



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

ISSN 2312-7112

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ
НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
«ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»
СЕРІЯ «ФІЛОСОФІЯ»**

Випуск 27

Науковий журнал

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2024

УДК 101(477)(08)
ББК 87. 3(4Укр)
Н 34

*Наукове видання, включене до «Переліку наукових фахових видань України» (категорія «Б»)
за спеціальністю «Філософія» (Наказ Міністерства освіти і науки України № 491 від 27.04.2023)*

*До друку ухвалила вчена рада
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 5 від 28 листопада 2024 р.)*

Головний редактор: Шевчук Дмитро, доктор філософських наук, професор.

Редакційна колегія:

Крالیук Петро, доктор філософських наук, професор;
Ганаба Світлана, доктор філософських наук, професор;
Шевчук Катерина, доктор філософських наук, професор;
Бойченко Наталія, доктор філософських наук, професор;
Матусевич Тетяна, доктор філософських наук, професор;
Карповець Максим, кандидат філософських наук, доцент;
Губенко Ганна, кандидат філософських наук, доцент;
Вєжхославській Рафал Павел, доктор наук (Ph.D.), ад'юнкт.

Н 34

Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2024. Вип. 27. 88 с.

ISSN 2312-7112
DOI 10.25264/2312-7112-2024-27

У збірнику осмислено актуальні філософські проблеми. Проаналізовано історико-філософські, культурно-філософські та естетичні аспекти сучасності й минулих культурно-історичних епох. Матеріали збірника можна використовувати для подальших досліджень окресленої проблематики та під час проведення дидактичних занять.

УДК 101(477)(08)
ББК 87. 3(4Укр)

ISSN 2312-7112
DOI 10.25264/2312-7112-2024-27

© Автори статей, 2024
© Видавництво Національного університету
«Острозька академія», 2024

Отримана 10.10.2024

Прорецензована: 18.10.2024

Прийнята до друку: 12.11.2024

Електронна адреса: dmytro.shevchuk@oa.edu.ua

kateryna.yakunina@oa.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-27-3-9

Shevchuk Dmytro, Yakunina Kateryna. The possibility of interreligious dialogue in times of war: the experience of Ukraine. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 3–9.

УДК 2-675(477)

Dmytro Shevchuk, Kateryna Yakunina**THE POSSIBILITY OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN TIMES OF WAR:
THE EXPERIENCE OF UKRAINE**

The article is devoted to the problem of interreligious dialogue in Ukraine during the war. Ukraine is a country that unites different cultural traditions, religious communities, and systems of beliefs and values. During the years of independence (since 1991), this multiculturalism and polyreligiosity has not caused civil conflicts. Moreover, forming a national identity based on interethnic and interreligious dialogue, and thus a civic idea, has become increasingly pronounced over the years of independence. Only external interference from the Russian Federation led to the war in 2013, which in 2022 turned into a full-scale invasion and occupation and illegal annexation of part of Ukrainian territories. As a conceptual framework for understanding the processes in Ukrainian society related to interreligious dialogue in times of war, the authors choose the theory of Leonard Swidler and his understanding of dialogue as two-way communication between persons who hold significantly differing views on a subject, with the purpose of learning more truth about the subject from the other. One of the tasks of our article is to correlate this theory of interreligious dialogue and the principles that have been developed on its basis (DCEC: Deep-Dialogue, Critical Thinking, Emotional-Intelligence, and Competitive Cooperation) in order to strengthen the practice of dialogue in Ukraine (in particular, religious dialogue), to understand possible ways of developing interfaith relations in a country that, on the one hand, is characterized by ideological and religious pluralism, and on the other hand, is experiencing a profound existential crisis caused by the state of emergency (with all its legal, economic, and social restrictions, and a real threat to security and life) due to the war.

Keywords: religion, interreligious dialogue, Ukraine, religious communities.

Дмитро Шевчук, Катерина Якуніна**МОЖЛИВІСТЬ МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ ПІД ЧАС ВІЙНИ: ДОСВІД УКРАЇНИ**

Стаття присвячена проблемі міжрелігійного діалогу в Україні під час війни. Україна – країна, яка об'єднує різні культурні традиції, релігійні спільноти, системи вірувань і цінностей. За роки незалежності (з 1991 року) ця мультикультурність і поліконфесійність не стала причиною громадянських конфліктів. Більше того, формування національної ідентичності, заснованої на міжетнічному та міжрелігійному діалозі, а отже, і громадянської ідеї, за роки незалежності набуває все більшої виразності. Лише зовнішнє втручання з боку Російської Федерації призвело до війни у 2013 році, яка у 2022 році переросла у повномасштабне вторгнення та окупацію і незаконну анексію частини українських територій. Концептуальною основою для розуміння процесів в українському суспільстві, пов'язаних з міжрелігійним діалогом в умовах війни, автори обрали теорію Леонарда Свідлера та його розуміння діалогу як двосторонньої комунікації між особами, які дотримуються суттєво відмінних поглядів на предмет, з метою дізнатися більше істини про предмет від іншої сторони. Одним із завдань нашої статті є співвіднесення цієї теорії міжрелігійного діалогу та принципів, які були розроблені на її основі (DCEC: Deep-Dialogue, Critical Thinking, Emotional-Intelligence, Competitive Cooperation) з метою посилення практики діалогу в Україні (зокрема, релігійного діалогу), розуміння можливих шляхів розвитку міжконфесійних відносин у країні, яка, з одного боку, характеризується ідеологічним та релігійним плюралізмом, а з іншого – переживає глибоку екзистенційну кризу, спричинену надзвичайним станом (з усіма його правовими, економічними та соціальними обмеженнями, реальною загрозою безпеці та життю), зумовленим війною.

Ключові слова: релігія, міжрелігійний діалог, Україна, релігійні громади.

Introduction

The war poses new challenges and opportunities for religious communities. This statement sounds like a paradox, but it reflects the essence of the problem. On the one hand, religious communities and their members feel an existential threat. The enemy is destroying sacred buildings, refugees are moving to safer places, and military and civilians need spiritual support. In times of challenges and threats, people tend to seek support from transcendent forces and, therefore, turn to God more often. At the same time, religious communities are beginning to pay more attention to spiritual, psychological, and moral support for people

affected by the war. The religious situation in a country at war is challenging. War is always radicalism based on “friend-enemy” relations. The situation of emergency caused by war can lead to the closure of the community and the formation of a system of values and ideological attitudes that will be exclusively focused on internal consolidation and mobilization to protect their identity. This closeness does not encourage the search for dialogue, as community members (political, religious) feel existentially threatened by the outside. From the other side we should note, that war doctors the religious relations. For example the support for war, especially in its modern form as it’s evident in case of Russian Orthodoxy, contradicts the very foundations of religious faith and its moral principles. This contradiction is indicated, for example, by Dragan Stanar, who analyzes why the use of modern war machines, namely Unmanned Combat Vehicles (UCV) and Autonomous Weapons Systems (AWS), cannot be justified in Eastern Christian-Orthodox ethics of war [8]. At the same time, it is a prerequisite for internal dialogue and understanding, which is especially evident in multicultural and multireligious communities. Ukraine is a country that unites different cultural traditions, religious communities, and systems of beliefs and values. During the years of independence (since 1991), this multiculturalism and polyreligiosity has not caused civil conflicts. Moreover, forming a national identity based on interethnic and interreligious dialogue, and thus a civic idea, has become increasingly pronounced over the years of independence. Only external interference from the Russian Federation led to the war in 2013, which in 2022 turned into a full-scale invasion and occupation and illegal annexation of part of Ukrainian territories.

Interreligious dialogue in Ukraine can be viewed in the context of social dialogue in general, which has significantly intensified during the war. This intensification of dialogue can be explained through the phenomenon of “rallying around the flag.” Analyzing the phenomenon of “rallying around the flag,” Mykola Riabchuk notes that Russian aggression has led to a new stage of unity in Ukrainian society and overcoming contradictions and misunderstandings. “Faced with the phenomenon of absolute evil brought from outside, Ukrainians are now learning to look at internal problems in a different way – non-confrontationally, in solidarity. Russian aggression has prompted not only unity but also civic thinking in terms of national interest and the rejection (or postponement) of particular interests as secondary” [6, p. 184]. Mykola Ryabchuk notes that “rallying around the flag,” as the experience of other societies in similar crisis situations shows, usually does not last long – no longer, in any case, than the crisis that catalyzed this rallying. We cannot hope for a miraculous cleansing of Ukraine from traditional sores deeply rooted in everyday culture and mentality without systematic work on reforming and further modernizing society [6, p. 187]. Nevertheless, this unity of the Ukrainian people demonstrates the potential that society expresses through various forms of dialogue – social, political, and religious.

As a conceptual framework for understanding the processes in Ukrainian society related to interreligious dialogue in times of war, we choose the theory of Leonard Swidler and his understanding of dialogue as “two-way communication between persons who hold significantly differing views on a subject, with the purpose of learning more truth about the subject from the other” [13]. One of the tasks of our article is to correlate this theory of interreligious dialogue and the principles that have been developed on its basis (DCEC: Deep-Dialogue, Critical Thinking, Emotional-Intelligence, and Competitive Cooperation) in order to strengthen the practice of dialogue in Ukraine (in particular, religious dialogue), to understand possible ways of developing interfaith relations in a country that, on the one hand, is characterized by ideological and religious pluralism, and on the other hand, is experiencing a profound existential crisis caused by the state of emergency (with all its legal, economic, and social restrictions, and a real threat to security and life) due to the war.

Dialogue as an ontological dimension of communities

In the twentieth century, philosophy realized that dialogue has an ontological dimension. It is not just expressed through communication but also creates a specific space between people, which is full of recognition of the Other and responsibility for him. This expands the range of relationships that can be dialogic. For example, Martin Buber broadly understands interpersonal relationships, including relationships with animals, plants, and people. One of the relationships he is most interested in is between a person and a person [7]. Intersubjectivity can save us from the pressure of individualism, which leaves us alone with ourselves, as well as from collectivism, which suppresses human individuality. The relationship of man to man is a fundamental given of human existence. Only when a person realizes the Other as his or her otherness and when, on this basis, he or she tries to penetrate the Other can he or she break the vicious

circle of loneliness. The most essential thing in human existence is to turn to the Other and answer the call of the Other. The meaning of human existence is revealed only when a person turns to the Other and the Other responds. Moreover, according to M. Buber, the I-Thou relationship is mutual, even if the person to whom I say You is not aware of this in his or her experience. This is how the understanding of dialog as a fundamental ontological dimension of human existence and society is formed.

This understanding of dialog is essential for creating a new paradigm of community. It forms a social vision that ensures the creation of a community and a common desire for its realization, which aims to achieve the common good. In this aspect of understanding dialogue, it is quite appropriate to support the concept of Leonard Swidler, who finds the principle of dialogicity at the heart of the universe. In particular, in *Dialogue for Interreligious Understanding*, he writes the following: “Dialogue – understood in its broadest sense as the mutually beneficial interaction of differing components – is at the very heart of the Universe, of which we humans are the highest expression: from the basic interaction of matter and energy (in Albert Einstein’s unforgettable formula, $E = MC^2$; energy equals mass times the square of the speed of light), to the creative interaction of protons and electrons in every atom, to the vital symbiosis of body and spirit in every human, to the creative dialogue between woman and man, to the dynamic relationship between individual and society. Thus, the very essence of our humanity is dialogical, and a fulfilled human life is the highest expression of the Cosmic Dance of Dialogue” [9, p. 37].

Dialogue is essential to keep communities alive. If there is no dialog, the community collapses. It becomes a resource for the establishment of authoritarian power. In addition, as Leonard Swidler notes, all members of society should be involved in the dialogue. If the dialogue is only imposed from above, from representatives of the authorities, and even if it involves experts, it will not play any role in establishing cooperation and understanding between different communities in modern multicultural societies. Swidler, in particular, notes, “[...] dialogue, rather, should involve every level of the religious, ideological communities, all the way down to the persons in the pews. Only in this way will the religious, ideological communities learn from each other and come to understand each other as they truly are” [9, p. 24].

Interreligious dialogue supports the rationality of social practices related to religious beliefs. In particular, this stems from the close intertwining of dialogue and rationality. As Swidler states, rational thinking at its very core is critical and dialogic [9, p. 106]. Rationality in the context of interreligious dialogue implies the ability to think logically, critically analyze, and take a conscious approach to religious beliefs and practices. It helps to avoid extremism, fanaticism, and intolerance, allowing people of different religions to coexist peacefully despite their differences. In addition, rationality in interreligious dialogue is manifested as a prerequisite for openness to new ideas, readiness for discussion, and respect for the other point of view. A rational approach also requires recognizing that there are different paths to truth and that no religious tradition has a monopoly on truth. In Swidler’s concept, critical thinking is known to be a component of his DCEC model. He writes about it: “[...] to open oneself to Deep-Dialogue, it is also necessary to develop the skills of thinking carefully and clearly, the skills of Critical-Thinking (critical, from the Greek, krinein, to choose, to judge [...]). We need to understand what we, and others, really mean when we say something and why we say it, so as to ‘choose,’ to ‘judge’ where we believe the truth lies and what the implications are. In brief, we must answer three questions: What? Whence? Whither?» [9, p. 62]. Critical thinking is extremely important in terms of ensuring resilience in conditions of uncertainty and emergency (for example, in our case, a situation caused by war). Social dialogue is possible only if the parties take a rational approach and critical thinking and do not succumb to mythologies and ideologies that promote radicalism and rely primarily on the emotional and unreflective nature of the consumer of mythological and ideological narratives. Relying on rationality creates a universal prerequisite for communication and mutual recognition.

Interreligious dialogue should be viewed primarily from the perspective of communities. Leonard Swidler asks the question: who can, who should, engage in interreligious, interideological dialogue? He answers that there is a fundamental communal aspect to such a dialogue. Swidler writes: “For example, if a person is not either a Lutheran or a Jew, s/he could not engage in a specifically Lutheran-Jewish dialogue. Likewise, persons not belonging to any religious, or ideological, community could not, of course, engage in interreligious, interideological dialogue. They might, of course, engage in meaningful religious, ideological dialogue, but it simply would not be interreligious, interideological, between religions, or ideologies” [9, p. 23].

Forming a religious dialog is very important in the modern world. In the twenty-first century, it is becoming increasingly clear that interreligious dialogue is not taking place. On the contrary, religious communities are

often involved in conflicts, although these conflicts do not have a distinctly religious character. Researchers of the social and political aspects of religion note that one can observe a gradual shift in the focus of the perception of religion by transnational and national actors: from a predominant awareness of religious institutions as objects of manipulation aimed at legitimizing political regimes to a growing awareness of the role of religion in shaping the relevant types of political culture, the compatibility/incompatibility of certain major religions with democracy, and the essential content of the evolution of its forms under religious influences [1, p. 281]. In times of war, the religious factor becomes one of the key ones. At the same time, it reinforces the (im)possibility of dialogue at the general social and intercommunity levels and the level of individual religious denominations.

In such a context, dialogue in society, especially interreligious dialogue, is complicated by the ideological components in it, and as Swindler notes: “We are here, of course, speaking of a specific kind of dialogue, an interreligious, inter_ideological dialogue. To have such, it is not sufficient that the dialogue partners discuss a religious-ideological subject, that is, the meaning of life and how to live accordingly. Rather, they must come to the dialogue as persons somehow significantly identified with a religious or ideological community” [12].

In his work “*The Dialogue Decalogue*,” the author offers ten “rules” (commandment) that should be followed in order for dialogue actually to be implemented. According to the Second Commandment, “Interreligious, inter-ideological dialogue must be a two-sided project – within each religious or ideological community and between religious or ideological communities” (Swidler 2010), which, on the one hand, emphasizes the equality of the dialogue participants and, on the other, determines their jointly interested inclusion in the communication process. These recommendations are understandable and accessible, emphasizing the fundamental foundations of dialogue – reciprocity, trust, and desire. The Eighth Commandment reflects the same idea: “Dialogue can take place only on the basis of mutual trust” [12].

However, if we take the conditions of conflict, confrontation, competition, and rivalry in any sphere of social life, it is difficult to imagine the “fuse” that can promote effective dialogue. Swindler in the Ninth Commandment offers a variant of such a fuse – self-critical. Since the promulgation of Kant’s moral imperative, personal responsibility and fear for one’s well-being have been considered effective regulators of human coexistence. In his recommendation, Swindler relies not only on introspection but also on a deep understanding of one’s essence and tradition, as well as the need and desire for development: “A lack of such self-criticism implies that one’s own tradition already has all the correct answers. Such an attitude makes dialogue not only unnecessary, but even impossible, since we enter into dialogue primarily so we can learn – which obviously is impossible if our tradition has never made a misstep, if it has all the right answers” [12]. The set of ten recommendations proposed by Swindler is a kind of instruction on inter-ideological dialogue, which allows starting a dialogue on a parity basis. However, the actual conditions of (non)dialogue often lead to its ineffectiveness.

Maintaining a Dialogue: Religious Communities in Ukraine in the Time of War

The situation of war and existential threats give rise to several positions on the implementation of interreligious and interfaith dialogue in Ukraine. In particular, researchers of the religious sphere in Ukraine identify three most common positions: 1) anti-dialogue (representatives of this position argue that it is impossible to conduct a dialogue during the war: there is nothing to talk about when there is a war. Therefore, it is necessary to freeze everything, to stop any negotiations for a certain period of time); 2) neutral position (representatives of this position argue that the relations that have developed in peacetime should not be destroyed, but also not activated, frozen or initiated, i.e., put on hold); 3) active position (representatives of this position are convinced that the dialogue should be intensified and that we should work on achieving peaceful coexistence, since only in the unity of all – believers and non-believers – can we overcome Russia’s plans to destabilize the situation in Ukraine. This position implies the active restoration of all dialogue formats and platforms) [4, p. 7].

In this context, the activities of the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations (established in late 1996) are worth noting. The goal of the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations is uniting the efforts of denominations in the spiritual revival of Ukraine and coordinating interchurch dialogue both in Ukraine and abroad, as well as participating in the development of draft regulations on church-state relations and implementing comprehensive charitable activities. Today, it includes 16 churches and 1 interchurch organization, which unite a significant part of religious organizations in Ukraine (over 90%) of Christian, Jewish, and Islamic faiths. Such an association allows not only to

represent religious organizations at the state level but also to take an active part in the public life of Ukrainians and to act as an official representative of Ukraine in the international arena. Even before the full-scale invasion, the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations repeatedly reaffirmed its primary mission in communiqués and strategies. Thus, in a communiqué of April 3, 2014, the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations noted the importance of strategic partnership between religious organizations of Ukraine, state authorities, and society [2]. The Strategy for the Participation of Churches and Religious Organizations in Peacebuilding “Ukraine is Our Common Home” of December 10, 2017, proposed the slogan “Hear! Understand! Act Together!” which is aimed at gradually building peace in Ukrainian society. This initiative is specified in the following activities:

- pray for peace in Ukraine, for healing and overcoming social fractures, restoration of justice, justice and the rule of law;
- to refuse to use hate speech against each other, including against representatives of other faiths, communities, social groups, political parties, and government authorities;
- develop interfaith cooperation in various areas aimed at establishing justice and building peace;
- to create a culture of ecumenical and interreligious cooperation in society for the benefit of all citizens, to encourage positive initiatives, and to celebrate positive experiences of cooperation [3].

