім світом у створенні нової культури та досягнень культури в цілому.

Література:

1. Арцишевський Р. А. Духовне осягнення дійсності : монографія. Луцьк : ПФ «Смарагд», 2011. 189 с.
2. Донченко Є. А., Титаренко Т. М. Особистість: конфлікт, гармонія. К., 1987.
3. Badiou, Alain *Theoretical Writing*. London, New York : Continuum, 2004
4. Hallward, Peter (Ed). *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*. London, New York : Continuum, 2004.

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ЇЇ РОЛЬ В ОСМИСЛЕННІ СУЧАСНИХ КУЛЬТУРНИХ ПРОЦЕСІВ

Мараховська Е. В.

*кандидат філософських наук, доцент,
старший викладач кафедри культурологічних дисциплін
та образотворчого мистецтва*

*Комунального закладу «Харківська гуманітарно-педагогічна академія»
Харківської обласної ради
м. Харків, Україна*

Аналіз культурних процесів завжди був важливим завданням гуманітарних наук, оскільки від розвитку культури залежить поступ людства, його ціннісні орієнтації, моральні якості, рівень гуманності і людяності. Філософії тут належить особливе місце, тому що вона формує світогляд людини, і не тільки в споглядальній, але й в активній формі, здатній вплинути на людське мислення й поведінку.

На сьогодні дослідження в галузі філософії культури є сучасними й доцільними в науковому просторі, де існують як узагальнюючі роботи, які репрезентують процес розвитку філософських уявлень про культуру, так і наукові розвідки, присвячені окремим проблемам філософії культури. Це роботи В. Андрущенко, А. Клокун, Л. Сидоренко, Ю. Шабанової, О. Шепетька та інших науковців, які відзначаються високим науковим рівнем й актуальністю аналізованих проблем.

В просторі філософської думки часто поставало питання, якщо і філософія, і наука оперують поняттям мудрості як знання про світ, то яким буде предметне поле саме філософії. О. Шепетьк з цього приводу слушно зауважує: «Якщо завданням науки є вивчення світу, то завданням філософії є його осмислення. Філософ не ставить експерименти і не збирає факти, він лишень інтелектуально споглядає істину» [5, с. 14]. Як відомо, культуру як складне явище досліджують багато емпіричних наук і вони претендують на пріоритет свого підходу до визначення суті як окремих феноменів культури, так і шляхів розвитку культурного процесу загалом. Філософи наполягають на тому, що «філософія є інструментом, за допомогою якого ми можемо розуміти і пояснити будь-який культурний феномен» [4, с. 14]. Важливою складовою філософського знання є філософія культури, яка покликана осмислювати не стільки світ загалом, скільки універсальні категорії

культурного розвитку людства, культуру як феномен буття людини. «Філософія культури – це філософське осмислення культури як особливого феномену, вона з'ясовує сутність основ і універсальних принципів культури. Предметом розгляду філософії культури є культура як явище, якому притаманні: комплексність, складність, системність та цілісність» [4, с. 17]. Предметним полем філософії культури традиційно вважається осмислення співвідношення культури і цивілізації, матеріальної і духовної культури, культури і природи, культури і соціуму, а головне – людини, її культурної обумовленості. Важливим на сьогодні є питання співвідношення філософії культури і культурології. Культурологи наполягають на універсальності своєї науки в процесі дослідження культурних феноменів, філософи схильні розрізняти предмети осмислення культури в межах культурології і філософії культури. Так, автори колективної монографії «Філософія культури: основні поняття, напрями, персоналії», виданої у 2020 році, зазначають, що «етнологія, філологія, історія та соціологія структурно складають предмет культурології як наукової дисципліни. Проблемою з'ясування природи культури як такої, безвідносно до її історичних форм, розумінням зв'язку предметного поля культури і сутністю людини займається філософія культури» [4, с. 16]. Іншими словами, культурологія вивчає структуру, зміст, функціонування культури в її конкретних формах, тобто неповторність та індивідуальність певного культурного феномену, історичного типу культури, а філософія культури оперує поняттям загального в культурі, культурних універсалій, прагне осягнути загальні закономірності розвитку культури. Культуролог як правило працює з емпіричним матеріалом і прагне узагальнити його на базі філософських концепцій. Однак, треба зазначити, що поняття загального в культурі є певною мірою розпливчатим, оскільки культура існує тільки в конкретних формах, а історичні типи культури настільки своєрідні, що пошуки універсальних законів їхнього розвитку можуть призвести до виникнення неправильних аналогій. Тому філософії культури і культурології треба не відмежовуватись одна від одної, а досліджувати культуру комплексно.