In 2023, Peter Mandaville, Advisor on Religion and Inclusive Societies at the United States Institute of Peace, evaluated the more than 25 years of work of the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations. During a meeting with the head of the State Service of Ukraine for Ethnic Policy and Freedom of Conscience, Viktor Yelensky, he noted that “the unique role of the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations, which can serve as a model of fruitful and effective cooperation for many European countries” [5].

The long-term cooperation of religious organizations in the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations confirms the possibility of dialogue. However, it is worth quoting Swindler’s words, “If we faced each other at all, it was in confrontation--sometimes more openly polemically, sometimes more subtly so, but always with the ultimate goal of defeating the other, because we were convinced that we alone had the absolute truth” [12] because dialogue should be precisely dialogue, not debate. Other interreligious or interconfessional associations in Ukraine (Ukrainian Interchurch Council, All-Ukrainian Council of Religious Associations, The Council of Representatives of Christian Churches of Ukraine) emphasize the desire for dialogue and the impossibility of building it at certain levels, which causes multi-vector interactions between religious organizations.

It is essential that interreligious dialogue takes place at the level of horizontal relations, directly between members of religious communities. This aligns with global trends in establishing a dialogue between denominations and religions. In his writings, Leonard Swidler also notes the spread of this type of interreligious dialogue worldwide. In his book *The Age of Global Dialogue*, he notes that it is essential to note that interreligious, interideological dialogue is not something to be limited to official representatives of communities. Actually, the great majority of such dialogue that has occurred worldwide, particularly in recent decades, has not been carried on by official representatives. However, that dialogue has been happening with increasing frequency [10]. In addition, during the war, the horizontal relationships that gave rise to the dialogue turned from spontaneous to networked. Ukrainian researchers Lyudmyla Fylypovych and Oksana Horkusha note that the network stage of interfaith dialogue implies that under the influence of situational opportunities and needs, several actors whose interests coincide in a particular area or sphere create a platform for interfaith dialogue. The goal of the dialogue, the topic, the language (the system of identifiers for determining the meanings used), methodological approaches, criteria for the rules of conduct, and the subjects invited to the dialogue are usually set by the organizers of such dialogue platforms in accordance with their autonomous expectations of the proper result in the discourse of the paradigm that is leading for them (driven by their corporate and institutional interests) [4, p. 6]. This networking has created several projects to support and assist each other in times of war.

The Christian Open Academy is an example of interfaith dialogue through creating a network of interaction and dialogue. The Christian Open Academy is an educational project to spread a holistic biblical worldview and form leaders for the public sphere. An essential component of the project is the networking of Christians to implement practical programs that embody biblical values in various aspects of life and contribute to rebuilding Ukraine. Against the backdrop of Russia’s full-scale invasion of Ukraine, The Christian Open Academy became part of the Interfaith Initiative “Christians for Ukraine,” a network of Christian leaders of

various denominations united to work together to find and implement a biblical model for the development and revival of Ukrainian society, particularly in the context of war. The Christian Open Academy project is designed to find ideological and practical responses to the challenges of our time, both national and global. Although the war in Ukraine makes it necessary to be more focused on internal issues, this project seeks answers to religious, cultural, political, and social problems of Ukrainian society, taking into account the global spiritual and ideological context.

The ultimate goal of The Christian Open Academy programs is to create local networks among Christians of different denominations who systematically implement projects of Christian impact on society. These networks are formed through the education and interaction of active Christians during and after their studies. Training leaders who combine a holistic biblical worldview, professionalism, and Christian character are key in creating such networks. Another essential element of building such networks is interaction with existing centers operating in the relevant areas. Such interaction is ensured through the functioning of the Interfaith Initiative “Christians for Ukraine,” created as a platform for combining efforts, resources, and experience around serving Ukraine. It is important that this project, through its openness to dialogue, supports not only mutual understanding but also the openness to concealment of any intentions. Thus, it can be fully correlated with the principles of inner dialogue as understood by Leonard Swidler. In *The Age of Global Dialogue*, he wrote about inner dialogue that each participant must come to the dialogue with complete honesty and sincerity. He also states that it is essential to clarify the primary and secondary directions in which the tradition evolves, anticipate potential future shifts, and acknowledge areas where participants struggle with their own traditions. Honest dialogue leaves no room for false fronts. Self-reflection on the tradition of one’s own denomination is clearly present in the Christian Open Academy project, which emphasizes the sincerity of the participants.

Such an initiative, according to Swidler, must necessarily include a component of authentic, deep self-determination of each dialogue participant because, without this, we get lost in the identities of others and our desires: “Thus it is mandatory that each dialogue partner define what it means to be an authentic member of his own tradition. Conversely, the one interpreted must be able to recognize herself in the interpretation” [12]. Only then can the dialogue participants implement the following recommendation of Swidler: “...each partner should not only listen to the other partner with openness and sympathy but also attempt to agree with the dialogue partner as far as is possible while still maintaining integrity with his own tradition” [12].

An example of active interreligious cooperation for the common good is the Open Orthodox University of St. Sophia of Wisdom project called “Understanding”. This project is focused on “unlocking the peacebuilding potential of Ukrainian religious communities in cooperation with the public to overcome the polarization of Ukrainian society and build peace.” As part of the project, thematic webinars, lectures, and discussions were held, a Peacebuilding School was held, and a Strategy for Peacebuilding in Ukraine and practical recommendations were prepared.

At the same time, it is worth noting that in the projects implemented in Ukraine, we see more of a polylogue because in the mission of interreligious or interconfessional organizations, ecumenical associations, third parties are present – society, the state, the nation, precisely as individual respondents, participants in communication, and not as a subject of discussion. Genuine dialogue requires cooperation, a deep understanding of each other and ourselves, and a focus on dialogue. When scaling the dialogue into a polylogue, compliance with these conditions becomes more difficult. That is why it is worth adhering to the sequence of dialogue deployment: “In the first phase we unlearn misinformation about each other and begin to know each other as we truly are. In phase two we begin to discern values in the partner’s tradition and wish to appropriate them into our own tradition [...] into phase three. Here we together begin to explore new areas of reality, of meaning, and of truth, of which neither of us had even been aware before” [12].

Conclusion

Ukraine is undergoing existential challenges that necessitate rethinking the social contract and creating a new paradigm for the Ukrainian state. Leonard Swidler calls our modern world (following Ewert Cousins) the Second Axial Period and (following Hans Küng) Macro-Paradigm-Shift [11, p. 16]. The social, cultural, political, and religious processes in contemporary Ukraine are entirely consistent with this characterization of our time. Returning to Leonard Swidler’s concept, it is worth noting that in this time of global change, dialogue should become a fundamental principle of communication and our relationship with each other and the world at large. Swidler writes: “The turn toward dialogue is, in my judgment, the most fundamental, the

most radical and utterly transformative of the key elements of the newly emerging paradigm [...]. However, that shift from monologue to dialogue constitutes such a radical reversal in human consciousness, is so utterly new in the history of humankind from the beginning that it must be designated as literally ‘revolutionary,’ that is, it turns everything absolutely around” [11, p. 14]. That is why the Ukrainian social space needs to focus on internal dialog, which can also be an advantage over the authoritarian monologue that saturates Russian ideology.

Leonard Swidler’s theory of interreligious dialogue has become an opportunity to analyze and reflect on the religious situation in Ukraine during the war. However, his concept may also be necessary for improving interreligious and interfaith dialogue. In particular, it should be noted that Swidler’s concept of dialogue is reasonably practical. In particular, when defining the nature of dialogue, he writes that when discussing dialogue between religions or ideologies, we refer to something specific: a two-way communication between individuals. However, two-way communication can take many forms, such as fighting, arguing, debating, etc. Indeed, none of these examples represent what we mean by dialogue. On the other end of the spectrum is the communication between individuals who share the exact same perspective on a given topic. This is not what we call dialogue; it might be better described as encouragement or reinforcement, not dialogue. By examining these two extremes of two-way communication – neither of which qualifies as dialogue [9, p. 19]. Swidler also notes in his works that after a more or less extensive dialogue, it may be discovered that both sides agree on the subject discussed. This realization doesn’t mean the conversation was not a dialogue; instead, it shows that the dialogue was the process through which this agreement – the new truth – was uncovered. However, if the conversation focuses solely on agreement, it transitions from dialogue to reinforcement. Dialogue is a two-way communication between individuals who hold significantly different views on a subject, with the aim of learning more truth about that subject from each other. These reflections on dialogue become guidelines and ideals that regulate current processes in religious life. To this we can add the principle of DCEC (Deep-Dialogue, Critical Thinking, Emotional Intelligence, and Competitive Cooperation). This principle allows us to structure, institutionalize, and improve interaction between different denominations and religions. This structured approach will help avoid the influence of destructive elements generated by wartime. Dialogue between people of different religions and faiths naturally contributes to peace and justice. Dialogue among religions and dialogue between the state and religious communities in modern Ukraine should become a prerequisite and one of the foundations of sustainable peace in Europe.

References:

1. Войналович В. Держава, суспільство і церква: проблеми формування моделі взаємин в умовах російської агресії. *Етнополітика в Україні в умовах сучасних суспільно-політичних змін: реальний стан, виклики, перспективи*. Київ: ІПіЕнД ім. І. Ф. Кураса НАН України, Київ, 2023. С. 279-379.
2. ВРЦІРО. Комюніке засідання Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій. 2014. <https://vrciro.org.ua/ua/events/communique-of-ukrainian-council-of-churches-meeting>
3. ВРЦІРО. Стратегія участі Церков і релігійних організацій у миробудуванні «Україна – наш спільний дім». 2017. <https://vrciro.org.ua/ua/documents/uccro-peacebuilding-strategy-ukraine>
4. 2. Горкуша О. Филипович Л. Міжконфесійний діалог в сучасній Україні: доцільність та ефективність його здійснення в умовах війни. *Українське релігієзнавство*. 2018. № 85. С. 4-16.
5. ДЕСС: Україна: релігійний плюралізм і міжрелігійна взаємодія. 2023. <https://dess.gov.ua/vizyt-predstavnyka-institutu-myru-ssha-do-dess>
6. Рябчук М. «Гуртування довкола прапора»: громадянська ідентичність як чинник суспільно-політичної консолідації в умовах війни. *Етнополітика в Україні в умовах сучасних суспільно-політичних змін: реальний стан, виклики, перспективи*. Київ: ІПіЕнД ім. І. Ф. Кураса НАН України, Київ, 2023. С. 161-188.
7. Buber, Martin. *I and Thou*. New York, NY: Howard Books, 2008.
8. Stanar D. War Machines and Orthodoxy, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 2022. vol. 21, issue 63 (Winter2022). P. 3-22.
9. Swidler L. *Dialogue for Interreligious Understanding Strategies for the Transformation of Culture-Shaping Institutions*. New York, NY: PALGRAVE MACMILLAN, 2014.
10. Swidler L. *The Age of Global Dialogue*. Eugene, Oregon: Pickwick, 2016.
11. Swidler L. The Age of Global Dialogue. *Marburg Journal of Religion*. Volume 1, No. 2 (July 1996). P. 1-16, <https://archiv.ub.uni-marburg.de/ep/0004/article/view/3781/3597>
12. 3. Swidler L. The Dialogue Decalogue. *Media Development*. 2010. No 3/2010, <https://repository.globethics.net/handle/20.500.12424/181439>
13. Swidler L. *What Is Dialogue?* 1991. <https://dialogueinstitute.org/what-is-dialogue>

Отримана 08.10.2024

Прорецензована: 17.10.2024

Прийнята до друку: 12.11.2024

Електронна адреса: kulykandry@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-27-10-15

Кулик Андрій. Метафізика свободи і творчості у філософії Анрі Бергсона. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 10–15.

УДК 1(091):111

Андрій Кулик**МЕТАФІЗИКА СВОБОДИ І ТВОРЧОСТІ У ФІЛОСОФІЇ АНРІ БЕРГСОНА**

Стаття присвячена аналізу ключових аспектів метафізики французького філософа Анрі Бергсона, зокрема його уявленням про свободу і творчість як фундаментальні характеристики буття. У центрі дослідження – концепції тривалості та життєвого поривання (*élan vital*), які Бергсон протиставляє механістичному детермінізму. Розглядається, як А. Бергсон розуміє свободу не як вибір між фіксованими можливостями, а як творчий акт, що породжує нові реальності. Особлива увага приділяється ролі інтуїції як методу пізнання глибинних процесів реальності та значенню творчої еволюції життя.

Бергсонова метафізика є відповіддю на класичні питання про природу реальності, часу і свободи, але вона відрізняється від традиційних підходів до цих проблем. Філософ протиставляє механістичній картині світу, в якій всі події і процеси можна звести до ланцюгів причин та наслідків. Водночас А. Бергсон намагається осмислити світ як динамічний і творчий, де свобода проявляється не у виборі між визначеними шляхами, а у створенні нових форм буття. Це радикальний підхід, що вимагає перегляду уявлень про еволюцію, свободу та сам процес становлення буття.

Проблематика свободи в метафізиці А. Бергсона пов'язана з його критикою детермінізму. Філософ наголошує, що істинна свобода не може бути пояснена в межах раціональності чи механістичних теорій, які зводять усі події до причинно-наслідкових зв'язків. Свобода, за А. Бергсоном, полягає в можливості створювати нове, унікальне і непередбачуване. Саме в цій творчості і полягає справжня свобода, яка проявляється у житті людини.

Творчість у філософії А. Бергсона також тісно пов'язана з його концепцією життєвого поривання (*élan vital*) – динамічної сили, що пронизує всю природу і є рушієм еволюції. А еволюція, за А. Бергсоном, не є суто механічним процесом адаптації, а творчим актом, у якому життя постійно прагне до нового, виходячи за межі матеріальних обмежень. Це «життєве поривання» є виразом метафізичної волі до творчості, яка протиставляє закостенілості і незмінності буття.

Таким чином, стаття висвітлює унікальний підхід А. Бергсона до питань метафізики свободи і творчості, показуючи, як ідеї філософа кидають виклик класичним філософським концепціям і пропонують нове бачення життя як безперервного процесу творення і становлення.

Ключові слова: свобода, творчість, творче поривання, час, тривалість, пам'ять, минуле, життя, дія.

Andrii Kulyk**METAPHYSICS OF FREEDOM AND CREATIVITY IN THE PHILOSOPHY OF HENRI BERGSON**

This article is dedicated to the analysis of the key aspects of the metaphysics of the French philosopher Henri Bergson, particularly his views on freedom and creativity as fundamental characteristics of being. At the core of the study are the concepts of duration and the vital impulse (*élan vital*), which Bergson opposes to mechanistic determinism. The article explores how Bergson understands freedom not as a choice between fixed possibilities, but as a creative act that generates new realities. Special attention is given to the role of intuition as a method for understanding the deep processes of reality and the significance of life's creative evolution.

Bergson's metaphysics provides answers to classical questions about the nature of reality, time, and freedom, yet it differs from traditional approaches to these problems. The philosopher challenges the mechanistic view of the world, where all events and processes can be reduced to chains of cause and effect. At the same time, Bergson seeks to conceptualize the world as dynamic and creative, where freedom is manifested not in the selection of predetermined paths but in the creation of new forms of existence. This is a radical approach that calls for a rethinking of concepts such as evolution, freedom, and the very process of becoming.

The issue of freedom in Bergson's metaphysics is closely tied to his critique of determinism. Bergson argues that true freedom cannot be explained within the framework of rationality or mechanistic theories, which reduce all events to causal relationships. For Bergson, freedom lies in the capacity to create something new, unique, and unpredictable. It is in this creativity that genuine freedom is expressed, manifesting itself in human life.

Creativity in Bergson's philosophy is also closely connected with his concept of the vital impulse (*élan vital*) – a dynamic force that permeates all of nature and drives evolution. For Bergson, evolution is not merely a mechanical process of adaptation but a creative act in which life continually strives toward the new, transcending material

limitations. This «vital impulse» is an expression of the metaphysical will to creativity, which opposes the rigidity and fixity of being.

Thus, the article highlights Bergson's unique approach to the metaphysical questions of freedom and creativity, demonstrating how his ideas challenge classical philosophical concepts and offer a new vision of life as a continuous process of creation and becoming.

Keywords: freedom, creativity, creative impulse, time, duration, memory, past, life, act.

Постановка проблеми. Проблеми свободи і творчості є основними питаннями в метафізиці А. Бергсона, оскільки ставиться під сумнів традиційні погляди на детермінізм і раціональне розуміння світу. У класичних філософських традиціях свобода часто розглядається в межах вибору між кількома варіантами, де кожен із них вже заздалегідь визначений певними причинами або умовами. Творчість у такому контексті є радше результатами цих умов, а не проявом самостійної сили.

А. Бергсон ставить питання інакше, пропонуючи бачення світу як процесу постійного становлення, в якому свобода виражається через творчий порив, здатний породжувати щось нове і непередбачуване. Для філософа свобода – це не вибір, а можливість створювати нові форми буття. У цьому аспекті постає проблема: як можна досягнути динаміку реальності, де творчість і свобода стають центральними принципами, які виходять за межі матеріального.

У статті також розглядається, як метафізика свободи і творчості у А. Бергсона має практичне значення для сучасного розуміння людської екзистенції. В умовах технократичної культури, що прагне до контролю і передбачуваності, Бергсонівське бачення світу як непередбачуваного і творчого процесу відкриває нові горизонти для осмислення індивідуальної свободи, морального вибору і суспільного розвитку. Творчість як спосіб буття і свобода як реалізація цієї творчості стають ключовими аспектами не лише для філософії, але й для практичного життя як такого.

Актуальність дослідження метафізики свободи і творчості у філософії А. Бергсона є надзвичайно актуальним у сучасному філософському дискурсі через необхідність переосмислення класичних концепцій свободи та творчості. Творчість, яка для А. Бергсона є тригером, набуває нових вимірів у контексті осучаснення, де швидкі зміни в науці, технологіях і культурі вимагають постійного переосмислення та адаптації. Людина є вільною, і за А. Бергсоном, її свобода – це безпосередній досвід свідомості, який ми відчуваємо через вольове зусилля, власний життєвий імпульс.

Мета статті полягає в тому, щоб дослідити та проаналізувати метафізичні концепції свободи і творчості у філософії А. Бергсона, а також розкрити їхню роль у його баченні світу. Автор статті має на меті показати, як Бергсонова філософія свободи і творчості може бути актуальною для сучасних дискусій про людську автономію.

Виклад основного матеріалу. Творчість є невід'ємною рисою людської природи. Вона визначає нашу здатність до креативного мислення та трансформації світу навколо нас, що підносить рівень нашої свідомості. А. Бергсон розробив філософську концепцію, де людина розглядається як невід'ємна частина загальної еволюції буття. Як пише філософ: «Еволюція – це творчість, яка щораз відновлюється, то вона поступово створює не лише форми життя, але й ідеї» [1, с. 87]. Французький мислитель вважав, що творчу еволюцію можна досягнути через два ключові поняття: «живий порив» і «тривалість».

У процесі творчості ми наділяємо предмети значенням, влітаючи у їхнє буття частку власної свідомості та переплітаючи їх із плином часу. Як зазначав А. Бергсон, час невіддільний від тривалості, а тривалість безпосередньо пов'язана зі свідомістю. Тому тривалість є ключем до розуміння творчого процесу. Вона, насамперед, дозволяє досягнути істинну суть життя – безперервний рух і зміну, що охоплює минуле, теперішнє і майбутнє. Крім того, час забезпечує впорядкованість і об'єктивність природних явищ, роблячи їх передбачуваними. За А. Бергсоном, хоч і важливо врахувати часові виміри, справжнє розуміння часу відкриває на те, що він є проявом творчості, постійним творенням нового та безперервним рухом. Також, як було згадано вище, тривалість тісно пов'язана зі свідомістю. У цьому контексті свідомість проявляється через інтуїцію: нам не обов'язково глибоко аналізувати реальність, ми сприймаємо її інтуїтивно і розуміємо, що вона і так існує.

Як підкреслив сучасний український філософ Т. Лютий: «Життя має невдержиму силу, що дозволяє йому підпорядковувати матерію в життєвому пориванні (élan vital) – потоці, прагненні, неперервності, цілісності, творчості. Мало де можна знайти таку інтенсивність. Отже, для Бергсона еволюція не є сліпим стремлінням у нікуди. Навпаки – вона прямує до певної мети. Життєва винахідливість

реалізує в матерії вищі прояви» [2, с. 307]. Можна погодитися, що Бергсонова концепція еволюції не є випадковою чи безцільною. Навпаки, еволюція життя рухається до певної мети, реалізуючи в матерії творчий потенціал і вищі прояви життя.

На думку А. Бергсона, кожна людина здатна пізнати свій внутрішній світ через безпосереднє самостереження та інтроспекцію. Варто відзначити, що одна з найзагадковіших мовних категорій – це категорія «Я», яка виражає саме те всеосяжне ціле, яким є внутрішній світ кожної особистості. Людина не здатна постійно перебувати в стані самосвідомості або жити лише цим актом. Зазвичай, у повсякденному житті свідомості домінує певний її аспект: це може бути роздуми над якоюсь ідеєю, переживання емоцій чи підготовка до здійснення конкретної дії. Свідомість у процесі життя перебуває у стані змін, зосереджуючись на конкретних аспектах у різні моменти часу.

У філософії А. Бергсона основою є припущення про тривалість, властиву психічному життю, яка лежить в основі нашого розуміння часу, як ми його сприймаємо поза нашої свідомості. Це стосується часу, де немає розрізняваних кількісних величин, а постійно розвивається мережа якостей. Час, який ми сприймаємо в собі як тривалість, є справжнім часом; натомість час, який ми зазвичай розуміємо як послідовність різних змін, що відбуваються в просторі, є просторовою моделлю цього первісного часу. У А. Бергсона є теза про те, що, хоча стани свідомості зазвичай сприймаються як кількісні величини, насправді вони є різноманітними якостями, що постають перед свідомістю.

У своїй праці «Есе про безпосередні дані свідомості» (1889), А. Бергсон зосереджувався на усвідомленні часу. Ідея часу постає в його розумінні як проста послідовність моментів. Ми зазвичай сприймаємо простір і час схожим чином: вони мають виміри і можуть ділитися на менші частини. Наприклад, метр можна поділити на 50 сантиметрів, а годину – на 30 хвилин. Водночас два об'єкти можуть бути в одному місці, але не в один і той самий момент, або існувати одночасно в різних місцях. На думку А. Бергсона, єдиною справжньою відмінністю, яку філософи визнавали між простором і часом, є те, що в просторі об'єкти співіснують поруч, тоді як у часі вони йдуть послідовно. Окрім цієї різниці, філософи зазвичай просто інтерпретували поняття, змішували, що застосовуються до простору, на аналіз часу, з незначним уточненням щодо послідовності.

А. Бергсон вважав, як підкреслює сучасний дослідник М. Моравець, що одним із особливо серйозних проявів цього змішування є часте звернення до І. Канта до аналогії лінії, що простягається в просторі, як репрезентації послідовності ментальних станів [5]. Ми малюємо лінію на аркуші паперу, і позначаємо на ній свої ментальні стани: відчуття голоду о 10:00, усвідомлення прийому їжі об 11:00 і відчуття сонливості о 12:00. Нам може здатися, що ми уявили час; адже ментальні стани дійсно приходять один за одним. Однак, якщо ми справді віримо, що таким чином схопили суть часу, але ми стали жертвами саме цього змішування часу і простору, про яке й застерігав А. Бергсон. Як він пише: «Ми розміщуємо наші стани свідомості поруч один з одним таким чином, що сприймаємо їх одночасно, не більше як частини одного цілого, а окремо одна від одної; одним словом, ми проектуємо час у простір, виражаємо тривалість (*la durée*) через протяжність, і послідовність таким чином набуває форми безперервної лінії або ланцюга, частини якого торкаються одна одної, але не проникають одна в одну» [3, с. 101].

Слід зазначити, що існує багато причин, чому складно класифікувати Бергсонову *durée* (тривалість) в межах однієї з темпоральних онтологій. Одна з них полягає в тому, що А. Бергсон у певний спосіб намагається досягнути взаємозв'язок між розумом і зовнішньою реальністю, тоді як усі три онтології прагнуть до опису часу, незалежно від свідомості. Можна зробити висновок, що складність класифікації Бергсонової концепції *durée* виникає через її фокус на взаємозв'язку між Я-свідомістю і ось-реальністю. А Бергсонова концепція часу відрізняється від традиційних онтологій, оскільки вона пов'язує час із суб'єктивним досвідом свідомості, а не розглядається як суто об'єктивне явище.

Людина не лише є ідеальним буттям, проявленим у внутрішній (психічній) сфері, а й матеріальним, тілесним буттям, яке належить до фізичного, просторового світу. Саме в цьому світі людина реалізує свою свободу і творчість, взаємодіючи з іншими та створюючи різноманітні соціальні моделі. У матеріальному світі здійснюється не лише спільна комунікація, але й творчі акти, через які формується і виявляється людська свобода, а також вибудовуються фундамент соціального буття. За А. Бергсоном, світ відкритий не лише сам до себе (іманентна відкритість), але й спрямований за свої межі, до чогось вищого та позачасового (трансцендентальна відкритість).

Ця подвійна відкритість світу має важливе значення для творчості, оскільки саме в здатності виходити за межі наявного, осмислювати нові горизонти і реальність, людина виявляє свою творчу

природу. Творчість, таким чином, не обмежується лише тим, що вже існує, вона включає в себе прагнення до нового, до того, що перебуває поза межами буденного досвіду, що дозволяє людині постійно створювати щось нове та унікальне. Для А. Бергсона досвід – це не просто набір фактів або подій, які відбуваються з людиною. Це глибинне пізнання реальності через тривалість і свідомість, які включають інтуїтивне осягнення істини. У цьому контексті жоден досвід, який справді про- і переживається, не може бути марним або відкинутим, бо кожен досвід є частиною безперервного потоку життя і становлення особистості. А. Бергсон підкреслює важливість досвіду як такого, що відкриває нові горизонти реальності.

Щодо досвіду, як зауважив Г. Марсель, після особистого знайомства з А. Бергсоном, «у його очах, жоден справжній досвід не може бути відкинутий» [4, с. 29]. Слід зазначити, що такий погляд близький до філософії Г. Марселя, зокрема його концепції «втіленого існування» і розуміння досвіду через особистий діалог з буттям. Для Г. Марселя досвід є живим процесом, що включає не лише раціональні аспекти, а й глибокі внутрішні переживання, які формують наше існування. Він наголошує на важливості особистого досвіду, який пов'язаний із здатністю до трансцендентного розуміння життя, і, як і А. Бергсон, вважає, що жоден справжній досвід не можна просто ігнорувати.

Таким чином, обидва мислителі – Г. Марсель і А. Бергсон – надають великого значення досвіду як основі для пізнання і творчого становлення особистості. Г. Марсель погоджується зі своїм колегою у тому, що кожен досвід має значення, оскільки він відкриває нові шляхи для осмислення світу, але додає, що цей досвід, зокрема екзистенційний, включає відкриття істини через міжособистісні стосунки та наявність трансцендентного виміру. У цьому сенсі, А. Бергсон виступає як філософ життя, для якого реальність і досвід є постійним творенням, відкритим для усього нового.

Сучасна дослідниця і президентка «Товариства друзів Бергсона» К. Занфі зазначає, що «згідно з А. Бергсоном, життя належить до “порядку психологічного” і свідомість коекстенсивно життю: у цьому сенсі еволюційний успіх людини розуміється не стільки як успіх духовного начала, відокремленого від життя, скільки як успіх самого життя» [6, с. 206]. Це підкреслює нерозривний зв'язок між життям і свідомістю, де свідомість є не просто спостерігачем, а активним учасником процесу еволюції. Бергсонова концепція творчості органічно випливає з цього бачення. Творчість є невід'ємною частиною життя, його активним аспектом, що втілюється через свідомість. У своїй філософії творчої еволюції французький філософ наголошує на тому, що життя – це постійний процес творення нових можливостей. Саме через творче поривання (*élan vital*) життя розвивається, долаючи обмеження матерії і розкриваючи свій потенціал у нових формах.

Таким чином, творчість у філософії А. Бергсона – це не лише акт людського генія, а універсальний процес, через який життя реалізує себе. Еволюційна вдача людини полягає саме в тому, що вона здатна брати участь у цьому творчому пориванні, постійно створюючи нові форми буття. Свідомість є провідником цієї творчої енергії, і завдяки їй вона може не лише сприймати світ, а й творити його. Філософ підкреслює, що цей творчий акт відбувається не лише на індивідуальному рівні, а й на космічному. Життя, за своєю природою, прагне до постійного оновлення, і творчість є ключем до розуміння цього безперервного розвитку.

Свобода є найважливішою характеристикою людського Я у його справжній сутності. А. Бергсон визначає її досить просто: усе, що походить із глибини Я, з тривалості та цілісної часової динаміки особистості, є проявом цієї якості. Французький філософ пише: «Вільне рішення виходить від усієї душі в її цілісності. Наші вчинки тим вільніші, чим більше динамічна група переживань, з якими вони пов'язані, прагне ототожнитися з нашим основним Я» [3, с. 123]. Ми сприймаємо свободу інтуїтивно, через безпосередній акт самосвідомості, і лише таким чином її можна зафіксувати. Однак, коли людина намагається дати свободі обґрунтування, вона зрештою приходиться до її заперечення або сумніву.

Наше Я безпомилково усвідомлює та заявляє про свою свободу, проте, як тільки воно намагається раціонально пояснити цю свободу, воно ніби опиняється під впливом просторових обмежень. Це призводить до певного символізму, який є неефективним як для доведення існування свободи волі, так і для її пояснення чи заперечення. А. Бергсон вказує на те, що свободу неможливо охопити традиційними поняттями простору чи часу, і її істинне розуміння залишається на рівні безпосереднього досвіду, який не піддається раціоналізації. Творчість відіграє ключову роль у цьому процесі, оскільки вона є вираженням свободи в дії. Через творчість свобода реалізується як постійне оновлення, яке не піддається жодним обмеженням простору і часу, і саме через цей процес людина здатна втілити свої найпотемніші внутрішні поривання та ідеї.

В передмові до «Есе про безпосередні дані свідомості», є цікаві слова: «Ми за необхідності висловлюємо свої думки в словах. І ми найчастіше мислимо в просторі» [3, с. 11]. У цих кількох рядках – весь А. Бергсон. Вражає, що він розпочинає свою дисертацію з двох речень, в яких міститься все те, що він скаже впродовж свого довгого подальшого життя. До того ж, французький філософ також зазначав, що кожен мислитель думає про одну єдину, абсолютну просту річ, а саме тому потрібне ціле життя, щоб її висловити. Простота невичерпна, принаймні тоді, коли намагаються висловити її словами чи знаками.

У цих словах на тлі присутні життя, думка, час і простір. Це чотири елементи, своєрідна математична пропорція. Вся архітектурна чіткість його філософського підходу. Є певний дуалізм між життям і мисленням, між часом, у якому життя розгортається спонтанно, і простором, у якому «слова» зрештою це життя впорядковують. На мою думку, тут присутня велика таємниця цього зв'язку, що знаходиться між цими аспектами, яким чином вони взаємодіють між собою і що саме об'єднує ці чотири елементи. Ми завжди залишаємося суб'єктом висловлювання, саме ми живемо і думаємо, перебуваємо в часі й просторі. Тому маємо чотири елементи, які обертаються навколо розділення, цього «але», яке, водночас, об'єднує, хоч і без ототожнення. У цьому сенсі це «і»: ми існуємо у часі «і» мислимо в просторі, перебуваючи і в тому, і в іншому просторі чи вимірі, що відкривається через мову.

Мислення – це процес розрізнення, а розрізнення завжди веде до дії, яка спрямована або на уникнення небезпеки, або на досягнення корисного. А. Бергсон часто підкреслює це у своїх працях із характерним прагматичним підходом. Але хіба ми не стверджуємо, що є щось, що саме по собі небезпечно чи корисне? Іншими словами, хіба не є істина або річ тим, що керує нашою здатністю розрізнити? Ні, А. Бергсон би заперечив. Ми реагуємо на світ так, як це диктує нам наше життя і наша тілесність. Наприклад, для мене вогонь небезпечний, а їжа необхідна саме через те, що я живу і маю таку фізичну будову. Вогонь стає шкідливим через мій спосіб існування, але для саламандри, яка, за легендами, не боїться вогню, цей елемент сприймається зовсім інакше. Земноводна тварина може не вбачати у ньому ніякої загрози, або ж її сприйняття зовсім відрізняється від мого, коли я обпікаюся і рятуюся. Однак критики А. Бергсона стверджують, що, незважаючи на різні реакції, маж існувати щось об'єктивне, що викликає ці різні відповіді, – щось невидиме, але реальне, що дає початок всім нашим діям і відчуттям, незалежно від того, як ми їх сприймаємо.

Творчість у цьому контексті постає як здатність постійно заново формувати світ навколо себе, виходячи з власного унікального способу буття. Як у випадку з вогнем: для мене він небезпечний, а для саламандри – ні. Ця різниця сприйняття та дії є проявом творчості – ми створюємо свою індивідуальну реальність, реагуючи на світ по-різному, відповідно до нашого власного життєвого досвіду та власної екзистенції. Свобода тут не стільки вибір між уже заданими можливостями, скільки можливість творити нові форми дії та взаємодії, залежно від того, як ми сприймаємо світ. Таким чином, А. Бергсон розширює поняття свободи та творчості, показуючи, що вони не є зовнішніми явищами, а глибоко вкоріненими в нашому особистому досвіді та природі. Як пише філософ: «Ми вільні, коли наші дії виходять з усієї нашої особистості, коли вони її виражають, коли вони мають ту невизначену схожість із нею, яку ми інколи виявляємо між художником і його твором» [3, с. 144].

З цього випливає, що свобода, за А. Бергсоном, полягає у здатності самовиражатися та бути її автентичним вираженням. Це подібно до того, як художній твір відображає особистість художника, – наші вчинки мають відображати нас у всій нашій цілісності. Свобода не є зовнішньою або нав'язаною, вона народжується зсередини, з нашого унікального життєвого досвіду і внутрішніх імпульсів. Як і в творчості, наші дії є вільними, коли вони природно виростають з нашої сутності, подібно до того, як мистецтво з'являється з глибини творчого акту. А. Бергсон пише: «Уявлення закорковане дією. Доказом тут є те, що коли дії перешкоджає або її зупиняє яка-небудь перепона, то свідомість може проявитись. Значить, вона тут і була, але нейтралізувалась дією, яка заповнювала собою уявлення. Перепона не створила нічого позитивного; вона лише утворила порожнечу, лише витягла корок. Цей незбіг дії й уявлення якраз і є тут тим, що ми називаємо свідомістю» [1, с. 117]. Отже, свідомість виникає як результат незбігу між дією та уявленням, коли дія більше не може заповнювати простір уявлення.

У А. Бергсона життя породило розум, що призвело до втрати раю інстинкту. Однак кожен має можливість відновити цю благословенну здатність. Цей процес можна порівняти з втратою, за якою настає повернення до первісного стану. А. Бергсон відходить від нерухокої матерії, до якої прив'язаний

наш розум, щоб віднайти свободу в максимальній рухливості. Це підкреслює його ідею, що справжня свобода не може бути досягнута через раціональне мислення, обмежене фіксованими категоріями простору і матерії. Свобода, на думку А. Бергсона, полягає в динамічному процесі, який проявляється через тривалість і творчість, де життя постійно перебуває у стані зміни та розвитку. Саме в цій постійній рухливості людина здатна досягнути свою істинну природу та відкрити нові можливості для самореалізації. Як пише філософ: «Наша свобода – самими рухами, якими вона стверджується, – породжує звички, які її задушать, якщо вона не відновлюватиметься через постійне зусилля: на неї чигає автоматизм. Найживіша думка застигає в формулі, що її виражає. Слово обертається проти ідеї. Літера вбиває дух» [1, с. 105]. Людський досвід свободи завжди під загрозою автоматизму: свобода породжує звички, які можуть її обмежити, якщо не докладати постійних свідомих зусиль.

Життєве поривання (*élan vital*) є тією рушійною силою, що веде життя вперед, перетворюючи матерію та долаючи її обмеження. Саме через це поривання життя стає рухливим і вільним, знаходячи нові форми екзистенції. Свобода, яку ми здобуємо через творчість або рух, – це результат постійного творення і перебудови світу завдяки життєвому пориванню, яке не піддається духовній стагнації. Свобода можлива тоді, коли людина трансцендує і починає діяти, керуючись власною сутністю та індивідуальністю. Творчий акт відкриває перед нами можливості для самореалізації, дозволяючи життю невинно змінюватися і розвиватися у нових напрямках. Це означає повністю усвідомлювати особистий вибір, вільний від стереотипів, очікувань або зовнішнього тиску, де особистість не просто реагує на зовнішні примуси, а творить свій власний унікальний життєвий проєкт, виражаючи свої справжні переконання та цінності.

Людина відчуває себе частиною могутнього життєвого потоку, де всі речі, що раніше здавалися стійкими та незмінними, втрачають свою звичну стійкість і вириваються з усталених місць. Світ більше не сприймається як сукупність статичних предметів – усе перетворюється на безперервний потік, що огортає і захоплює всіх у своєму грандіозному русі. Цей рух несе не лише життєву енергію, а й відкриває нові можливості для трансформації, свободи та творчості, дозволяючи людині бути не просто спостерігачем, а активним учасником цього безкінечного процесу.

Література:

1. Бергсон А. *Творча еволюція*. Київ: Видавництво Жупанського, 2010, 318 с.
2. Лютий Т. *Пригоди філософських ідей Західного світу (від давнини до сучасності)*. Київ: Темпора, 2019, 384 с.
3. Bergson H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Félix Alcan et Guillaumin Réunies, 1908, 184 p.
4. Marcel G. *Grandeur de Bergson / Henri Bergson. Essais et témoignages recueillis par*. Genève: Editions de la Baconnière Les Cahier du Rhone, 1943, 373 p.
5. Moravec M. *Henri Bergson and The Philosophy of Religion: God, Freedom, and Duration*. London: Routledge, 2023, 198 p.
6. Zanfi C. *Bergson und die deutsche Philosophie. 1907-1932*. Baden-Baden: Verlag Karl Alber, 2018, 336 p.

Отримана 10.10.2024

Прорецензована: 18.10.2024

Прийнята до друку: 12.11.2024

Електронна адреса: katernyna.shevchuk@rshu.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-27-16-20

Шевчук Катерина. Естетика та семантика війни: до аналізу зв'язку мови, мистецтва і насилля. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 16–20.