Як відомо, значний внесок у створення філософії культури зробили послідовники неокантіанства Вільгельм Віндельбанд (Баденська школа) і Ернст Кассірер (Марбурзька школа), часто цих філософів іменують навіть засновниками сучасної філософії культури. Основною роботою Віндельбанда, де транлюються ідеї стосовно розвитку культури, є «Філософія культури і трансцендентальний ідеалізм» (1910 рік), погляди Кассірера на культуру розвинені в фундаментальній праці «Філософія символічних форм» (1929 рік). Віндельбанд був

переконаний, що філософія є ученням про загальноприйнятій цінності, а втіленням їх у життя є історія, результатом якої є самовизначення людини згідно з етичним ідеалом. Культура, на думку Віндельбанда, це організація світу, навколишньої дійсності людиною у відповідності з своїми ідеями, принципами, цінностями, а філософія культури досліджує те, що складає людську діяльність. Духовне життя відрізняється від культурного тим, що причетне до вищого світу розумних цінностей і виходить за межі емпіричного існування. У своїй філософії культури Ернст Кассіре́р сформулював постулат про те, що людина втратила свої інстинкти і пристосованість до природи, натомість заповнила своє існування символічними формами, сукупність яких утворила культуру. З тих пір людина усвідомлює себе з символічним Усесвітом – культурою. Культура, за Кассіре́ром, це реальність, яка поєднує два світи – світ явищ і світ ідей і по своїй суті є єдиним світом. Отже, на думку неокантіанців Віндельбанда і Кассіре́ра, культура є світом ідей, цінностей і символів.

Сучасний погляд на філософію культури базується на тому, що це важливий розділ філософського знання, який аналізує культурний розвиток людства, сутність і значення культури в житті індивіда і суспільства загалом. Філософія культури тісно пов'язана з філософською антропологією, оскільки філософське осмислення культури сприяє розкриттю співвідношення людини і світу, виявленню особливостей її внутрішнього світу, цінностей людського життя. Філософія культури рефлексує над культурою і тому є самоусвідомленням культури, що передбачає ретроспективно-теоретичний характер аналізу, тримання дистанції між дослідником і предметом аналізу – культурою. Філософське осмислення культури ґрунтується на уявленнях про її складність і цілісність, окремі культурні сфери, наприклад релігія, мораль, система освіти, мистецтво тощо, завжди інтерпретуються в контексті розвитку культури як складної системи.

Важливе значення має філософія культури в осмисленні проблем сучасності – таких як співвідношення культурного і цивілізаційного розвитку людства, причин значного поширення масової культури і масового суспільства, ознак культурної елітарності, різноманітних типологій культури, глобальних проблем людства, міжкультурної комунікації. На сьогодні навіть така здавалося б досліджена тема як сутність і походження культури потребує осмислення. В сучасній науці не викликає сумнівів постулат про культуру як похідну від людської діяльності, проте часто вчені звертають увагу й на те, що «для філософії культури значно важливішою є теза про походження історії з еволюції, тобто виділення людського буття з нескінченності проявленого світу завдяки її внутрішній духовній сутності, потенціалу

духу, що сприяє розгортанню неосяжної множинності» [4, с. 12]. Тобто, як і багато десятиліть чи навіть століть тому дихотомія «матеріальне-духовне» стосовно культури потребує не виключення того чи іншого компоненту, а й підкреслення значення обох з акцентуванням на духовній складовій, бо саме символічно-ціннісна природа культури формує її специфіку в системі людської діяльності.