УДК 111.852+7.01+355.01

Катерина Шевчук

ЕСТЕТИКА ТА СЕМАНТИКА ВІЙНИ: ДО АНАЛІЗУ ЗВ'ЯЗКУ МОВИ, МИСТЕЦТВА І НАСИЛЛЯ

Осмислення ролі перформативів у формуванні дискурсу війни спонукає нас до дослідження відношення між феноменами мови, мистецтва і насилля, а також зумовлює проведення аналізу семантики війни. Зв'язок мови і мистецтва як давніх пракультурних феноменів є очевидним і закладає підвалини формування певного універсального культурно-історичного коду що впливає на вироблення певних усталених способів сприйняття дійсності та можливість їх вербального вираження.

Перформативне значення мови і перформативна сила мистецтва викликають сьогодні надзвичайний інтерес у зв'язку з дослідженням сутності такого феномену як насилля. Своєю чергою, аналіз зв'язку між цими трьома феноменами (мова, мистецтво, насилля) відкриває перспективу для розуміння феномену війни. Саме дослідженню ролі перформативів у формуванні естетико-політичного дискурсу війни, а також осмисленню семантики війни буде присвячена ця стаття.

Ключові слова: мистецтво, мова, насилля, війна, семантика, перформатив, дискурс, естетика.

Kateryna Shevchuk

AESTHETICS AND SEMANTICS OF WAR: TOWARD AN ANALYSIS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN LANGUAGE, ART AND VIOLENCE

Understanding the role of performatives in shaping the discourse of war prompts us to study the relationship between the phenomena of language, art, and violence, and also leads to an analysis of the semantics of war. The connection between language and art as ancient pre-cultural phenomena is obvious and lays the foundation for the formation of a certain universal cultural and historical code that influences the development of certain established ways of perceiving reality and the possibility of their verbal expression.

The performative meaning of language and the performative power of art are of great interest today in connection with the study of the essence of such a phenomenon as violence. In turn, analyzing the relationship between these three phenomena (language, art, and violence) opens up a perspective for understanding the phenomenon of war. This article will be devoted to the study of the role of performatives in the formation of the aesthetic and political discourse of war, as well as to the comprehension of the semantics of war.

Keywords: art, language, violence, war, semantics, performative, discourse, aesthetics.

Обґрунтування зв'язку мови і мистецтва має тривалу історію і відсилає до етапу становлення сучасної людини, здатної до когнітивної, а разом мовної і творчої діяльності. Щодо останньої хочемо зазначити, що тема становлення тзв. «інстинкту мистецтва» як притаманної людській природі якості була предметом дослідження, зокрема, представників естетичного універсалізму. Як відомо, в першій половині ХХ ст. позицію естетичного універсалізму розвивали польські естетики Р. Інгарден, Л. Блауштайн і Г. Ельзенберг, для яких найбільше значення має ціннісно-художнє наповнення творів мистецтва як основних естетичних предметів [2, с. 56]. Одним із речників позиції естетичного універсалізму сьогодні є Деніс Даттон. У праці «Інстинкт мистецтва» Д. Даттон прагне обґрунтувати універсальність мистецтва і художності, як феноменів, що спонтанно виникають по всьому світу і черпають з природного джерела, а саме з універсальної природи людини. Загалом, тема відношення мистецтва і мови, що проявляється у здатності формувати естетичні судження, а також тема зв'язку насилля і мистецтва, що є предметом нашого дослідження, спонукає до роздумів.

Д. Даттон зауважує, що поняття універсальної природи людини відсилає нас до категорії інстинкту, під якою ми розуміємо визначені й універсальні природні закони, що впливають на формування людини ще з прадавніх часів. З перспективи визначення універсальної природи людини універсальність мистецтва нагадує використання мови, оскільки і мистецтво, і мова є носіями втілених у них кодів, які відображають певні універсальні структури, що передують мові й мистецтву. Крім того,

саме ці структури можна вважати формотворчою основою цих феноменів. Під впливом домовних універсальних структур твориться своєрідне культурне середовище, яке визначає формування нашого словникового запасу. Загалом же, способи експресії є безконечно різноманітні і ми послугуємося ними в значеннєвих системах. В цьому сенсі, як твердить Даттон, сфера природних мов нагадує сферу мистецтва, яка розглянута в міжкультурних категоріях. Обидві ці сфери виявляють взаємовпливи між глибокими вродженими структурами й механізмами інтелектуального й емоційного життя з одного боку й – з іншого – величезним історично обумовленим культурним матеріалом – стилями, словниковим запасом. Відтак, констатує дослідник: жодна філософія мистецтва не досягне успіху, якщо ігноруватиме природні джерела мистецтва чи його культурний характер» [3; 70].

Відомо, що погляд про зв'язок мистецтва і людської природи не новий і сягає вчень часів Стародавньої Греції. Доволі цікавим є аналіз чуттєвого досвіду, описаний Платоном в Державі. Зокрема, йдеться про історію Леонтія, який прибув у Афіни і натрапив на труп біля ніг ката. Хотів подивитися на мертві тіла, але у той же момент відчув відразу до самого себе і відвернувся. Боровся сам з собою і закрив лице, але бажання перемогло і він відкрив широко очі і мовив до своїх очей: «Дивіться на свій розсуд, нікчемні негідники, насолоджуйтесь прекрасним видовищем». Відповідно до міркувань Платона, більшість брутальних розваг у драматичному мистецтві, – від античного театру до насилля і тваринних пристрастей в сучасних медіа – нагадує ситуацію Леонтія. Тому мистецтво у своїй гіршій версії є поганим для душі – ангажує і винагороджує її найбільш підлі елементи. Зауваження негативного впливу мистецтва на людину в концепції Платона дозволяє розширити межі дослідження багатства і різноманітності мистецтва та палітри естетичних (і не тільки) відчуттів і переживань, викликаних в результаті естетичного спілкування з певним об'єктом, а також спектру цінностей, які виникають в результаті естетичної конкретизації цього об'єкта. Але нас у цьому фрагменті, який коментує Платон цікавлять ще й інші аспекти. Зокрема, йдеться про естетичний досвід Леонтія, а саме такі фази розгортання цього досвіду, як первинна чуттєва емоція, яку викликало зацікавлення об'єктом, естетична контемпляція (споглядальне зосередження уваги на об'єкті), а також естетична оцінка цього об'єкта та інші, відмінні від суто естетичних, переживання та цінності, які попутно виникають у процесі отриманого досвіду (моральні, пізнавальні цінності зокрема). Зауважимо, що в цілому, описана Платоном історія з Леонтієм є свого роду відображенням універсальності таких аспектів чуттєвого сприйняття, характерного людині, як нестримний інтерес до пізнання чогось нового, прагнення отримати багаті емоції та пережити різноманітні за ступенем і глибиною відчуття, а також здатність здійснити рефлексію щодо пережитого й висловити її за допомогою судження. Також приклад Платона є цінним для нашого дослідження, оскільки містить опис естетичного досвіду отриманого в результаті споглядання об'єкта насилля, який є предметом аналізу.

В концепції Арістотеля підкреслюється автономічна інтегральність і різноманітність мистецтв та їх здатність наслідувати природні стани й емоції. Філософ зауважує міметичність мистецтва. Разом з тим, зацікавлення людини представленням світу за допомогою образів, драми, поезії тощо він вважає вродженою схильністю. Власне в Арістотелевій концепції ми знаходимо становлення чогось на кшталт інстинкту мистецтва. Подібний погляд притаманний також вченням психологів-еволюціоністів, які закладають, що існує людський інстинкт творення і захоплення художніх переживань.

Як зазначає М. Сіл у своїй книзі «Естетика феноменальної присутності», у багатьох ситуаціях насильство є сьогодні відношенням своєрідної тріади, оскільки насильство застосовують, насильства зазнають, насилля переглядають (фактично всі ці три пункти представлені в історії з Леонтієм, описаній Платоном). У цьому трикутнику злочинці, жертви й глядачі спільно реалізують насилля. Тріадичний зв'язок не пов'язаний з медіальним забезпеченням позиції глядача. В результаті медійної презентації постає лише подвоєння пункту бачення спостерігача. Спостереження за посередництвом медіа (зокрема, телебачення) є водночас спостереженням за посередництвом тих, до кого воно скероване. Тут також сцену насилля визначає трикутник: злочинець – жертва – глядач. Хоча Кепплер зауважує, що для насилля достатньо двох сторін. Насилля, отже, не слід визначати через вказування на присутність глядачів [7, с. 224].

Вважаємо надзвичайно важливим зауваженням, здійсненим Сілом, визнання факту, що твори мистецтва, які порушують тему насилля, певним чином, самі є джерелом насилля [7, с. 225]. Специфікою таких творів є репрезентація сцен насилля, що відтворюється в дійсності, яку можна осягнути тут і тепер, з невеликої відстані – цілком достатньої для досягнення повноти відчуттів, але в той же час безпечної для перегляду. При цьому дослідник зазначає, що насилля в мистецтві запроваджує

згадану тріадичну ситуацію, але представляє хоча й суттєвий, та все ж лише певний варіант реляції реального акту насилля.

Важливо також звернути увагу на той факт, що зв'язок насилля й дійсності міститься в природі самої речі. Наприклад, насилля й сексуальність є двома крайніми формами тілесної зустрічі людей, що відбувається як брутальне чи чуттєве, однобічне чи взаємне входження в тілесну сферу іншої людини. Взаємодія в цьому випадку відбувається в якості безпосереднього контакту і не є лише взаємодією жесту і слова. Натомість, якщо говорити про насилля і мистецтво, то можна згадати твердження Б. Ньюмана, яке вважається найбільш брутальною зі сформульованих метафор на тему насилля в мистецтві: «Спочатку пробував творити мистецтво, яке могло б впливати на людей, і яке б відразу промовляло б з повною силою» [5, с. 149].

Мистецтво може наблизитися до межі болю своїх адресатів, але завжди залишає можливість ухилитися від цього. Тому насилля в мистецтві має служити до панування над протилежною стороною, воно завжди є лише метафоричним насиллям. З певним перебільшенням можна ствердити, що у цьому значенні момент насилля притаманний будь-якому мистецтву. Твори мистецтва спричиняють вихід (хай на короткий час) на публіку зі стану впевненості у собі й тілесної та духовної орієнтації і, таким чином, вносять бажане спотворення в їх переживанні і розумінні. У цьому сенсі кожна естетика є естетикою насилля: інтерпретацією сили, з якою твори відкривають дійсність і яка викликає життєву дійсність їх адресатів.

Ця перформативна сила творів мистецтва може розвиватися незалежно від будь-якої репрезентації подій, які приймають форму насилля. Особливе значення все ж отримує метафоричне насилля творів мистецтва тоді, коли акти насилля митець робить змістом своїх презентацій. Презентація насилля тут посилена насиллям художньої презентації. Лише ця залежність дозволяє зрозуміти потенціал художнього трактування феномену насилля [7, с. 225].

Ще одним вельми значущим аспектом дослідження зв'язку мистецтва і насилля є той факт, що сьогодні мистецтво, яке презентує насилля, все більше конкурує з реальними фактами насилля, а також з представленням цих явищ в контекстах інформації й *infotainment*. Таким чином, художня реалізація вводить публічність в імагінацію насилля.

Не менш важливим є спостереження Сіла, що для того, щоб показати дослівно насилля, мистецтво мусить виявити довіру до свого (метафоричного) насилля [7, с. 230].

Образ насилля є в творах мистецтва засобом напруги і нею самою, є не лише свідомством реального зіткнення, а й ним самим. Насилля функціонує як еліксир дійсності і як галюциногенний наркотик – те, що презентоване, уявляється як реальне сповна, але водночас і як сповна уявне. Так само реальне насилля може вражати й бентежити, притягувати чи відштовхувати своїх глядачів. Багатьох з тих, хто переглядає акти насилля сама презентація насилля не задовольняє. Задовільнити їх може лише реальне насилля. Таке зацікавлення глядачів, констатує Сіл, не є від початку перверсійним. Той, хто переглядає репортаж воєнного кореспондента не хотів би сформулювати погляд на підставі встановлених дій, а лише на підставі дійсного перебігу воєнних дій.

Сіл аналізує специфіку демонстрації насилля в мистецтві та в інших сферах. Зокрема, в мистецтві насилля показують не для того, щоб могли його допустити, але щоб могли його демонструвати. Цей показ відрізняється від наявних в щоденниках фільмових презентацій сцен, що обрамляють акт насилля рамкою слів і монтажу. Так само відрізняється воно від презентацій в ріеліті-ТВ, що відтворюють інциденти насилля простою мовою образів, виявляючи їх «автентичність». Але реальне насилля часто застосовують щоб його показати – це значно більше насилля, ніж те, про яке йдеться в мистецтві [7, с. 240].

На відміну від фактично застосованого насилля та образу насилля в теленовинах, а також на відміну від намірів презентації тільки воєнної гри насиллям, представлені випадки насилля в мистецтві завжди налаштовані на цю демонстрацію. Мистецтво не прагне вражати самим насиллям, але явищем насилля. Іншими словами, мистецтво змушує глядачів і слухачів до можливості зустрічі з людським насиллям. Мистецтво – хоче цього чи ні – розігрує свою гру з виявленим завдяки собі насиллям: створює певний вільний простір спостереження там, де насилля відбирає у своїх жертв будь-який простір [7; 242].

Варто зауважити той факт, що в сфері політичного дискурсу відбувається своєрідна легітимація насильства. Загалом, в історії людства і відносинах між народами чинник насильства відіграє одну з базових функцій у системах захисту та безпеки. Насильство вважається необхідним для існування

держави. Зокрема, у міжнародних відносинах широко використовується насильство економічне: санкції, торговельні війни, ембарго, а також насильство соціально-психологічного характеру, що проявляється у впливі на свідомість населення та політичних еліт [1, с. 200-201].

Важливим аспектом сучасного естетико-політичного дискурсу, особливо в умовах російсько-української війни, є дослідження семантики та сучасного функціонування термінів, які останнім часом активно увійшли до нашого поточного словника: «війна», «мир», «перемога» тощо. Крім того, аналіз цих понять ще раз дозволить сягнути на практиці до очевидного зв'язку між мовою і мистецтвом, мовою і суспільно-політичною площиною як універсальними структурами втілення людського буття, що є предметом нашого дослідження загалом.

Цікаво, що поняття війни і миру в багатьох мовах постають у якості антонімів. Якщо проаналізувати дефініції, які містяться у словниках, то виявимо, що війна пов'язується зі станом боротьби, ворожнечі, суперечки, незгоди. Загалом, семантика та сучасне функціонування лексем на позначення війни у слов'янських мовах засвідчують зв'язок війни зі словом (словесними діями, суперечкою) та природними лихами [1, с. 45].

Саме такі варіанти концептуалізації поняття «війна» дійшли до нас ще з часів античності. Як відомо, Геракліт казав: «війна батько всього і володар всього, одних вона виводить богами, інших – людьми, одних робить рабами, інших – вільними». Своєю чергою, Фукидід порівнював війну зі стихією, природними лихами.

Семантика миру натомість найчастіше пов'язується з терпінням, злагодою, спокоєм, тишею. Таким чином, поняття війни і миру пов'язані з різними когнітивно-семантичними комплексами, між якими немає безпосередніх точок дотику.

Для прояснення значення терміну «війна» варто звернутися до осмислення семантичного переходу понять «війна» – «словесна дія, суперечка, словесний захист», що є вираженням словесних перформативів. «Словесна дія, суперечка» в означенні поняття «війна» є поширеним у слов'янських варіантах праслов'янських основ: «рат», «рать» (серб., болг., старосл.) – рать – битва, бій, боротьба, війна, військо. Семантична кореляція між словесною дією (суперечкою) та поняттям війни, що відбувається у фізичній дійсності, є засвідченою як семантичними паралелями всередині генетично близьких слов'янських мов, так і віддаленою індоєвропейською паралеллю з давньогрецької [1, с. 64-65].

Загалом, зв'язок між словесними й фізичними діями у семантиці лексем на позначення війни не є випадковим. Це підтверджує вживання слів-перформативів, мовленнєвих актів, які становлять форму соціальної дії, що змінює соціальну ситуацію [6].

В осмисленні мовних перформативів у ситуації війни і воєнних дій варто відмітити той факт, що війна розпочинається з оголошення війни і це є мовленнєвим актом, натомість для формального закінчення війни, як правило, потрібні письмово оформлені документи. Саме тому війну оголошують, а мир – підписують. Таким чином, словесна дія (оголошення війни, підписання миру) спричиняє зміну суспільної реальності. Застосування назви «війна» в публічному дискурсі України також має перформативну силу – перетворює ситуацію у справжню війну для громадян. Як відомо, в рф використовують поняття «спецоперація». Загалом, функціонування перформативів демонструє лінгвопрагматичні механізми зв'язків між фізичними і словесними виявами у семантиці війни. Позначення словесних дій можуть бути проінтерпретовані як перформативні мовленнєві акти. Більше того, дискурс про війну і війна у вимірі фізичних дій з'являються одночасно. Війна існує як комплекс значень у відповідній системі, себто виникає насамперед як дискурс війни. Збройне зіткнення починає існувати як війна тільки в рамках її дискурсивного осмислення [1, с. 76].

Основними формами осмислення явища війни є міфи, історичні хроніки, романи, репортажі, монографії, праці філософів та істориків, доповіді аналітиків, присвячені військовому мистецтву тощо.

Сутність перформативів у формуванні дискурсу війни полягає у здійсненні послідовного ефективного впливу на всі елементи внутрішньої організації суб'єкта з метою позбавлення його спроможності зовнішньої активності, тобто знівелювання його онтологічного статусу до максимально низького рівня. Це дозволить, зокрема, включити країну у екзистенційну парадигму і модель влади. При цьому важливо зауважити, що досягнення стану паралічу волі суб'єкта відбувається не так шляхом прямого насильства, як за допомогою сфери інтенцій, що включає розум, пам'ять, форми сприйняття та уяви, емоції та свідомість, сферу підсвідомого тощо [1, с. 104].

Осмилення ролі перформативів у випадку війни також свідчить про існування певної універсальної мовно-культурної матриці: вирішення питань війни і миру, врегулювання конфліктів та побудови соціального порядку залежить зокрема від структур мовно-когнітивної реальності певної культури з її семантикою та засобами осмилення [1, с. 124].

Як відомо, формування суспільства відбувається в результаті соціальних і практичних взаємодій, за посередництва актів комунікації між індивідами. Найдавніші системи комунікації на рівні обміну сигналами у тварин допомагають регулювати поведінку особин. Характерною рисою розвинених систем обміну є те, що кожна річ має свою соціальну якість – бути цінністю або мати вартість. Таким чином, вартість речі є важливою складовою соціально-комунікаційних відносин. Спостерігається подібність між обміном речами та обміном повідомленнями. За допомогою знаків відбувається, таким чином, конститування того, що є для людини реально сприйнятним, визначеним, стійким. Можна, відтак, констатувати, що світ людини – це своєрідний простір значень, які пов'язані з речами і подіями.

Особливості ментального життя народів, а саме: способи досягнення розуміння, продукування смислів, пов'язані з різними схемами формування значень. Різниця у тому, що ті самі речі, явища й акти отримують різне значення в різних культурах. Міфи, символи, світоглядні системи, твори мистецтва та інші складові мови культури надають людині набір шаблонів і моделей, які на своєму рівні виступають як спосіб переосмилення дійсності, визначають ставлення людини до суспільства, природи, культури і в цій якості стимулюють до дій і міркувань [1, с. 127].

На думку М. Маклюена і К. Фіоре, кожна культура володіє унікальним коефіцієнтом сенсорного життя, який можна знайти у мовленні, танцях, піснях. Але будь-яка технологічна інновація у культурі відразу змінює ці сенсорні коефіцієнти, що робить звичні пісні застарілими для молоді [4, с. 136].

Таким чином, у результаті здійсненого дослідження, встановлено, що перформативи відіграють визначальну роль не лише у формуванні дискурсу війни, але й у становленні його естетичного та семантичного фундаменту. З'ясовано, що культурний пласт традиційного знання на знаковому рівні відображає світоглядні установки у сприйнятті та розумінні дійсності людиною, що втілюються у її пізнавальному, естетичному і ціннісному ставленні до дійсності, а також відтворюються у її мисленні і мовленні. Розуміння пракультурного зв'язку мови, мистецтва і насилля дозволяє прояснити сутнісні етимологічні, соціокультурні тощо аспекти феномену війни, сприяє окресленню сучасних проявів цього феномену, допомагає краще визначити саме поняття «війна» («війна» і «мир»), а також є надзвичайно перспективним у дослідженні перформативного значення мови і перформативної сили мистецтва.

Література:

1. Парахонський Б., Яворська Г. *Онтологія війни і миру. Безпека, стратегія, смисл*. Київ: НІСД, 2019. 560 с.
2. Шевчук К. *Естетичне переживання та його цінність у польській естетиці першої половини ХХ ст.* Рівне: РДГУ. 2016. 356 с.
3. Dutton D. *Instynkt sztuki*. Kraków: CCCPress. 2019. 445 s.
4. McLuhan M., Fiore Q. *War and Peace in the Global Villiage: An Inventory of Some of the Current Spastic Situations That Could Be Eliminated by More Feedforward*. New York: Bantam, 1968. 190 p.
5. Nauman B., *Interviews 1967-1988*. Dresden 1996. 252 p.
6. Searl John R. *How Performatives Work. Linguistic and Philosophy*. 1989. Vol. 12. No 5. P. 535-558.
7. Seel M. *Estetyka obecności fenomenalnej*. Kraków: Universitas. 2008. 257 с.

Отримана 28.09.2024

Прорецензована: 08.10.2024

Прийнята до друку: 07.11.2024

Електронна адреса: mariia.petrushkevych@oa.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-27-21-29

Петрушкевич Марія. Універсальні міфологічно-світоглядні та естетичні коди у війсьній поезії: ситуація російсько-української війни. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острого: Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 21–29.

УДК 7.046:821.161.2:355:801.733

Марія Петрушкевич

УНІВЕРСАЛЬНІ МІФОЛОГІЧНО-СВІТОГЛЯДНІ ТА ЕСТЕТИЧНІ КОДИ У ВОЄННІЙ ПОЕЗІЇ: СИТУАЦІЯ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

У статті доводиться, що міфологічний спосіб мислення під час глобальних екзистенційних викликів, таких як війна загострюється й посилює свій ідеологічний складник. Поезія витворює екзистенційний наратив, який моделює картину світу актуальну для війни. Тут поєднуються логічні, прагматичні та раціональні погляди на ситуацію війни з суто міфологічним структуруванням світу.

Поети звертаються до міфологічно-релігійних систем, що є частиною світогляду сучасних українців: християнської, слов'янської та античної. Також поетична оповідь використовує базові елементи міфологічного та класичні естетичні категорії: міфологічний простір та час, хтонічну та космологічну міфологію, образи світового дерева, міфологічного героя, змія/дракона, смерті на інші. У поезії твориться міфологізований український воїн-захисник і самі події російсько-української війни також міфологізуються.

Методологічною основою дослідження є ідеї Мірча Еліаде, зокрема поняття «ієрофанії», та теорія Джозефа Кемпбелла про мономіф і шлях міфологічного героя.

Ключові слова: війна, міфологічно-світоглядні коди, естетичне, українська поезія, час та простір, хтонічна та космогонічна міфологія, смерть.

Maria Petrushkevych

UNIVERSAL MYTHOLOGICAL, WORLDVIEW AND AESTHETIC CODES IN WAR POETRY: THE SITUATION OF THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR

War is a socio-cultural phenomenon and it has pronounced ambivalent properties. War promotes national consolidation and creativity based on a national worldview. Poetry asserts national unity and helps create a new-shared worldview here.

The article analyzes the myth as a fundamental way of human existence in culture. During global existential challenges such as war, mythmaking becomes visible and increases its ideological influence. Poetry creates a powerful existential narrative, it resonates strongly with readers and models a picture of the world relevant to war. It combines logical, pragmatic and rational views on the war situation with the mythological structuring of the world.

Poets use familiar mythological and religious systems: Christian, Slavic and Ancient. There are also basic mythological and aesthetic elements in poetry: mythological space and mythological time, chthonic and cosmological mythology, images of the world tree, mythological hero, snake/dragon, and death. The Ukrainian warrior-defender and the events of the Russian-Ukrainian war are mythologized. In poetry and culture, they are the opposition between good and evil, truth and falsehood, cosmos and chaos.

In poetic plots, the boundary between mythological-religious, divine and everyday, modern is partially blurred. Mythological plots and religious images fit into the events of the war, the experiences of the hero of the poem, the author and the readers.

The methodological basis of the research is the ideas of Mircea Eliade, in particular the concept of «hierophany», and Joseph Campbell's theory about the monomyth and the path of the mythological hero.

Key words: war, mythological and worldview codes, aesthetic, Ukrainian poetry, time and space, chthonic and cosmological mythology, death.

Спільною, засадничою ознакою і міфу і поетичного тексту є те, що вони не мають точно встановленого, визначеного коду через який можна однозначно їх зчитати. Тому міфологічні образи та сюжети є такими органічними в поетичному тексті, подекуди їх взагалі важко виокремити без використання спеціальної оптики. До того ж французький філософ Ролан Барт вважає, що сучасність є плідним полем для міфотворчості.

Події російсько-української війни з 2014 року викликають широку палітру думок, переживань та емоцій і це безпосередньо відображається на різноманітності виражальних засобів та форм поетичного слова. Поетичне мовлення демонструє ідейно-тематичне та естетичне розмаїття [6]. Але,

найперше, війна оприявлює екзистенційні теми: смерті, страху, вибору, відповідальності. І в поезії через міфологічний наратив вони транслуються читачу.

Оксана Дарморіз вважає, що «сакральність поезії властива для всіх міфологій, – вона притаманна для усіх ритуальних дійств; це форма, яка краще запам'ятовується, а отже, краще передається від покоління до покоління, саме тому більшість міфів навіть у розвинених міфологічних системах мають віршовану форму» [2, с. 58]. Тому українські поети під час війни звертаються до міфологічних сюжетів та образів, а читачі їх сприймають на півсвідомому рівні.

При аналізі міфологічно-світоглядних кодів ми звернемося до поняття «ієрофанії», яким користується теоретик культури та історик релігії Мірча Еліаде. Ієрофанія – це священоявлення, яке може відбуватися опосередковано. Вона пов'язана з містичним, високим, божественним, священним.

Інтеграція міфологічних сюжетів в продукцію сучасної культури аналізується американським міфологом та релігієзнавцем Джозефом Кемпбеллом. Він пропонує термін «мономіф» як загальний шаблон на основі якого вибудовуються основні класичні міфології і який активно використовують в сучасній культурі та творчості.

Українські поети для увиразнення своїх думок, емоцій, ідей використовують не лише образи і сюжети різних міфологічних систем, але воєнну поезію засновують на універсальних міфологічних принципах. Використання міфологічних мотивів підштовхує читачів на підсвідомому рівні сприймати поетичні тексти про війну як щось непроминальне, світоглядно важливе, те що впливає на збереження власної ідентичності та дає сили протистояти ворогу.

Для аналізу ми звертаємось до творчості українських поетів воєнного періоду: Марини Пономаренко, Домініки Козловської, Лесі Рой, Тетяни Юзвяк, Катерини Міхаліциної, Юлії Ілюхи, Інни Гнатюк, Гліба Бабіча, Тані Власової, Людмили Горової. А також до однієї із поетичних антологій «Поміж сирен. Нові вірші війни», що вийшла у 2013 році під редактуванням Остапа Сливинського.

Оскільки міф засновується на оповіді, то одна з ознак присутності міфу в поезії – це наративність поетичної оповіді. Поетичні тексти, що мають міфологічні елементи часто є наративними. Наприклад, Марина Пономаренко в поезії періоду війни звертається до такої наративності: «Слухай. Ця історія більше про той світ, але й трохи про наш. / Жив собі був поет. Не просто поет, а як водиться, ще й алкаш» [13, с. 69]. Для читачів наративність дає відчуття власної присутності в тексті, співричності до події, відсилає до дитячого досвіду слухання казки, звичних естетичних переживань та міфологічного способу сприйняття світу.

Також одним із ключових міфологічних принципів є відсутність категорій добра і зла, прекрасного та потворного, у міфологічному наративі відсутня оцінка як така, констатується лише факт. Наприклад, у Юлії Стахівської: «А я скажу – що квітка просто цвіте, а зброя – просто вбиває» [12, с. 388]. Для міфологічного типу світогляду не притаманні оціночні судження, тому все, що присутнє в оповіді, є потрібним та вартісним. Незалежно від того що це – квітка чи зброя.

Проте базовими категоріями, які маркують міфологічне є міфологічний простір та час, які в міфологічному наративі складають нерозривну єдність – хронотоп. Міфологічний топос має багато характерних ознак. В міфологічній моделі світу простір не лише одухотворений але і різномірний. Такий простір конструюється тим, чим наповнюється. У поезії такий простір вимальовується за допомогою детального перерахування та накопичення елементів, подекуди з естетичним маркуванням. Традиційні елементи світогляду передбачають ритуальне освоєння простору, зокрема через сакральні тексти. Поетичні тексти під час війни можуть маркуватися та сприйматися аудиторією як символічно-сакральні.

Ще одна характеристика простору – його здатність до розчленування, поділу на частини, елементи. Класично такий поділ пов'язується з трьохчленною будовою світу. У воєнній поезії автори найчастіше акцентують увагу на світі живих та світі мертвих. У Марини Пономаренко ці світи знаходяться поряд, але ніколи не перетинаються: «У барі два зали. / В один – вхід із вулиці, в другий – із моргу / В одному живі, в другому – тут пані Ба підморгує / Мовляв, а ви як визначаєте цю межу? / Із залу до залу ніхто не ходить» [16].

А Ірина Шувалова пропонує сон як метафору смерті, вимальовує межу у вигляді сну: «мені легше коли ти спиш / бо мені здається що коли ти спиш / ти не можеш померти / адже всі сні / ти і так надто близько / до того, іншого світу / де вже ніхто не стріляє» [12, с. 79]. Уявлення про сон як смерть надзвичайно давнє, є ознакою міфологічного світогляду і у сучасної людини може свідчити про несвідомі відголоски архаїчного.

Іншим маркером розмежування світів є дорога/шлях яку, за фольклорними законами, потрібно обирати. Як, наприклад, у поезії «Ось тобі ніж» Марини Пономаренко: «*Ось тобі темний ліс / Ось тобі в лісі кілька доріг / Бери будь-яку, ставай за ріг*» [13, с. 34].

Структурування світу пов'язане з уявленнями про його кінець або межу. Образ межі безперечно виправданий екзистенційними переживаннями учасників війни, від реальної лінії фронту до міфологічної межі між світами. У поезії «Ліда» Марина Пономаренко межу між світами описує так: «*У Ліди є дід, дід живе на краю світу / ...Бо це досить довго – доїхать до краю світу / Ліда думає: «І все-таки це гнітюча справа – / Возити покійників на переправу / ...Ось Ліда стоїть на краю світу / Тут немає вишень і квітів / Чесно кажучи, тут немає нічого / І тільки тіні сідають у дідів човен*» [13, с. 14]. Межа між світами потенційно небезпечна для живих, на краю світу руйнується знайомий космос. Цей символічний образ викликає захват і страх одночасно.

Але існують й інші сюжети – розмивання або руйнування меж. В одній із поезій герой говорить: «*Ми ж були за межами – і повернулись з-за меж*» [13, с. 33]. Про розмивання меж між світами говорить й Ірина Шувалова: «*несу це ранкове сонце як стяг / що розвівається / і над країною живих / і над країною мертвих / ...ці дві країни / це не розірвали / дипломатичних відносин*» [12, с. 79]. Цей самий наратив зустрічаємо в Катерини Бабкіної: «*Коли дзвін б'є на сполох, ударна хвиля – під дих, / навіть мертві з землі цієї встають за своїх живих, / і як вони виють тоскно голосами нічних сирен – / не кажи мені, бо для такого навіть нема імен*» [12, с. 162]. Дуже болючі та щемні образи близькі та страшні одночасно для багатьох українців, що зазнали втрат під час війни. Автори висловлюють біль, відчай та надію у поетичних рядках.

Іншим маркером міфологічного простору є світовий центр, місце в якому потенційно може відбуватися ієрофанія. Таке місце маркується як архетипічний центр і в поезії постає у вигляді світового дерева. Це дуже важливий образ у військовій поезії, оскільки світове дерево, навіть в центрі катаклізмів та руйнувань, є свідченням надії на порядок, космос, який відновиться, красу та гармонію. Наприклад, у поезії «Я знаю про спів пташок там» Тетяни Юзвяк: «*я знаю про велич дерев там / де йдуть бойові дії / ріст їхнього гілля бентежить / наче прагнуть руками дістатись неба / схопити за ноги Господа / й висіти в просторі щоб закривати воїнів*» [10]. Тут описується ситуація порушення тричленного поділу світу, світове дерево пронизує всі простори, на ньому тримається світобудова.

Інший, суто міфологічний образ, – поєднання світового дерева з тілом людини. Наприклад, як у Катерини Калитко: «*Ось росте крізь тебе таке щось, як дерево з кришталю, / І одного від нього чекаєш – аби дивилося вгору*» [12, с. 23]. І Марина Пономаренко в поезії «У лісі-лісі темному» звертається до суто міфологічного сюжету: «*І жінка, в шовк одягнена, / Не зносить голови / У неї прямо в череві / Почне рости трава / І стане жінка деревом*» [14].

З деревом в поезії поєднуються й астральні уявлення. Наприклад, досить складний для розуміння образ пропонує Інна Гнатюк у поезії «Обвуглені серця»: «*над прірвою у житті – чорніє сонце знов*» [9]. У національних міфологіях чорне сонце співвідноситься з перевернутим світовим деревом та потойбічним світом.

Астральні мотиви та натяки на центр світу від якого все розгортається, який є стабільним і незрушним пропонує Тетяна Юзвяк: «*сонце мовчки сідає на танку / де люди залишили втечу/свої речі/старий молитвенник / я знаю про дим / про вибухи й втрати / про голодного пса що сидить коло хати разом із сонцем*» [10]. У поезії «Я знаю про спів пташок там» ганок є точкою незворушності до якої є надія повернутися після евакуації.

Яскравий образ центру світу у якому відбуваються події космічного масштабу пропонує в поезії «Коли смерть присяде на бруствер» Гліб Бабіч, який загинув на фронті в 2022 році: «*Оживе на позиції стадо сталевих слонів, / Поверне свої хоботи в сторону наших бід. / І зайде у стволі із клацанням стиснутий божий гнів / ...Дочекалися. Наче кулак по всесвіту стукнув залп*» [9]. Цікаво, що автор використовує одухотворення та наділяє тотемними рисами техніку на полі бою.

Ознакою міфологічного простору є маркування його елементів з одного боку як небезпечних, а з іншого як потенційних трансляторів/воріт на інший рівень світобудови. В міфологічній моделі світу особлива увага приділяється «поганому» простору. Це може бути болото чи ліс, прірва або перехрестя. Чи, як у поезії Марини Пономаренко, хата край села: «*Бабина хата стоїть край села / І люди обходять її стороною*» [13, с. 7]. У поезії Марини «Акробати, священники і гульвіси» це урвище: «*І влада міська кидала урвищу в пельку / Тих, хто вмер від чуми, і потопельників / Страчених за богохульство, і вішалників, / Але урвище тільки більшало. Більшало*» [15]. У міфології такі

«погані» місця можна нейтралізувати за допомогою святих або освячених речей чи дій. В Марини Пономаренко урвище нейтралізується будинком героїні Валі.

Протилежним маркером простору є прохід у вищий світ. Щодо цього Мірча Еліаде пише: «Символіка виразу «небесні ворота» багата і складна: теофанія освячує місце з огляду на те, що воно є «виходом» у високе, до спілкування з Небом, парадоксальним пунктом переходу з одного способу буття в інший» [3, с. 15]. Через ієрофанію відкривається прорив між рівнями, одночасно відкривається і шлях у височінь (світ богів) або у глибину (підземний світ, царство мертвих). Три космічні рівні – Земля, Небо, підземелля – сполучаються між собою [3, с. 21]. Тут, як приклад, цікава поезія Домініки Козловської «Вони їй казали – бабо, росіяни підійшли до села»: *«Кім бабин шипить, у вікнах тріскає скло. / Танки гуркочуть і сунуть поміж домами. / Росіяни заходять в село. / З льоху виходить пес із трьома головами»* [11]. Авторка робить відсилку як до класичного образу трьохголового пса античної міфології, так і до світоглядних уявлень українців у фольклорі та міфах яких хтонічні істоти могли не лише зашкодити, але й допомогти в потрібний час. Цей образ є також алюзією на трьохголова дракона зі слов'янського фольклору.

Проте ще цікавішим є символ льоху як воріт, що сполучають різні світи і через які істоти з іншого світу можуть потрапляти до нашого земного. Про це пише Мірча Еліаде, що таке місце-простір є священним, а тому в поезії Домініки це місце захищене: *«Баба спускається в льох, соває огірки, / Відкочує діжку з мотлохом, купу корит; / Там двері – залізні засови та срібні замки. / І за дверима хтось ланцюгами гримить»* [11].

Ще одним досить символічним маркером міфологічного простору у воєнній поезії є місто або дім, яке герої найчастіше покидають. З домом пов'язані і естетичні переживання. Мірча Еліаде пише, що з важкою душею людина змінює домівку, бо нелегко покинути свій «світ». Дім – це не річ, не «машина для проживання», дім – це Всесвіт, який будує собі людина, наслідуючи взірцевий акт творення богів, космогонію. Будь-яке будівництво і будь-яке відкриття нової оселі означає новий початок, нове життя. І будь-який початок повторює первісний початок, коли Всесвіт народився вперше [3, с. 31]. Як особливе місце дім описує Марина Пономаренко: *«Ворожі солдати, що йшли на село, / Усі спотикались об її хату / Об малесенькі вікна, об дверці / Об горщик із пилом далекої зірки / Плутались у бур'яні її серця, / Бились головами об одвірки»* [13, с. 7]. Цікавим тут є додавання до елементів дому горщика із пилом зірки – це відразу масштабує дім як космос.

Леся Балеї пише про будинок, який на лінії вогню став химерним деревом із переплетеним гіллям арматури, листям зірваної бляхи, а бите скло стало опалим цвітом: *«тут не одна така рослина, / їх цілий сад / вони вродили тільки раз, / якщо смертю / взагалі можна вродити»* [12, с. 309]. Тут будинок як світове дерево, а також зчитується образ саду як Едемського. Авторка описує, що коли дім руйнується на його місці з'являється дерево і ця зміна з міфологічно-релігійної точки зору абсолютно зрозуміла. Мірча Еліаде пише: «для релігійної людини її дім містився справді в центрі Світу і відтворював у космічному масштабі Всесвіт. Іншими словами, людина традиційних суспільств могла жити лише в просторі, відкритому до Неба, в якому вихід на інший рівень забезпечувався символами» [3, с. 24]. Коли такий вихід руйнується на його місці має з'явитися інший шлях – у цій поезії – дерево.