Ще однією значною проблемою є осмислення цивілізаційного розвитку людства, зокрема співвідношення культури і цивілізації. Процес такого осмислення має глибоке історичне коріння, а в ХХ столітті до нього долучилися такі відомі філософи культури як Освальд Шпенглер, Арнольд Тойнбі, Альберт Швейцер, Йоган Гейзинга. Історія вирішення проблеми співвідношення проблеми і цивілізації становить одну з найцікавіших сторінок філософії культури. Цивілізація визначалася то в контексті загального розвитку людства, то як наступна за варварством ступінь розвитку культури, то як синонім культури, сукупність цінностей, технологічний рівень розвитку культури, або ж навіть кінцева стадія кожної локальної культури. Характерною рисою сучасних філософських підходів до культури і цивілізації є розділення цих понять, але не різке протиставлення їх. Культура завжди оцінюється позитивно, а цивілізація ще й досі викликає дискусії, особливо в релігійній філософії культури. З цього приводу Ю. Шабанова зазначає, що «культура і цивілізація органічно пов'язані, їх не можна вважати як два паралельних або автономних процеси. По суті, цивілізація «виростає» з культури, вона є в певному сенсі культура, але в більш розгорнутому, соціально визначеному, масштабному вигляді. Інакше кажучи, цивілізація виступає як відчужена в інституційних, загальнозначущих процесах культура. Цивілізація є результатом культури, а не протистоїть їй» [4, с. 99]. Л. І. Сидоренко, навпаки, є опонентом ототожнення культури та цивілізації, оскільки це «перекреслює питання про їх специфіку. Однак вона існує і досліджується. Одним з ракурсів представлення такої специфіки є розуміння цивілізації як продукту культури, її складової. Цивілізація представ як створена суспільством в ході культурного процесу система засобів його функціонування та вдосконалення» [3]. Дійсно, культура і цивілізація явища однопланові, але повністю не тотожні. Кожна має свою специфіку, яка, по суті, репрезентує складність і багатовимірність людського розвитку.

Філософія є тим інструментом, за допомогою якого можливо осмислити культурні явища, побудувати модель культурного розвитку людства. Важливим розділом філософського знання є філософія культури, яка осмислює культурні феномени на узагальненому рівні в контексті антропологічної проблематики, разом з культурологією

вона може розробити цілісне уявлення про розвиток культури загалом і її окремих феноменів. Сучасна філософія культури покликана осмислити ті культурно-цивілізаційні процеси, що характерні для сучасного світу, насамперед єдність і розмаїття культурного розвитку людства.

Література:

1. Андрущенко В. Поняття культури: філософський дискурс на рубежі століть. URL: <https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/32262/Andrushchenko.pdf?sequence=1>
2. Клокун А. Символічна природа людини за Ернстом Кассирером. URL: <https://plomin.club/symbolic-human-nature-by-e-cassirer/>
3. Сидоренко Л. І. Філософське осмислення культури і цивілізаційних процесів/ URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/sid-culture.htm>
4. Шабанова Ю. О. Філософія культури. Дніпро : Ліра, 2019. 240 с.
5. Шепетяк О. Філософія. Львів : Місіонер, 2020. 784 с.

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-381-4-33>

АНТОНЕН АРТО ПРО ПРАЦЮ МИСЛЕННЯ

Облова Л. А.

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії*

*Навчально-наукового інституту філософії та освітньої політики
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова
м. Київ, Україна*

Про працю часто думають як про неволю. Її ототожнюють з потребою, втомою, використанням, експлуатацією, заробітком, виживанням. Одним словом, з тортурами. Проте, Антонен Арто вловив, що праця – це не покарання чи прокляття, а те, що має відношення до свободи. Цікаво, що мислитель приходить до такої думки через творчість. Він ставить питання театральний чином. Через свій авторсткий театр жорстокості [1, 2]. Тобто, Арто здійснює жест у бік тіла праці і бере від доставлених роботою труднощів тільки страждання, родову муку, вчинок думки. Таким чином, Арто не уникає думки, що праця володіє негативною технікою. Але повністю відкидає її уявлення як неволі або примусу.

Відтак, коли Арто говорить про працю мислення, він показує роботу свободи думаючої сутності. І що важливо для філософа свобода – жорстокість. Проте не фізична.

Арто, який був далекий від діалектики, бо сповідував метафізику і скоріше, при питанні про свободу та сутнісну характеристику людини хвилювався дією тих, хто працює над створенням моралі, а не тих, хто тікає від праці, показав, що вільно діюча сутність – це людина, яка знаходиться в процесі театральної (крютичної) праці. Така є творцем (тим, хто творить тут і тепер) та її діяльність завжди приносить добро. Знову важливо зауважити, що добро для Арто не етична категорія. Це акт, діяння творчості. Те, що людина робить. Тому, на думку драматурга, творець ніколи не падає в мораль. І хоч Арто більш цікавими були Ніцшеанські виправники людства (ті, які поневолюють іншого), ніж робітники Маркса, які приносять себе в жертву (ті, яких експлуатують інші), француз вловив, що нещасні і приборкані це не ті, хто працює з прив'язкою до іншого, а ті, які працюють не мислячи, без творчості. Жорстокість йде не від необхідності заробітку і потреби робити те, що не приносить задоволення, а породжується ледарем в області думки. І саме створена побутовістю відношення до праці, жорстокість приносить неволю, насилля, бездушність, катування [2, с. 76]. Нав'язує думку, що працювати мають бідні і невігласи.

Коли Арто говорить про жорстокість як підставу праці, він показує зв'язок мислення і *добро-вільної* праці. Філософ виходить через свій театр жорстокості (можна сказати, своє знаряддя праці) на проблему праці мислення (невимушеної праці) як сутнісного утвердження людського в людині. Відтак, істинний смисл жорстокості в тому, що людина – необхідно діюча істота. Вона не може обійтись без творення – зусилля виявлення того, що без неї не буде існувати. Передусім творення себе як людини [2].

Арто не вичитує істину з книг, не тягне її з побутового, не збирає свій висновок як колаж, а сам через відчуття творчого зусилля розуміє, що праця – всезагальність. І, без закликів трудитися, тягне думку, що мислення і є праця. Автономне місце. Саме тому, показує, що праця – не що інше як спілкування. Стає зрозуміло, що драматург хвилюється реалізацією праці спілкування.

З мисленевої роботи Арто, з його переживань за те, що відбувається, бачимо, що акт вдосконалення відбувається не за поліпшення людини. Не за статутом зовнішньої досконалості. А виключно через зусилля самостійної дії. Відповідно, зміна світу на краще, здійснюється тим, хто відчуває, що без діяльності, яка має споконвічно людську мету, просто помре. Людиною, яка постійно прикладає зусилля жити за мірками

особисто сформованого смислу. Можна сказати, що має необхідність спілкування – вираження себе у взаємодії і відчуттях.

Відтак, Арто показав, що люди, які не думають, не намагаються висловлюватися через свої творіння, не стають провідниками думки – не просто уникають жити осмислено, а неспроможні формувати смисл. І тому ледарі в області думки не здатні жити повним життям. Це вимушено мислячі істоти [2, с. 120]. Відтак, їх бажання і посягання легко передбачити. Вони хочуть, щоб інший потрудився знайти для них мету у житті. Насправді, керуються непогодженістю, протистоянням. Духовно, вони орієнтовані на управління. Хочуть, щоб за них працювали – думали – несли відповідальність – творили. Надавали матеріал для переробки.

Таким чином, Арто побачив, що мотив моральності того, хто не обтяжує себе працею мислення, формується без необхідності. Тому не дивується, що така діяльність має своєю причиною вседозволеність, а своїм наслідком лише те, що все нищить.

Філософ стверджує, що істоти, які дивляться світ як на виставу, не усвідомлюють своєї ролі межах людського буття. Глядач або спостерігач приводиться в дію тільки зовнішньою силою. Наприклад, стане чимось займатись за гроші або через погрози. Повністю відкидаючи в собі особистість і відчуваючи огиду до результатів заняття. Скоріше треба сказати, нічого не відчуваючи до того, що вийде в результаті праці.

Отже, Арто передбачає, що таким людям треба для щастя, щоб їм було приготовлено, прибрано, виховано їхніх дітей. Тобто зроблено важке – до чого немає інструкції. А вони будуть робити відоме і механічне, щоб платити тому, хто робить творче (необхідне). І, найгірше, «глядачі» не усвідомлюють, що є праця, яку неможливо сплатити. Бо вона робиться безкорисливо. Наприклад, духовний ледар купляє порцію борщу і не розуміє, що такого борщ йому більше не їсти. Завтра така людина буде їсти той самий борщ.

Для вимушено мислячої людини світ діяльності повністю представляється світом об'єктів. Тому діяти вона може тільки «психологічно». Якщо знає, що треба робити і чим це закінчиться. Цілком виганяючи пошук неможливого, граничного зі своєї праці. Виходить, що вимушено мисляча – це не стільки людина, в праці якої немає смислу, скільки та, яка сама знаходиться поза процесом духовної праці. Це тіло, що автоматично переміщується з кімнати в кімнату, з офісу в офіс, з грядки на грядку, з дня в день. По суті, не відчуваючи необхідності зупинити механічний перетин меж і, в особливий зупинці, пережити розвиток. Відтак ледар в області мислення метушиться,

носитися, заробляє, проте банально не знає що робити під час вихідного.