Аналогом дому постає також місто. «Марія із Маріуполя» – одна із знакових поезій Марини Пономаренко. Поезія вирізняється яскравою наративністю та надривною естетикою. Місто тут постає у вигляді жінки. Таке порівняння з початком війни досить часто зустрічається у візуальних художніх образах, коли на поверхню піднявся пласт міфологічних уявлень українців, той елемент світогляду, який раціональною частиною психіки виштовхувався у несвідоме. Тому почали олюднюватися, суб'єктивуватися елементи неживої природи: українська земля, ліс, поле а також міста і села. Прикладами такої персоніфікації є серії робіт художниць Вікторії Наумової та Наталії Лещенко. Спільною конотацією всіх образів постає незламність та впевненість у перемозі, яку відчувують українці на своїй землі. Зображення об'єднані екстравертованою емоційністю та готовністю до жертви заради перемоги. На основі цих серій робіт у глядача виробляється стійке враження, що тіло міста – живий організм, який оберігає свої кордони, оберігає життя у собі [7, с. 404 – 406].

До антропоморфізації міста вдається Катерина Калитко: *«І ця вулиця – капіляр у твоїй щоці, / І, коли ти говориш, будинки на ній здригаються»* [12, с. 21]. А Катерина Міхаліцина застосовує імітацію народної естетики та тотемічне маркування населеного пункту як варіант міфологічного простору в поезії «Чаплине»: *«летіла чапля та й над полями. / летіла чапля, плакала чорно»* [10].

Болісною темою, пов'язаною з міфологічним топосом є покидання свого дому, міста. Леся Рой у поезії «Евакуація» пише: *«пробившись крізь хащі небесної бюрократії / Архангел Хатніх Улюбленців оголошує / початок всеосяжної евакуації / із міста, що до ранку стане попелом»* [11]. Руйнування дому фактично означає руйнування космосу людини, розхитування її світобудови.

Складовою хронотопу міфологічної картини світу крім простору є міфологічний час. Мірча Еліаде пов'язує міфологічний час із священним часом, однією із ключових характеристик якого є вічність. Священний час повертається, він повторюється без кінця. Певною мірою можна було б сказати, що він не «спливає», а є часом, який не можна повернути. Він за своєю природою є онтологічним, парменідівським; він завжди тотожний сам собі, не змінюється і не закінчується. Він має парадоксальну властивість циклічного часу, що повторюється і повертається. Це – найглибший екзистенційний вимір, пов'язаний із самим буттям людини [3, с. 37].

У кількох поезіях Марини Пономаренко можна простежити таку характеристику часу. Відсутній відлік часу в поезії «Гітлера, Сталіна пережила, і цього переживу»: *«Крізь бабину хату тече ріка часу / Повна зірок, темна й глибока»* [13, с. 7]. Позачасовість описується і в поезії «Акробати, священники і гульвіси». Тут міфологічний хронотоп представлений урвищем – небезпечним місцем в міфологічному просторі, саме з урвищем пов'язана можливість вийти за межі кінченості. *«Зорі падають в урвище, дряпаючи його горлянку / І Валя думає: “Боже, яка ідилія / Лежати над урвищем поміж бадиллям / Ніби випала зі світу цього в якесь позачасся / Де закінчується урвище? Де, зрештою, я починаюся?”»* [15].

Міфологічний час є часом першопричин і тому він звернений в минуле. В сучасній етнології такий часовий вектор вважається ознакою міфологічного, а теперішнє і майбутнє пов'язується з релігійним. Один з класичних варіантів міфологічного часу – «час сновидінь» можна зустріти в поезії. В теорії міфу час сновидінь пов'язується не лише із сном, але й з предками, міфологічними першоплюдами. У поезії ж зустрічається сюжет про полеглих українських воїнів як про тих, хто спить або просинається від сну.

Проте базовою характеристикою міфологічного часу є циклічність пов'язана із повторюваністю подій в структурованому світі. Героїня поезії Олени Гусейнової мріє про можливість зупинити час, *«але час тече / витікає з мого горла / ходить по колу»* [12, с. 85]. А Ірина Цілик пише: *«Як тисячу років тому, і вперед, і по колу / Із вірою в те, що так знову не буде ніколи»* [12, с. 173].

Увага поетів на рухові часу абсолютно зрозуміла та виправдана. Екзистенційні виклики війни, випробовування та небезпеки, які переживають українці, впливають на сприйняття навколишнього світу та самовідчуття. Оскільки час значною мірою суб'єктивований, то в моменти небезпеки реально відчувається як він «змінюється». Для читачів такі метаморфози часу в поезії є зрозумілими та близькими, оскільки підтверджують їх життєвий досвід. Кілька прикладів.

Мар'яна Савка описує час як ненормальний, дивний, що порушує свої власні закони: *«Скільки нам років, Маріє, / Скільки віків? / Що зламало наш час? / Він якось дивно іде / Між розтяжками»* [12, с. 71]. Олена Степаненко вимальовує картину руйнування звичного світу: спочатку з крамниць зникає борошно і хліб, а потім зникає час: *«що за день починається? / котра година? / рахунок іде на знищених ворогів / безцінні миті спілкування з тими, / хто виживає поряд»* [12, с. 133]. Тут міфологічний час не потребує відрахунку/фіксації годин. Зникнення часу – натяк на початок глобальних космологічних подій, які за своєю суттю є есхатологічними.

Симптоматичними у контексті війни є рядки поезії «Межа століть – ніби річка, над нею розбитий міст» Марини Пономаренко: *«Годинники збилися. Хвилинка стрілка замінена на річку / Нам доведеться закінчить двадцять століття вручну / По селах, де зараз бої, проходить межа століть / Час зупинився на лінії фронту і довго там стоїть / Час доведеться штовхати, бо він злякався і знавіснів / Наступне століття почнемо ми. / Наші прокльони / Наші пісні»* [5]. У цих рядках одночасно присутні як мотиви порушення часу та його циклічності, так і глобальний космогонічний мотив початку світу. Час початку за самою своєю природою є часом космогонії, моментом, коли з'явилася найбільша дійсність, Світ. Міф оголошує про появу нової космічної ситуації чи головної події. Він завжди є розповіддю про творення: він розповідає, як щось сталося, як воно почало бути. Тут міф рівнозначний онтології: в ньому йдеться про дійсне, про те, що відбулося, що проявилось цілком [3, с. 43, 51].

Творення світу пов'язується з різними субстанціями, що наділяються естетичними характеристиками. У поезії рідше – це світло, наприклад, як у Інни Гнатюк *«я проростаю світлом. я практикую»*

суть» [9]. Але частіше – це темрява, що уособлює хаос і одночасно є початком творення космосу. У воєнній поезії цей образ досить поширений починаючи від констатації самого факту темряви: «Отже, спочатку був морок / У мороці морг» [16], як у Марини Пономаренко. І аж до необхідності темряви для творення нового. Наприклад, Павло Коробчук спочатку констатує, що у темряві нічого немає, але потім додає «поки не доторкнешся»: «у ній жодної творчості – / не видно образів / не видно смерті / поки не доторкнешся до неї / дотик і голос перемагають темряву» [12, с. 59].

Тут темрява як хаос з якого починається космос з погляду, дотику, голосу, це класична космогонічна тема. Софія Ленартович також вербалізує класичний сюжет: «У темряві боги зачали світ. / З темряви народилась людина» [12, с. 463]. І Борис Гуменюк пише: «У цій темряві щось є / наче хтось незримий стоїть на чатах під дощем / у чорних обладунках» [12, с. 221]. У цій поезії темрява постає як потенція до чогось іншого.

Емоційно напруженим та сильним є опис темряви, який заснований на протиставлені, бінарних опозиціях свого і чужого у Остапа Сливинського: «Бо навіть наша темрява інша. / Темрява наша така, що можна її ножем нарізати і годувати – годувати наших недужих, усамітнених, скалічених, вигнаних, втомлених. / Темрява наша – як неможлива акустика, яка сама доспіває, навіть якщо голос урветься. / Темрява наша пахне шкірою тих, хто не з нами, і з нею ми обіймаємось, засинаючи. / Темрява наша – як дельфін, що випливає з правдивої тьми, щоб підставити спину. / Темрява наша – це темрява закапелків, де ми цілувалися, темрява спалень, де колисали наших дітей. / Коли гасне останній вогник, темрява наша сама починає світитися, світлом з нізвідки, рівним, як голос. / У темряві нашій ще краще чути крики убитих, катованих, усіх тих, хто кличе до помсти. / Її не можна супроти нас повернути» [12, с. 195].

Можна зустріти в поезії і сцени безпосереднього творення. Наприклад, у Марини Пономаренко: «Світ руйнується, а ми знову його створюємо» [16], або у Ірини Вікірчак: «вісім років мені снилися сні / про об'єкти, що падають з неба» [12, с. 249]. Тут описується сцена перетину двох світів сну та реальності. Такий сюжет пов'язаний з міфами про предмети та істот, що падають з неба і творять на Землі щось нове. У випадку цієї поезії від падіння творяться бомбові вирви.

Іншою суто міфологічною темою є звернення до образу землі – хтонічної міфології, її уявлення є дуже архаїчними. І коли поети звертаються до хтонічних мотивів вони, фактично, транслюють не-свідоме. Основний мотив – бінарні уявлення про землю як лоно і могилу. Найвідоміший поетичний текст – це пісня Стасік (Анастасії Шевченко) «Колискова для ворога». Слова для пісні написала Анастасія Шевченко, а музику – Олександр Маноцьков. Пісня створена як осмислення анексії частини України у 2014 році, оскільки Анастасія була безпосередньою учасницею бойових дій. Серед слів пісні є такі: «Спатимеш в землі холодній, / Як дитя у моїм лоні, / І довіку у полоні!.. / Спи!.. Спи!.. Спи!.. Спи!.. / Ти ж хотів землі цієї, / Тож тепер змішайся з нею / Станеш сам моєю землею!..» Тут уявлення про землю як могилу та жіноче лоно одночасно. Земля дає життя і забирає його. Подібний мотив є в Олега Коцарева, в його поезії земля «розроджується» [12, с. 269].

Юлія Мусаковська емоційно реагуючи на звірства окупантів запитує: «Як можуть люди чинити так з людьми? / Як це можливо? / Як їх не проковтне земля, / цих виродків, / не заштовхне назад у своє черево?» [12, с. 123]. Тут чітко видно, що земля наділяється рисами живої істоти, зокрема інтелектом та здатністю приймати рішення. Як варіант, земля може наділятися антропоморфними рисами. Наприклад, в Людмили Горової: «На цім розтерзанім полі так багато тепла і любові. / Чиїсь руки виймають з його тіла міни і ракетні уламки, / Щоб збіжжя прорізало напоєну кров'ю землю і вона розродилася хлібом» [8]. Або в Богдани Матіяш: «може цей плач чує тільки земля / бо й вона тепер чомусь часто й дрібно тремтить / бо вона тепер як і я чомусь часто здригається» [12, с. 296]. Тут земля як жива, вона осмислює навколишнє, поводить так, ніби має людське тіло.

Крім того, в міфологічній картині світу рідна земля стає оберегом. Цей фольклорний мотив можна побачити у воєнній поезії Юлії Ілюхи: «бо це наша земля – і вона буде нас берегти» [10], або Катерини Міхаліциної: «тому кожен клапоть тутешнього ґрунту / дається йому так дорого – / ми в нього вросли, / ми до нього ночами говоримо. / туди ми тіло своє, автомати свої і голови» [12, с. 42].

Особливе місце в будь-якій оповіді посідає герой, центральний персонаж. У міфологічному наративі такий персонаж має і специфічні характеристики, і специфічний шлях. Елементи подорожі міфологічного героя можна побачити в поетичних сюжетах. Джозеф Кемпбелл пропонує узагальнену схему основних етапів подорожі героя («мономіф»), яка пов'язана з обрядами ініціації та переходу. Науковець пропонує три основних стадії: сепаративну, лімінальну та інтегративну [4]. У поезії

найчастіше шлях героя знаходиться на лімінальній стадії. Вона пов'язана з порушенням кордонів та особливими характеристиками героя. Лімінальність пов'язується з перебуванням в потойбічному світі, де герой ніби стає живим мерцем, попереду в якого нове народження та перевтілення. Так відбувається з героєм поезії Марини Пономаренко «Я обіцяла не говорити про це»: він знаходиться між двома світами і може спілкуватися як із живими, так і з мертвими.

На останньому етапі своєї подорожі герої Кемпбелла перевтілюються та набувають особливих характеристик: великої сили, краси, стають правителями або подібними до богів. Цієї третьої стадії герої у військовій поезії не мають. Вони ніби знаходяться на півшляху, не закінчили свою подорож, все здійснюють і здійснюють екзистенційний вибір. Наприклад, в поезії Марини Пономаренко «Марія із Маріуполя» героїня не знає чи жива, чи мертва – це відсилка до подорожі в потойбічний світ мертвих: «Вона думає: "Як мені зрозуміти – я ще жива чи уже умерла?"» [13, с. 18].

А поезія «Пам'ятаєш, як усе почалося?» Павла Коробчука складається із запитань та відповідей у яких у наративній формі розгортається частина шляху міфологічної героїні та її трансформація. «Пам'ятаєш, як усе почалося? / ...Як збирала речі? Пам'ятаєш? / ...Як покинула квартиру? / ...Куди ти пішла? Чи планувала щось? / ...Що було потім? / ...Як думаєш, що буде далі? / ...Коли усе скінчиться?» [12, с. 55].

Проте найчастіше індивідуальна доля героя тісно пов'язана із долею світу, особливо з його оновленням. Джозеф Кемпбелл говорить, що народження героя відбувається в сакральному центрі світу [4]. У нашому випадку таким центром є осердя війни, в якому викристалізовується нова людина, інша ніж була у мирний час. Мотиви реінкарнації є в поезії Марини Пономаренко: «Ти чистий. Такий, яким був колись / Твоє життя – великий і білий лист / Ти мовби й не жив, не вмирав, не грішив / Ось тобі чистий аркуш. Пиши» [13, с. 43].

Але крім перевтілення міфологічний герой здійснює жертву, щоб досягнути потрібного. Цей сюжет дуже відгукується українцям в ситуації загарбницької війни. На полі бою та в тилу великі та малі жертви наближають омріяну перемогу. Героїня поезії Марини Пономаренко не має відношення до поля бою, але її жертва є такою зрозумілою та резонує читачам: «Вона підійшла до урвища і прошепотіла губами пошерхлими: / "Ось я уся. Візьми мене в жертву / Можеш мене пожувати і з'їсти / Але відійди від міста, не чіпай моє місто / Не будь його жахом, не будь йому згубою"» [15].

Серед особливих рис міфологічного героя – його обов'язкова приналежність до суспільства. Від суспільства він отримує усі засоби до існування та власної ідентичності. Тому у військовій поезії потейничний герой – це той, хто завжди прив'язаний до інших, він перебуває у соціальних стосунках. Саме такі стосунки можуть як надати додаткових сил в час викликів, так і стати новими причинами випробувань та екзистенційних виборів.

Доля героя вирізняється наперед визначеністю, наприклад, як в поезії «Привіт, я твоя поліція карми» Марини Пономаренко [14]. Або герой володіє надприродними можливостями, як баба Христина в поезії «Гітлера, Сталіна пережила, і цього переживу»: «Зарізь свиню, чи іншу скотину яку / І начаклуватиме урожаю на осінь / Може поглянуть в лице мертвяку / І воскресить, коли дуже попросять» [13, с. 7]. Або Ліда, в якій «тролейбус – її фортеця і колісниця» [13, с. 11].

Іншою надприродною властивістю є здатність до метаморфоз, які в поезії «Евакуація» Лесі Рой відбуваються з героями-тваринами. Один із героїв, старий собака Джек, під час повітряної тривоги рятує свою хазяйку, що заснула. Він разом з кріслом тягне її до дверей та одночасно змінюється фізично: «потяг її до дверей... потроху зростаючи... / уже б його не впізнали онуки Семенівни / і кіт сусідський не фирка услід зухвало – / крокує Джек, чіпляючи вухами вивіски / кошлатим левіафаном пливе по вулиці» [11].

Серед образів, що використовуються поетами, є два найбільш дражливі і, одночасно, естетично привабливі: образ смерті та змія/дракона. Смерть – звична тема в поезії, але під час війни вона набуває особистісного забарвлення, вона отримує різні візуальні образи. Наприклад, з фольклорними слов'янськими рисами: «Коса її довга і сива. Скроні коротко вистрижені / На пальцях срібні перстень / Гребінь уздовж хребта / Очі, як соус песто, зелені / Сукня картата / Коли говорить, трюхи картавить, / Чи то картає» [16]. Тут у Марини Пономаренко чітка алюзія персонажки на смерть, особливо якщо зважати в описі на «косу», яка може сприйматися і як зачіска, і як інструмент смерті.

Оксана Куценко звертається більше до християнських мотивів описуючи смерть як ангела: «Ангел смерті втомлюється нести на крилах ще одну звістку / Запитує очима: коли усе це закінчиться?» [12, с. 301]. А Лесик Панасюк використовує тотемічні елементи: «Довго тицяли пальцями

скрикували від подиву / доки не зрозуміли що саме так виглядає смерть / Ця величезна риба зі скляними очима / з могильними плитами замість луск» [12, с. 368].

Але, в будь-якому випадку, у воєнній поезії смерть завжди є близькою, потенційною, як у «Марії із Маріуполя»: «Марія носить на шиї смерть, ніби натільний хрестик. / Переживає: “Хоч би не думали, що начепила таке навмисне”. / Марія ту смерть прикриває червоним намистом» [13, с. 17]. Весь жах смерті полягає не у її неминучості чи спонтанності, а в тому, що вона стає повсякденністю. Таня Власова пише: «смерть на ранок зазирає у вікна під дахом, / вкриває сплячих бетонними плитами» [9]. Ця звичність смерті і є найстрашнішим, що може помислити людина у часи війни.

Міфологічний образ дракона притаманний як для Європейської міфології, так і загалом для християнської, особливо в апокаліптичних сюжетах. Мірча Еліаде розмірковуючи про образ дракона пише про нього, як про противника богів та ознаку хаосу, потенційну загрозу для космосу. Марина Пономаренко в поезії «Змолоду бережи свою лють, подруго» візуалізує цю лють в образі дракона: «Зліпши із неї дракона, що палитиме ворога / І боронитиме твої рідні вулиці і площі» [13, с. 9]. Тут дракон постає амбівалентним. З одного боку, він відповідає своїм канонічним міфологічним характеристикам, тобто є руйнівником, але з іншого, дракон-лють захищає і боронить. Фактично, це потужна, невідкорна сила якою людина повністю не може керувати, але може використати собі на користь.

Подібний мотив є в іншій поезії Марини Пономаренко «Ходять чутки і плітки у не вартих довіри ЗМІ»: «Ходять чутки і плітки у не вартих довіри ЗМІ / Ніби Зміїний острів облюблював змії / Нібито він будував раніше Змієві вали / ...Зараз на острові він виглядає чужі кораблі / Змії хапає ворожих матросів і видає їм печінки / ...Потім встає, виходить на берег і починає танок / І коли змії танцює, на морі тоді піднімається шторм» [13, с. 81].