Насамперед, духовний ледар проявляється у актах дозвілля. Він не знає, що з собою робити у цей момент. Тому вимагає багато сну, їжі, пиття. І часто мовчить. А якщо починає говорити, то нис, скаржитися, наказує. Підмінює страждання предметністю муки.

Арто приходиться до невтішного: праця, в якій немає духовності (можна сказати, смислу, творчості, спілкування) відсутня як така. Це тільки послуга – коли зовні щось відбувається, проте воно є зреченим на зникнення. Дія є, а за нею порожньо.

Відбувається так, що вимушено мислячі – це ті, хто працює у сфері послуг. Відповідно, які потребують обслуговування і собі. Арто скаже, що це органи. А органи, на думку драматурга, це паразити через які людина хворіє, божеволіє, помирає. До речі, саме Арто створює концепт «тіло без органів», який в подальшому в філософії використовують на позначення такої організації, яка позбавлена нав'язливості, тиску, штучності. Відповідно, коли невидиму, проте реальну сутність перетворюють на організм – тобто таку сутність, яку можна спожити – тоді її створюють насильно. І таке творіння обов'язково з часом буде сприймається як непотріб. Тому, ті люди, які без обслуги об'єктивно пригнічуються – перероблені і виходять на світ тим, що завжди є людині огидним [1].

Розуміння людини не прислугою, а творцем, хай навіть створеним в повному обсязі собою, але все-таки творцем, відбувається з припущенням світу праці свободою. Тобто такого процесу необхідності, який визначає живе створіння людиною. Працююче створіння само себе поміщає у світ мислення, який визначає його людиною. І ним праця сприймається як власна сутнісна сила. Тому така людина не примушує себе думати про працю, як про щось легке чи складне. Не думає про працю, як про тяжку, гнітючу силу. Вона для думаючого необхідна.

Що цікаво, Арто, коли працював над створенням театру жорстокості, намагався створити простір, де на місце психологічних переживань постануть справжні – метафізичні хвилювання. І так показував, різницю вимушено думаючого і з необхідністю працюючого над мисленням і мислячи. Так виникла філософські працююча сутність.

Найважливіші зауваження Арто тут такі:

Перше: виробляється нова форма спілкування.

Для філософські працюючого спілкування відбувається неповторністю через жест. Мова жестів – це мова звернена до почуттів. Вони не пов'язані з реалізацією висловлених поглядів. Тут працює не створене кимось слово, а авторство. Особиста дія – неможливий погляд.

Друге: створюється місце гри працюючих думкою.

Зауважимо, що у театрі грають. А не трудяться. Так ось Арто якраз і створював театр добровільно мислячих, що означає працюючих думкою. Спосіб їхньої діяльності «розколоте тіло» – у якого особлива мета. Мова йде про співчутливе, співбуттєве спілкування. Місце, з якого береться людська діяльність чи моральна чистота.

Таким чином, Арто доходить думки, що ество, яке працює вимушено – це організм, який має потребу в споживанні і видає огідне. Автомат і непотріб. Це монстр, який думає системами [2, с. 10]. Але добровільно мисляча – тотальна людина – особистість – це філософська сутність, яка звільнена від органів (послуг) і не нищиться переробкою (системою).

Такий критичний розрив Арто робить не для того, щоб викрити ледаря, якому вистачить тваринної і механічної діяльності: харчів і розваги, і не для того, щоб зобразити обов'язковість утилізації сутності таким. Хоча це видно з образу думки творця крютотичного театру. Передусім, філософ дивується з присутності в світі людини, яка творить і надає можливості проіснувати добру, красі, істині. Яка зазнає болю (щирого переживання) в процесі зусилля творчості і невпинно продовжує одухотворювати те, чого немає в природі і без чого світ буде не цікавим. А якщо і буде викликати якісь відчуття, то огиду. Арто боліло за філософа. І він, сам будучи філософом, був стурбований не тим, що серед людства існує непотріб, а працею мислення, яка ствердження існування не тільки механічного і огидного.

Література:

1. Арто А. Покінчити з Божим судом. URL: <https://soundcloud.com/arzamas-academy/3dpppzi7dxzt>
2. Арто А. Театр і його двійник. Київ : Видавництво Жупанського. 2021. 277 с.

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЛЮДИНИ ЯК СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ

Петасюк О. І.

*кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри новітньої історії України
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
м. Київ, Україна*

Взаємодія людини і суспільства крізь призму особистісної та колективної відповідальності стала невичерпною темою для наукових обговорень у часи глобальних викликів. Чи буде прогрес у розвитку держави як вершини цивілізації – це залежить від взаємовідносин держави і маси, яка є найбільшою складовою суспільства. У ХХІ ст. роль мас ще більше зросла. Її вплив на державу матиме руйнівний характер або ж навпаки – маса зможе запобігти одержавленню усіх сторін життя; чи відчуває людина власну відповідальність за те, що відбувається у суспільстві? Найактуальнішої теми годі й шукати.

Праця Х. Ортеги-і-Гассета «Бунт мас», не дивлячись на те, що була написана у 1930 р., допоможе відповісти на сучасні виклики часу. Феномен «захоплення масами суспільної влади» тоді тільки зародився. Проникливий філософ унаочнив і проаналізував його. Отже, знаючи джерела походження проблеми, сучасне суспільство, маємо надію, зможе їх вирішити.

А на початку 1930-тих років, на думку вченого, Європа переживала найтяжчу кризу, а саме: маси, які за природою не здатні керувати навіть власним буттям, перебрали на себе повну владу. Цю кризу філософ окреслив як бунт мас. Суть останнього полягала у наступному. Накопичення та перенасичення стало звичним явищем. Складові частини юрб – накопичені одиниці – стали видимими і влаштувалися на кращих місцях у суспільстві, які раніше належали меншинам. Маса висувається на передній план суспільного життя і починає таким чином політичне панування [1].

На часі роз'яснити, як Х. Ортега-і-Гассет репрезентує поняття «маса» та «натовп». Маса, на його погляд, це сукупність осіб без спеціальної кваліфікації, сукупність «рядових людей». У масі ми можемо розгледіти і юрби людей, що являють собою суспільну безформність, натовпи, де один не відрізняється від іншого. Це лише одна, найчисленніша частина суспільства. Інша частина являє собою добірні меншини, спеціально кваліфіковані (у справі керування

суспільством) одиниці. У минулому столітті чітко окреслилося явище: маси вирішили перебрати чинності, властиві меншинам.

Відтоді постав і є загальною рисою нашого часу феномен гіпердемократії. У традиційній демократії одиниця зобов'язувалася тримати сувору самодисципліну. Демократія і право були синонімами. Захоплення масами суспільної влади призвело до так званого тріумфу гіпердемократії, а саме: маса діє безпосередньо без закону, за допомогою фізичного тиску. Без усіляких на те підстав, вона має сміливість (нахабство) «накидати свої кав'ярні мудрування» (тобто непрофесійні думки) на усе суспільство. Влада юрби – суть гіпердемократії. «Вже немає чільних героїв: є тільки хор» – із сумом констатує філософ у праці «Бунт мас» [1].

І тут на історичну арену виходять явища «приріст життя» та «висота нашого часу», які Х. Ортега-і-Гассет підмітив та охарактеризував у II, III розділах праці: «Піднесення історичного рівня» та «Рівень епохи». Грунтом для історії кожної епохи є пересічна людина. «Якщо пересічний рівень знаходиться сьогодні там, де раніше сягали тільки аристократії, то це просто значить, що рівень історії раптом піднявся – по довгому підземному підготовленні, але в зовнішньому вияві таки нагло – одним стрибком, за одне покоління». Так окреслює поняття «піднесення історичного рівня» Х. Ортега-і-Гассет. На його погляд, пересічне життя стало знаходитися на вищій площині, ніж раніше. Правда повнота життя не полягає у задоволеннях. Бажання задовольнили, а що далі? Тому якщо джерело бажань засихає (бо період задовольнив свій ідеал), то наступає застій [1]. Відтак треба удосконалюватися, рухатися уперед. «Висота нашого часу» – це відчуття повноти часів, вищої за попередні часи. Сучасна людина відчуває, що її життя більш наповнене різноманітними ситуаціями, подіями, тими ж самими бажаннями, відчуттями, прагненнями.

Виходячи із усього вищезазначеного, можна констатувати, що маса – це ментально споріднена сукупність людей, а не просте скупчення їх в одному місці. Маса одразу по своєму виникненню стає стійким перманентним явищем, на відміну від тимчасового натовпу. Маса несе у собі деструктивні початки: моральна та особиста безвідповідальність; люди – не суб'єкти, а об'єкти, тому ними легко маніпулювати; агресія; утопічне прагнення всеохоплюючої рівності; нищення усіх зв'язків (соціальних, професійних та інших). Врешті-решт маса прагне на себе перебрати не стільки обов'язки, скільки права меншості (влади), що її так приваблюють. Інколи це навіть не залежить від позитивних чи негативних дій влади. Здається, що маса вже народилася із прагненням перебрати на себе чинності меншості. І так сміливо вона діє, бо усвідомлює чисельну перевагу і не обтяжена

принципами. Проте разом із владою, у рівній мірі, вона несе відповідальність за усе те, що відбувається. Невипадково рушіями історії виступають як влада, так і маси. І відповідно вони обоє несуть тягар відповідальності за власні дії.

Концепція «бунту мас» не втрачає актуальності і у глобалізованому світі. Реалії певної держави вносять корективи у поведінку мас та влади. До нашого часу із небувалою силою розвинулася тенденція (про що передрікав філософ), «коли народ обертається в м'ясо, яким живиться людське твориво – державна машина» [1]. Тому маси виступають проти диктатури держави (як апарату). Хвиля революцій у південно-східній Європі на початку 1990-х рр. та революції в Україні 2004р., 2014р. тому свідчення. У країнах інформаційної цивілізації ще більше піднялася планка «висоти часу». Відтак маси стали більш вимогливі до влади, проте, на жаль не до себе. Ще більше укорінюється тип пересічної людини, що прагне встановити свою ординарність як право та стандарт. «Маса – це кожен, хто не дає собі обґрунтованої оцінки, а почувається таким, як усі, й водночас навіть задоволений цим» [2, с. 439]. Віддзеркаленням цього може слугувати масова культура, яка прагне до однорідності та схожості. Від людини не вимагаються витрати розумової енергії. Відгомоном цього стало таке культурне явище як кітч, який також не потребує зусиль для свого сприйняття, тобто сприйняття підробленого, банального смаку. Цікаво: бунт проти класичних традицій у вигляді модернізму (поч. ХХ ст.), який тепер сприймається як норма, трансформувався у постмодернізм, що крізь висоту часу також стає загальноприйнятною системою культурних цінностей.

Духовні, культурні, політичні протести, вилившись у протест історичний, призводять до встановлення диктатури, тобто феномену повного контролю над усім життям у суспільстві, і кожної людини зокрема, коли традиційна маса перетворюється на тоталітарну, що тягне за собою масовий терор (до прикладу, сталінський СРСР) або утворення держави-терориста (російські реалії). Як на мене, це ще більш небезпечніше явище, ніж «захоплення масами суспільної влади». Специфіка сучасної російської ситуації полягає у тому, що там маси перетворилися на «колективного путіна» і вимагають крові та видовищ; насильство увійшло у риторику життя, в ідеологію та практику (той стан, коли варварство постає супроти культури). Моральна безвідповідальність, агресивність призводять до того, що люди втрачають почуття реальності. Для такого суспільства починається кінець історії. А якщо суспільство живиться війною і смертями, і у цьому вбачає мету розвитку, то воно неминуче постане перед судом історії.

Тому відповідальність за воєнні злочини та геноцидні дії в Україні лежить і на російському глибинному народові. Його лідер використовує енергію мас, яку вони знаходять у власних мріях та ілюзіях [2, с. 446]. Симптоми цієї світоглядної хвороби [3, с. 193] переростуть з часом у світоглядну катастрофу. Проте це не має стати підставою для звільнення від відповідальності, за видами вини, класифікованої К. Ясперсом, (від кримінальної-політичної-моральної-до метафізичної, тобто Суду Божого [4, с. 29]) за воєнні злочини та злочини проти людяності як російського лідера, так і російських мас. У ХХІ ст. ще більше зросла висота часу, а відтак індивідуальна відповідальність та колективна відповідальність людей перед історією.

Література:

1. Ортега-і-Гасет Хосе. Бунт мас. / пер. В. Бурггардта. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Ortega_y_Gasset_Jose/Bunt_mas.htm?PHPSES SID=rsiv058m5tkbhl8itscod2i5f3#1 (дата звернення: 30.03.2024).
2. Ящук Т. І. Філософія історії: Курс лекцій : навчальний посібник. Київ : Либідь, 2004. 536 с.
3. Філософія: Світ людини. Курс лекцій : навч. посібник / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та інш. Київ : Либідь, 2003. 432 с.
4. Пикало А. Питання про німецьку провину у філософії Карла Ясперса. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. Вип. 63. 2020. С. 26–33. DOI: <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-63-3>.