У В'ячеслава Левицького дракон постає у вигляді більш звичного для слов'янського світогляду змія і пов'язується з містом: «Наш нехитрий схрон – / вічний київський all inclusive: / тут один коридор упирається в лігво змія, / а другий тягнеться до монастирських печер. / ...І коли долинає вибух, ми припускаємо, / що це прокидається змії у холодному поті / й вирішує податися в монастир» [12, с. 418]. Рух змія є потенційно небезпечним, оскільки руйнує місто. Характеризуючи руйнівні функції дракона Мірча Еліаде пише: «Кожне зруйнування міста рівнозначне поверненню в хаос» [3, с. 27]. Також цей образ відсилає до фольклорно-міфологічних уявлень про Київ.

Як варіант змія/дракона поети звертаються до образу Уробороса. Міфологічний образ Уробороса досить впізнаваний, пов'язаний з космогонічною міфологією. Змії хапає себе за хвіст і одночасно охоплює в кільце всю Землю. Образ досить амбівалентний, оскільки, з одного боку, є символом нескінченного відродження, а з іншого ця безкінечність може стати вироком чи своєрідним прокляттям, що приносить муки. Такий образ використовує українська кінорежисерка, письменниця, авторка поетичних і прозових творів Ірина Цілик у поезії «Вона стоїть перед дзеркалом» та Леся Балеї, що описує безкінечний рух змія: «цей звір не перестане жерти, / навіть коли дійде до свого хвоста» [12, с. 307].

Війна – це історичний та соціокультурний феномен, що має яскраво виражені амбівалентні властивості. З одного боку, це фізичні руйнування, шкода життю та здоров'ю, а з іншого, – це згуртування ідей та потенцій багатьох людей навколо спільної мети збереження своєї землі та ідентичності. Війна сприяє національній консолідації та творчості заснованій на національному світогляді. Поетична творчість тут відіграє не останню роль, вона не лише констатує національну єдність, а й допомагає витворити новий спільний світогляд.

Крім того, під час війни активується колективне несвідоме і публічний дискурс легко переключається з раціональної сфери на емоційну, оскільки війна пов'язана із руйнуванням, порушенням усталеного способу життя, хаосом, втратою та смертю [1, с. 35]. Поезія про війну у певний спосіб відображає дійсність, і чим безпосереднішим та сильнішим є цей досвід, тим яскравішою та виразнішою є відповідна образність вибрана поетами [6].

Міф залишається невід'ємним способом буття людини в культурі, а під час глобальних екзистенційних викликів, таких як війна, міфотворчість стає не лише видимішою а й посилює свій ідеологічний складник, зокрема і за рахунок естетичних елементів. Говоріння авторів модерною, актуальною мовою у поєднанні з міфологічними образами та сюжетами (і їх інтерпретаціями) витворює потужний екзистенційний наратив, що, з одного боку, має сильний відклик у читачів, а з іншого, моделює картину світу актуальну для війни. У ній поєднуються адекватні реальності, логічні, прагматичні та раціональні погляди на ситуацію війни з суто міфологічним структуруванням світу.

Міфологічні образи та сюжети «узаконюють» почуття та думки в поезії, дають їм підґрунтя, виправдовують пов'язуючи і відсилаючи до багатовікових традицій та елементів світогляду. Найперше, поети звертаються до знайомих міфологічно-релігійних систем, що є частиною світогляду сучасних українців: християнської, слов'янської та античної. Також поетична оповідь використовує базові елементи міфологічного: міфологічний простір та міфологічний час, хтонічну та космологічну міфологію, образи світового дерева, міфологічного героя, змія/дракона, смерті, звертається до естетичних категорій.

Важливими тут є питання, чому саме такі міфологічні образи та сюжети використовуються, а головне, навіщо їх використовувати? Найперше тому, що вони є універсальними, архетипічними, допомагають пережити/переосмислити екзистенційні виклики війни.

У поезії твориться міфологізований український воїн-захисник, своєрідний ангел-охоронець і самі події російсько-української війни також міфологізуються. У крайній формі в поезії, і взагалі культурі, вони постають як протистояння добра та зла, правди та неправди, космосу та хаосу, буття та небуття, красивого та потворного.

Співставлення міфологічних образів з повсякденною діяльністю людини під час війни освячує таку діяльність, робить її сакральною, виносить за межі часу у вічність, є своєрідною ієрофанією у поетичних рядках. І людські добродієння під час війни набувають нових масштабів – і волонтерство, і рятування людей з під завалів, і медична допомога.

В поетичних сюжетах частково стирається межа між міфологічно-релігійним, божественним та повсякденним, сучасним. Міфологічні сюжети та релігійні образи вписуються в події війни, переживання героя поезії, автора та читачів.

Література:

1. Дарморіз О. В. Війна як концепт соціальної міфології, *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2017. С. 33–35.
2. Дарморіз О. *Міфологія: навч. посібник*. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2010. 248 с.
3. Еліаде М. *Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання*. К.: Основи, 2001. 592 с.
4. Кемпбелл Дж. *Тисячолікий герой*. Львів: Terra incognita. 2020. 416 с.
5. Марина Пономаренко «Триматися за порожнечу». LITCENTR. Режим доступу: <https://litcentr.in.ua/publ/279-1-0-17677> (20.11.2022).
6. Пастух Т. *До нового канону української поезії (Час російсько-української війни)*. Zbruc. Режим доступу: <https://zbruc.eu/node/117641> (04.02.2024).
7. Петрушкевич М. Ідентичність українок: візуальні образи російсько-української війни 2022 року. *XIII. Internationale virtuelle Konferenz der Ukrainistik Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen Die Ukraine aus globaler Sicht. München 03. – 06. November 2022*. 2023. P. 400–427.
8. *Поезія воєнної доби: «Душегубонька взяв кавоварку...»*. Інший Київ. Режим доступу: <https://inkyiv.com.ua/2022/04/poeziya-voiennoi-dobi-dushegubonka-vz/> (6.06.2024).
9. *Поезія воєнної доби: «Історія знову пишеться втраченим поколінням»*. Інший Київ. Режим доступу: [https://inkyiv.com.ua/2022/08/istoriya-znovu-pishetsya-vtrachenim-po/](https://inkyiv.com.ua/2022/08/istoriya-znovu-pishetsya-vtrachenim-pokolinnjam/) (10.06.2024).
10. *Поезія воєнної доби: «Мої знайомі стали вулицями...»*. Інший Київ. Режим доступу: <https://inkyiv.com.ua/2022/09/poeziya-voiennoi-dobi-moi-znayomi-stal/> (10.06.2024).
11. *Поезія воєнної доби: «Назви мені місто – і я скажу тобі, де його рана»*. Інший Київ. Режим доступу: <https://inkyiv.com.ua/2022/06/poeziya-voiennoi-dobi-nazvi-meni-misto/> (10.06.2024).
12. *Поміж сирен. Нові вірші війни: збірка поезій*. Упорядкування, передмова Остапа Сливинського. Х.: Віват, 2023. 496 с.
13. Пономаренко М. *Книжка любові і люті*. Львів: Видавництво Старого Лева, 2023. 88 с.
14. Пономаренко Марина. *Говори, наче Бог, який говорить з гори. Українська літературна газета*, чч. 25–26. (265 – 266). Режим доступу: <https://litgazeta.com.ua/poetry/maryna-ponomarenko-hovory-nache-boh-iakyj-hovoryt-z-hory/> (06.01.2020).
15. *Цинуймо наші тихі голоси*. Хвиля Десни. Режим доступу: <https://hvilya.com/ekskliuzyvna-khvylya/tsinujmonashi-tyhi-golosy.html> (23.08.2023).
16. Марина Ponomarenko. *Я обіцяла не говорити про це*. Facebook. Режим доступу: <https://www.facebook.com/marina.ponomarenko/posts/pfbid0JHkJAYDimSh8LWSDjBuu8GC5RhmobjPLotFbYgICsxSp8gwRaQu6biMhxbqMxYQTI> (26.05.2024).

Отримана 30.09.2024

Прорецензована: 12.10.2024

Прийнята до друку: 07.11.2024

Електронна адреса: yuradovakin0@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-27-30-35

Hryhorak Yuriy. Philosophy of gender inequality: the role of women in ancient societies. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 30–35.

УДК 101+305

Yuriy Hryhorak

PHILOSOPHY OF GENDER INEQUALITY: THE ROLE OF WOMEN IN ANCIENT SOCIETIES

This article explores the philosophical problem of gender inequality in ancient societies, focusing on how social, political, economic, and cultural conditions influenced the status of women. The works of ancient philosophers and historians, particularly Aristotle, Xenophon, Plutarch, and Titus Livius, are examined to reveal how patriarchal structures shaped perceptions of gender roles and entrenched them in social norms and laws. Emphasis is placed on the philosophical analysis of the concepts of natural hierarchy and gender roles presented in Aristotle's works and their influence on legitimizing gender inequality. The gap between the officially subordinate status of women and their actual contributions to philosophy, literature, and medicine is explored, indicating the complexity and multifaceted nature of their role in ancient societies. Alternative approaches to gender roles in different regions are analyzed, particularly in Sparta and Rome, where women had more freedoms and legal rights. This allows for a rethinking of traditional philosophical views on the role of women and underscores the necessity for a deeper understanding of gender relations in historical and philosophical contexts. Studying gender inequality in ancient societies enables a better understanding of the roots of modern gender stereotypes and discrimination. Understanding the historical origins of these issues contributes to the formation of a more just and equitable society today.

Keywords: philosophy, gender inequality, ancient societies, role of women, patriarchy, gender roles, social norms, historical philosophy, gender history.

Юрій Григорак

ФІЛОСОФІЯ ГЕНДЕРНОЇ НЕРІВНОСТІ: РОЛЬ ЖІНОК В АНТИЧНИХ СУСПІЛЬСТВАХ

У статті досліджується філософська проблема гендерної нерівності в античних суспільствах, акцентуючи увагу на тому, як соціальні, політичні, економічні та культурні умови впливали на статус жінок. Розглядаються твори античних філософів і істориків, зокрема Арістотеля, Ксенофонта, Плутарха та Тита Лівія, з метою виявити, як патріархальні структури формували уявлення про гендерні ролі та закріплювали їх у суспільних нормах і законах. Акцент зроблено на філософському аналізі концепцій природної ієрархії та гендерних ролей, представлених у працях Арістотеля, та їх впливі на легітимацію гендерної нерівності. Досліджується розрив між офіційно підпорядкованим статусом жінок і їхнім реальним внеском у філософію, літературу та медицину, що свідчить про складність та багатогранність їхньої ролі в античних суспільствах. Аналізуються альтернативні підходи до гендерних ролей у різних регіонах, зокрема в Спарті та Римі, де жінки мали більше свобод та юридичних прав. Це дозволяє переосмислити традиційні філософські погляди на роль жінок і підкреслює необхідність глибшого розуміння гендерних відносин у історичному та філософському контекстах. Дослідження гендерної нерівності в античних суспільствах дозволяє краще зрозуміти корені сучасних гендерних стереотипів та дискримінації. Розуміння історичних витоків цих проблем сприяє формуванню більш справедливого та рівноправного суспільства сьогодні.

Ключові слова: філософія, гендерна нерівність, античні суспільства, роль жінок, патріархат, гендерні ролі, соціальні норми, історична філософія, гендерна історія.

Studying the role of women in ancient societies is a complex and multifaceted task that requires a deep analysis of social, political, economic, and cultural contexts. In historical sources such as the works of Aristotle, Herodotus, Plutarch, and others, the role of women is often reduced to a secondary or subordinate position, reflecting the patriarchal values of those societies. This creates a number of problematic issues that demand detailed examination. The problem lies in the fact that, although ancient sources often describe women as deprived of political rights and limited in their capabilities, there is simultaneous evidence of their significant contributions to various spheres of life, such as philosophy, literature, and medicine. This disparity between the official status of women and their actual participation in social life creates a need to rethink traditional notions about the role of women in antiquity.

Thus, the problem involves not only studying how patriarchal structures limited women but also understanding how women could actively interact with these structures, using available opportunities for

self-realization and societal influence. This issue is central in the context of modern gender history research, which aims to deconstruct traditional narratives and discover new approaches to understanding the role of women in ancient societies.

Analysis of Recent Research and Publications: Among contemporary authors dedicated to the role of women in ancient societies, several key publications can be noted:

“Studying Gender in Classical Antiquity” – This publication, released under the auspices of Cambridge University, was created by a team of authors that includes leading researchers in the gender history of antiquity.

“Gender, Institutional Inequality, and Institutional Diversity in Archaeology” – This research was prepared by a large team of authors, including prominent scholars like Alpoim Guedes, Gonzalez, Rivera-Collazo, Fluellen, and others who focus on issues of gender inequality in archaeology and its reflection in scientific publications.

These works represent modern approaches to studying gender issues in the context of both historical and academic realities.

Goal: To conduct an in-depth analysis of the role of women in ancient societies through the lens of social, political, economic, and cultural conditions that influenced their status. The research aims to identify and comprehend the mechanisms by which women could overcome established limitations and actively participate in social life, as well as to study regional and cultural differences in the status of women among various ancient communities such as Greece, Rome, and Sparta. This will allow for a better understanding of the complexity and multifaceted nature of women’s roles in these societies and will contribute to adjusting modern perceptions of gender relations in historical and philosophical contexts.

The role of women in ancient societies was largely determined by cultural, social, political, and economic conditions. Although women were limited in their rights and opportunities, their contributions to various spheres of life—such as philosophy, poetry, and medicine—were extremely important.

Aristotle examines social structures through the lens of nature and the natural order, asserting that any community (ancient Greek: κοινωμία) exists for the sake of some good (ἀγαθόν) and is formed precisely to achieve it. The highest form of such a community, according to Aristotle, is the city-state (πόλις), which encompasses all other social institutions and structures. This concept serves as the basis for his further reflections on the nature of interactions between different social groups, especially between men and women, rulers and the ruled [1, 1252a1–7].

“ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι”

“It is necessary first of all to unite those who cannot exist without each other.”

This thought expresses a fundamental principle that union or alliance is a necessary condition for entities that cannot exist independently of one another. This can be seen as a statement about the nature of social and ontological interdependence, emphasizing that the existence of individual entities or elements becomes possible only within their relationships and interactions. Among such categories, Aristotle includes man and woman (θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν), whose connection is conditioned by procreation, as well as ruler and ruled (ἄρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον), whose interaction is necessary for maintaining social order. It is important to note that Aristotle considers these connections as natural rather than the result of conscious choice, highlighting their inevitability and indispensability within the framework of human society [1, 1252a26–31].

Aristotle introduces the concept of natural hierarchy, asserting that by nature (φύσει), people are divided into those capable of governing thanks to foresight and those inclined toward physical labor and subordination (τὸ δυνάμενον τῷ σώματι πονεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον). This distinction, according to Aristotle, justifies the natural inequality between genders and social roles, substantiating the exclusion of women and slaves from active participation in political life. Aristotle considers these differences not accidental but necessary and natural [1, 1252a34–1252b5].

From the standpoint of gender equality, such a position by Aristotle is problematic. It reinforces social and gender roles as natural, effectively legitimizing discrimination and the exclusion of certain groups, particularly women, from public and political spheres. Aristotle does not merely describe the existing state of affairs but also provides it with moral and natural justification, thereby legitimizing structural inequality.

In ancient Greece, such views on gender and social roles were generally accepted, and Aristotle’s philosophy reflected this social reality.

Aristotle also asserts that man is by nature a political animal (πολιτικὸν ζῷον). The city-state (πόλις) precedes the individual because it is the ultimate goal of the development of human communities. Thus,

those who are unable to live in a community or do not need it may be either a beast or a god (θηρίον ἢ θεός), for man, by nature, strives for life in society. This underscores that social and political life is inseparable from human nature, and justice is a central element of the political community [1, 1253a18–39]. Within his political philosophy, he creates a justification for social and political inequality based on natural hierarchy. His arguments confirm the interdependence of different social roles but also establish strict boundaries, defining who by nature is inclined to governance and who to subordination.

Aristotle's teachings had a great influence on the development of political theories; however, other ancient thinkers also contributed to the understanding of politics and social organization. For example, Xenophon, known for his military and political treatises, begins with reflections on how Sparta, one of the smallest Greek city-states in terms of population, became one of the most powerful and famous in Greece. He marvels at this and explains that after studying the customs of the Spartans, his surprise disappeared. Xenophon especially praises Lycurgus, the creator of laws that led Sparta to prosperity. Lycurgus did not follow the example of other city-states but instead took the opposite path and made his country prosperous (εὐδαιμονία) [2, Const. Lac., 1.1–1.3].

Laws concerning education (παιδεία) and the preparation of women for childbirth were also established. Unlike other Greek city-states, where future mothers received minimal nutrition and lived under strict limitations, Lycurgus considered it important to train women no less than men. He introduced for women competitions in running (δρόμος) and strength (ισχύς), believing that healthy parents would produce stronger offspring (ἔκγονα) [2, 1.4].

Lycurgus's approach can be seen as progressive for his time. While in other Greek city-states women were largely excluded from public life and limited in development opportunities, in Sparta they were given the chance for physical training on par with men. This can be perceived as recognition of the importance of women's roles in society, although the main goal of such measures remained instrumental—ensuring the birth of strong warriors. However, despite such an apparently progressive step, Lycurgus's approach still does not go beyond the traditional view of gender roles, where women are considered primarily through the lens of their biological function as mothers. The physical training of women in Sparta was not aimed at their self-expression or empowerment but at achieving a socially defined goal—the birth of strong offspring.

Lycurgus also established laws concerning marital relations. He believed that excessive closeness (συνόντας) between husband and wife at the beginning of marriage could weaken the health of children, so he introduced restrictions on the frequency of their meetings. He also decreed those marriages (γάμοι) should be contracted during the period of maximum physical maturity to ensure the birth of stronger (ἔρρωμενέστερα) and healthier children [2, 1.5–1.6].

In his description of Lycurgus's laws, Xenophon provides an interesting view of Spartan marriage customs, which significantly differed from the traditions of other city-states. According to these laws, if an old man married a young woman, Lycurgus allowed her to have children by a younger and healthier man, if she respected him (ἀγάσθε). Similarly, if a man did not want to live with his wife but desired to have children, he could persuade another man to allow his wife to bear him children, provided she was healthy and noble. Philosophically, this approach can be seen as a radical subordination of individual rights and feelings to the collective good. Lycurgus created a system where social norms and laws directed the personal lives of citizens toward collective benefit, reflecting the Spartan notion of society as an organism in which all parts must act together to achieve a common goal [2, 1.7].

Similar themes of subordinating individual rights to the collective good arise in Roman history, though in a different context. In Book 34 of the History of Rome, Titus Livius describes debates around the Oppian Law, enacted during the Punic Wars. This law limited luxury among Roman women, prohibiting them from owning more than half an ounce of gold, wearing brightly colored clothing, and riding in carriages within the city or within one mile of it, except for religious ceremonies. The law was part of broader efforts to control expenditures and demonstrate solidarity during difficult times for the state. The debates around the Oppian Law reflect the conflict between individual desires and collective needs that often arises in societies facing threats or crises. As in Sparta, where Lycurgus's laws directed the private lives of citizens for the common good, the Roman legislator used restrictions as a means of ensuring the stability and unity of the state. During the discussion of repealing this law, two sides clashed: one side supported the repeal, arguing that with Rome's prosperity and the growing well-being of its citizens, women should be allowed to regain their former privileges. On the other hand, conservatives, including Marcus Porcius Cato, strongly opposed the repeal, seeing in it a threat to traditional Roman values and social order [3, 34.1, 7].