ТРАГЕДІЯ КУЛЬТУРИ У ФІЛОСОФІЇ ЖИТТЯ Г. ЗІММЕЛЯ

Сулятицька Т. В.

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри політології та філософії*

Плахтій М. П.

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри політології та філософії
Кам'янець-Подільського національного університету
імені Івана Огієнка
м. Кам'янець-Подільський, Україна*

Пройшовши в своїй філософській еволюції через прагматизм і неокантіанство в його баденському варіанті, німецький філософ Георг Зіммель (1858–1918 рр.) стає одним із найбільш значимих представників філософії життя, в якій культурологічна проблематика, що підпорядковується інерції руху від Шопенгауера до Дільтея, зміщується в епіцентр філософського аналізу. У Г. Зіммеля філософія життя стає синонімом філософії культури, тобто, він продовжує лінію «філософії життя» в дослідженні та осмисленні феномена культури, який на його думку, нерозривно пов'язаний із глибинним дуалізмом світу, де протистоять один одному світ людської культури та об'єктивний світ природи. Історія культури, на думку Зіммеля, це нескінченний процес збільшення ціннісного змісту життя. Однак, німецький філософ викриває так звану трагедію культури, що полягає в залежності високого рівня від духовних цінностей. Саме у есеї «Трагедія культури» Георг Зіммель розробляє концепт «трагедії культури», який можна назвати ключовим для всієї його філософії культури [1].

Трагедія культури – культурне відчуження духу і його безсмертних, немов закам'янілих форм від триваючої та живої душі. Одна із ключових категорій «трагедії» для Зіммеля – це взаємодія двох протилежностей: вічної сумісності культурного явища та обмеженої в часі життєвої суб'єктивності. Відчужені від життя культурні явища та світ створених людиною об'єктів генеруються або за допомогою певної не-творчої кооперації, і тоді від самого початку вони є відчуженими від творців, або ж у створеному конкретним автором об'єкті завжди

є щось, що він туди не вкладав, але що зчитуватиметься тими, хто його сприйматиме [2, с. 40].

Цілісність свідомості і буття особистості, єдність духовної та матеріальної культури суспільства – головний предмет філософського аналізу Зіммеля. Межі культури особистості, на думку Зіммеля, відповідають структурі культури суспільства і навпаки. Суспільне життя відливається у різні форми, кожна з яких створює за допомогою власної мови особливу «дійсність» – «світи» культури, що виражають в свою чергу психологічні передумови соціального буття.

Розробляючи ідею обмеженості життя і особистості, і суспільства, Зіммель, на відміну від неокантіанців, відмічає вплив неусвідомлених психічних станів («настроїв») на зміст культурних форм, що є результатом активності свідомості суб'єкта. На відміну від неокантіанців, Зіммель також, частково під впливом прагматизму, частково розвиваючи думки Дільтея про значення господарського життя, вводить у своє поняття культури суспільства і матеріальний її пласт. Одним із своїх культурологічних завдань він вважає збереження «пояснювальної цінності господарського життя шляхом включення її на підставі духовної культури, однак, самі господарські форми розглядалися як результат більш глибоких оцінок і напрямів, психологічних і метафізичних передумов» [3]. Більше того, визнаючи «так названу дійсність – світ досвіду і практики» – лише однією із форм життя, Зіммель стверджує, що безперервна зміна форм історичного культурного процесу була встановлена вперше в історії світового господарства, маючи на увазі історичний матеріалізм (К. Маркс). На думку Г. Зіммеля, саме по собі життя немає форми, однак, через оформлення в даному випадку вона утворює певну економічну структуру, яка в момент творчості відповідає життю, потім поступово стає для нього чужою, і нарешті, стає новою, що більше відповідає життєвим потребам. Саме в цьому процесі Зіммель вбачає загальну формулу історичної заміни матеріальних і духовних форм культури. Причому жодна форма культури ніколи не зможе адекватно виразити життя взагалі і культура в будь-який історичний період являє собою систему символів безкінечного життєвого потоку.

На відміну від представників марксизму, у Зіммеля не постає питання про «первинність» і «вторинність» духовної та матеріальної культури. На думку німецького дослідника, обидва шари культури з'являються із єдиного метафізичного центру, подібно до того, як із «пра-феномена» особистості народжуються духовні і життєво-практичні форми її існування.

Спочатку узгодженість духовної і матеріальної культури Зіммель детально розглядає на прикладі співвідношення соціальної структури