From the perspective of gender equality, this episode is indicative of how gender roles and women's rights in Roman society were subjects of ongoing struggle and revision. Although Roman women had limited political rights, their fight for the repeal of the Oppian Law demonstrates that they were not passive participants in social life. On the contrary, women actively used the resources and opportunities available to them to influence social processes and defend their economic and social privileges. The debates around the Oppian Law also highlight deep structural contradictions in Roman society, where conservative forces sought to preserve the traditional social order that limited women's rights. However, even in this context, Roman women, through their participation in the debates, demonstrated the ability to influence public discussions and to question the existing order.

In comparing the status of women in Greece and Rome, it is important to understand that both societies had their unique systems that defined the roles and rights of women, although in both cultures women remained in secondary positions.

Status of Women in Greece: In classical Athens, women were largely isolated from public life. Their primary role was to manage the household, and they were under strict control of their husbands or fathers. In the article "Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens," David Cohen emphasizes that Athenian women lived under conditions of social isolation, without the right to participate in political life. They were considered as "guardians of the home," whose main duty was to maintain the household and raise children [4, p. 6]. However, this isolation did not mean an absolute lack of influence; women could influence family decisions and had certain inheritance rights.

Status of Women in Rome: In Rome, women had more legal rights. They could own property, engage in business, and even initiate legal proceedings. However, as in Greece, their political participation was strictly limited. Roman women could influence political decisions through their husbands or sons, but they themselves could not hold official positions. In comparison with Athens, Roman women enjoyed a wider range of economic rights, which gave them certain advantages, although their social status remained subordinate. Cohen notes that even in conditions where women could influence public life, their freedoms and opportunities were limited by cultural and social norms that dictated their behavior and status [4, p. 12]. Thus, although women in Greece and Rome faced different forms of restriction, both societies demonstrated general tendencies to exclude women from political life, leaving them only limited opportunities for economic and social influence.

Despite the restrictions, some women managed to achieve success in science and philosophy. Among them were famous poetesses, philosophers, and physicians who left a significant mark in history. Plutarch, in his work *Mulierum Virtutes* (On the Virtues of Women), raises important questions about women's virtues and their role in philosophy and science. He argues that the virtues of men and women are essentially the same and should not differ by gender. Plutarch cites examples of women such as Sappho and the Sibyls, who demonstrated their abilities in poetry and prophecy, not yielding to men. He also emphasizes that differences in virtues may be related to different conditions of upbringing and social norms, but the virtues themselves have no gender differences.

“τί δέ; ἐὰν ποιητικὴν πάλιν ἢ μαντικὴν ἀποφαίνοντες οὐχ ἑτέραν μὲν ἀνδρῶν ἑτέραν δὲ γυναικῶν οὔσαν, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν, τὰ Σαπφοῦς μέλη τοῖς Ἀνακρέοντος ἢ τὰ Σιβύλλης λόγια τοῖς Βάκιδος ἀντιπαραβάλλωμεν.” [8, 0.6].

“What then? If we assert that poetic or prophetic art is not different for men and women, but is the same, and if we compare the songs of Sappho with those of Anacreon, or the oracles of the Sibyl with those of Bacis, does anyone have the right to justly dispute this, since they bring joy and pleasure to the listener?”

Plutarch uses several important terms in the context of equality and virtue:

1. **ἀρετή (arete)** – virtue, dignity, moral excellence. Plutarch believes that these moral qualities are the same for men and women.

2. **δόξα (doxa)** – glory, reputation. He quotes Gorgias, who asserts that the glory of a woman, and not her appearance, should be known to many [8, 243b].

Plutarch also criticizes Thucydides' opinion that the best woman is the one about whom the least is spoken, emphasizing the importance of public recognition of women's virtues [9, 45]. Thus, we see that Plutarch raises the issue of the perception of women's virtues and their significance in society, asserting that they should not be hidden but, on the contrary, be known and respected.

In Athens, Sparta, and Rome, clothing not only served aesthetic functions but was also an important symbol of social status and gender roles. In each of these cultures, clothing played a key role in reflecting and

reinforcing the patriarchal norms and power structures that prevailed in society. Clothing in these societies not only reflected gender roles but also served as an instrument of social differentiation, emphasizing the status and role of each individual in the social hierarchy.

In Athens, where social and political rights of women were significantly limited, clothing became a reflection of ideals of modesty and morality imposed by the patriarchal society. Aristocratic women wore luxurious chitons made of expensive fabrics, such as linen or silk, adorned with embroidery and other decorative elements. This emphasized their high social status and wealth. Middle-class women dressed more modestly, using simple materials like wool. Their chitons and peplos, although less adorned, still met the standards of modesty expected by society. On the other hand, slave women and women of lower classes wore simple and functional clothing made from coarse fabrics, which had no decorative elements, emphasizing their low social status and subordinate position [6].

In Sparta, where women had more freedom compared to Athens, their clothing reflected an active lifestyle and participation in physical training. Spartan women wore short chitons and chlamyses (*χλαμύδες*), which allowed them to participate in sports competitions and training, providing freedom of movement [7]. Such an attitude towards clothing reflected a more progressive approach to gender roles, where women were considered an important part of society, capable not only of performing household duties but also of actively contributing to strengthening the nation's physical strength. Plutarch even notes that during festivals, Spartan girls danced and sang without clothing, which was part of their upbringing in discipline and endurance [8].

In Rome, clothing also served as an important indicator of social status. Patrician women wore the stola, long dresses made from precious materials, which emphasized their high social status and were made from linen or wool. The palla, a cloak added to the stola when going out in public, was also a status symbol, used not only for protection from the cold but was an important part of fashion. Women of plebeian origin wore simpler and less expensive versions of the same clothing, made from wool. Slave women wore the simplest tunic, which had no decorative elements and emphasized their subordinate position [10]. Thus, clothing in each of these cultures was closely linked to their vision of gender roles. In Athens, women remained under strict control of social norms that emphasized their secondary role. Spartan women had more freedom, which was reflected in their functional clothing that suited their active lifestyle. In Rome, clothing emphasized the woman's status in society, particularly her role as the keeper of the home and family traditions. Clothing in these societies not only reflected but also shaped gender norms, influencing the social structure and relations between the sexes.

In the Pythagorean philosophical school, women played a significant role, transcending traditional gender constraints. They were not only students but also authors of their own works, actively contributing to the development of philosophical thought. Pythagorean women formed connections with other renowned philosophers and writers, such as Ptolemy and the philosophers of Mearete, indicating their influence and participation in the philosophical discussions of that time. Greek writers often used Pythagorean women as examples of women's capability in philosophy. Even if these images were partially fictional, they continued to live in cultural imagination, leaving their mark on the philosophical tradition.

The philosophy and moral wisdom of Pythagorean women encompassed various aspects of life. Melissa taught the doctrine of oikiosis, offering advice on personal appearance; Mia emphasized that even a nurse could be virtuous; and Theano promoted ideas of emotional control. These women not only philosophized but also practiced their teachings in life, making significant contributions to moral philosophy. Some women of Ancient Greece, despite the general restrictions for their gender, managed to rise above societal limitations and gained recognition as poets, philosophers, leaders, and physicians. Agnodice of Athens, for example, became a renowned physician, which was a great achievement for a woman of that time. Similarly, Corinna of Tanagra was a famous poetess whose lyrical works were often compared to those of her contemporary Pindar, confirming her mastery and significant contribution to the literary traditions of her era.

Diogenes Laertius, in the eighth book of his work *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, writes about Theano, the wife of Pythagoras, and their daughter Damo. Theano, according to him, was not only Pythagoras's wife but also his student and the author of some philosophical sayings. Damo, in turn, received manuscripts from her father with the instruction never to pass them outside the family, highlighting her loyalty to her father's teachings even in the face of poverty.

Aristophanes' comedy "Lysistrata" is one of the most vivid works of ancient literature, demonstrating not only comedic situations but also the depth of social and political issues in ancient Greek society. Aristophanes portrays women not just as housewives but also as political activists capable of influencing men's decisions.

Lysistrata, the main heroine of the play, represents the image of a woman who goes beyond her traditionally assigned role. She organizes women from different city-states, uniting them to achieve a common goal—peace in Greece. This plot move emphasizes that women can and should participate in making important state decisions. Aristophanes, in “Lysistrata,” offers a bold and innovative idea for his time – that woman can and should be active participants in public life, especially in times of crisis. (Aristophanes, Lysistrata)

Women of Ancient Greece, such as Sappho from the island of Lesbos, whose poetic works dedicated to themes of love and passion were highly valued for their emotional depth and beauty. Agnodice of Athens, despite the restrictions for women, became one of the first known female physicians, demonstrating that women were capable of playing important roles beyond traditional duties. Agnodice is mentioned in ancient sources as the first known female doctor who practiced in Athens despite the prohibition of medical practice for women. The most famous story about her is found in the works of the Roman author Gaius Julius Hyginus in his work *Fabulae*. He tells how Agnodice, disguising herself as a man, studied medicine and treated women who often refused treatment from male doctors [11].

Conclusions: The study of the role of women in ancient societies has revealed that, despite the officially subordinate status of women, they often played important roles in various spheres of life. Their contributions to philosophy, literature, medicine, and other fields cannot be underestimated. On the other hand, the patriarchal structures of that time systematically limited their opportunities, which was reflected in social norms and laws. The analysis of cases such as Sparta and Rome show the diversity of approaches to gender roles in different ancient communities. While Spartan women had more freedom and physical capabilities, Roman women possessed certain legal rights that allowed them to actively influence public life. Athenian women, on the contrary, were more isolated from public life, which once again underscores the complexity and multifaceted nature of the topic. Thus, the study has shown that it is necessary to reconsider traditional notions about the role of women in ancient societies, taking into account their real impact on social, political, and cultural processes. This will allow for a more objective picture of gender relations in ancient communities and enrich contemporary approaches to studying gender history.

References:

1. Aristotle. *Aristotle's Politica*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.
2. Xenophon. *Xenophontis Opera Omnia*. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1920 (repr. 1969).
3. Livy. *Books XXXI–XXXIV with an English Translation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press ; London : William Heinemann Ltd., 1935.
4. Cohen D. Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens. *Greece & Rome*. 1989. Vol. 36, No. 1. P. 3–15.
5. Xenophon. *Oeconomicus*. Translated by H. G. Dakyns. [S.l.] : [s.n.], 1998. P. 23.
6. Cartwright M. Women in Ancient Greece. *Ancient History Encyclopedia*. 2016. Access mode: <https://www.ancient.eu/article/974/women-in-ancient-greece/>
7. Xenophon. Constitution of the Lacedaimonians. Edited and translated by E. C. Marchant, G. W. Bowersock. In: *Xenophon in Seven Volumes*. Vol. 7. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1925.
8. Plutarch. *Moralia: Bravery of Women*. Edited and translated by F. C. Babbitt. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927.
9. Thucydides. *Historiae in two volumes*. Oxford : Oxford University Press, 1942.
10. Radicke J. *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*. Toronto: University of Toronto Press, 2020.
11. Hyginus. *Fabulae (274)* / Hyginus ; edited and translated by M. Grant. In: *The Myths of Hyginus*. Lawrence : University of Kansas Press, 2007.

Отримана 15.10.2024

Прорецензована: 28.10.2024

Прийнята до друку: 07.11.2024

Електронна адреса: petrashchuk.myroslava@chnu.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-27-36-39

Петрашчук Мирослава. Феноменологічна візія початку та кінця життя: біоетичний контекст. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 36–39.

УДК 13+173.4+612.6

Мирослава Петрашчук

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ВІЗІЯ ПОЧАТКУ ТА КІНЦЯ ЖИТТЯ: БІОЕТИЧНИЙ КОНТЕКСТ

У статті розглянуто філософські та біоетичні аспекти початку та кінця життя через призму феноменологічного підходу, зокрема в контексті сучасних медичних і технологічних досягнень. Особливу увагу приділено класичним біоетичним проблемам, таким як аборт, трансплантація органів та евтаназія, які набувають нових вимірів у зв'язку з розвитком медичних технологій, що дозволяють втручатися в ці процеси на різних етапах. Проаналізовано погляд сучасного феноменолога Ф. Свенауза, який використовує феноменологічну методологію для глибшого осмислення етичних дилем, зокрема у випадку вибору між абортom і збереженням плоду, що вимагає врахування не лише моральних принципів, а й тілесних переживань жінки та медичних знань про розвиток ембріона. Також детально розглянуто проблему трансплантації органів, яку Свенауз трактує як можливість «пережити смерть», намагаючись поєднати екзистенційний досвід смерті з перспективою збереження життя іншого. Важливим аспектом статті є аналіз сучасних досліджень у феноменології смерті, де особлива увага звертається на наративність, темпоральність та автентичність. Зокрема, підкреслено, як ці концепти взаємопов'язані з розумінням смерті як індивідуального, унікального досвіду.

Ключові слова: феноменологічна біоетика, наративність, ось-буття, буття-до-смерті, темпоральність, автентичність.

Myroslava Petrashchuk

PHENOMENOLOGICAL VISION OF THE BEGINNING AND END OF LIFE: BIOETHICAL CONTEXT

The article examines the philosophical and bioethical aspects of the beginning and end of life through the lens of the phenomenological approach, particularly within the context of modern medical and technological advancements. Special attention is given to classic bioethical issues, such as abortion, organ transplantation, and euthanasia, which gain new dimensions due to medical technologies that enable intervention in these processes at various stages. The perspective of contemporary phenomenologist F. Svenaeus is analyzed, who employs phenomenological methodology to deepen the understanding of ethical dilemmas, particularly in cases involving the choice between abortion and preserving the fetus, which requires considering not only moral principles but also the embodied experiences of the woman and medical knowledge about embryo development. The issue of organ transplantation is also examined in detail, interpreted by Svenaeus as a possibility to «experience death,» attempting to link the existential experience of death with the perspective of sustaining another's life. A significant aspect of the article is the analysis of current studies in the phenomenology of death, where particular attention is given to narrativity, temporality, and authenticity. Emphasis is placed on how these concepts interrelate with understanding death as an individual, unique experience.

Keywords: phenomenological bioethics, narrativity, Dasein, being-toward-death, temporality, authenticity.

Початок і кінець життя здавна постають як одні з найбільш фундаментальних проблем для філософського осмислення, адже вони пробуджують глибокі екзистенційні роздуми та викликають складні етичні дилеми. Важливість цієї проблематики особливо очевидна у сфері біомедичної етики, де питання народження, життя і смерті виходять за межі абстрактних теоретизувань і стають нагальними і серйозними прикладними проблемами. Аборт, штучне запліднення, клонування, трансплантація органів та евтаназія – це лише деякі з багатьох біомедичних процедур, що через своє застосування спонукають нас замислитися над основами людської гідності, автономії та цінності людського життя. Кожен з цих випадків потребує не лише всебічного теоретичного осмислення, але й виваженого етичного регулювання, що враховує глибину та різноманітність людського досвіду в контексті сучасного суспільства і науково-технічного прогресу.

Найбільш глибокий та всебічний розгляд питання початку і кінця життя, що враховує як феноменологічну традицію, так і біоетичний контекст одночасно, можна знайти в доробках сучасного феноменолога Ф. Свенауза. Його підхід не лише дає детальне розуміння складності та

багатогранності окреслених екзистенційних меж, але й демонструє їх тісний взаємозв'язок науково-технічним прогресом, який докорінно змінив людське сприйняття життя і смерті в контексті сучасної медико-технологічної реальності. Розгляньмо це питання детальніше, зосередившись на деяких ключових ідеях, що з'являються в сучасній феноменологічній біоетиці, яскравим прикладом якої є напрацювання Свенаюза.

Саме проблемам початку життя і переживання смерті, з особливим акцентом на ролі медичних технологій, присвячено два останні розділи монографії Свенаюза [5]. Автор підкреслює, що зростаюча технологізація медичної сфери не лише трансформувала якісні характеристики таких фундаментальних процесів, як народження, життя і смерть, але й відкрила нові виміри біоетичних проблем, що виникають у зв'язку з їх застосуванням.

Свенаюз застосовує феноменологічний підхід для глибшого розуміння етичних дилем, які виникають у контексті вибору між абортom та збереженням плоду. Він підкреслює, що згідно з феноменологічною перспективою мислення, питання щодо моральної допустимості аборту, моменту його можливого здійснення та критеріїв ухвалення такого рішення вимагають неодмінного врахування як життєвих обставин та досвіду вагітної жінки, так і різних стадій розвитку ембріона чи плоду. Ці стадії розвитку можуть бути виявлені завдяки тілесним відчуттям і переживанням самої жінки, будучи доповненими медичними дослідженнями. Звідси Свенаюз робить висновок, що феноменологічний підхід до етики раннього життя полягає у спробі поєднати «втілену перспективу вагітної жінки» з «уявною перспективою ембріона-плоду-немовляти-дитини», яка формується за допомогою медичних знань і технологій. Цей підхід уможливує розгляд проблеми не лише з позиції загальноприйнятих моральних принципів, але й через унікальний життєвий, втілений досвід вагітної жінки, розширюючи при цьому розуміння цього досвіду з урахуванням обох перспектив – і тієї, що належить матері, і тієї, що конструюється і впевній мірі прогнозується для майбутньої дитини у процесі її розвитку.

Свенаюз також звертається до проблеми трансплантації органів, розглядаючи її через призму феноменологічного підходу до біоетики. Автор підкреслює, що феноменологічне дослідження цього процесу має справу з фундаментальними питаннями щодо наших стосунків із власним тілом, а також щодо тих зв'язків, що ми конструюємо з іншими людьми, з якими ми разом інтерсуб'єктивно поділяємо буття-у-світі як втілені істоти. Особливо цікавою нам видається подане Свенаюзом тлумачення трансплантації органів як способу «пережити власну смерть» у сенсі посмертного (для нас) продовження функціонування власних органів у тілі іншої людини. На наш погляд, розгляд трансплантації органів як шляху, що дозволяє «пережити власну смерть», розширює наше розуміння інтерсуб'єктивності та ілюструє здатність людської спільноти до збереження внутрішнього зв'язку навіть у найрадикальніших умовах втрати.

У заключній частині своєї монографії Свенаюз висловлює критичне ставлення до технологізації науки, ґрунтуючи свої погляди на філософії М. Гайдегера, за яким технології не лише створюють нові можливості для нашої діяльності та існування, але й дещо спотворюють наш спосіб бачення світу. Вони спонукають нас сприймати навколишнє не як сукупність самодостатніх явищ, а як ресурси, що служать способами задоволення наших потреб.

Хоча філософія технології Гайдегера здебільшого зосереджена на загальних небезпеках та недоліках новітніх технологій і приділяє менше уваги конкретно медичним технологіям, Свенаюз все ж знаходить в цих міркуваннях можливості для ґрунтовнішого осмислення і біомедичної етики. Він відзначає, що, поєднуючи медичні знання з технологіями, сучасна медична наука призводить до знецінення людського досвіду, зокрема страждань пацієнтів. На його думку, медична практика, що базується на таких технологіях, дедалі більше схиляється до об'єктивуючого та інструменталізуючого аналізу, що замінює контекстуальне розуміння болю та страждання пацієнта, зводячи ці явища до суто фізичних, біологічних процесів.

Вартим уваги є також феноменологічне дослідження Свенаюзом проблеми евтаназії [6]. Важливою складовою для такого аналізу проблеми вибору смерті є нарративність людського життя: «Історія завжди має початок та кінець; це частина того, що робить його історією з певним сюжетом» [6, с. 339], тож, продовжуючи цю аналогію між початком як народженням та кінцем смертю, Свенаюз підкреслює, що жалюгідний кінець може змінити сенс усієї життєвої історії. Сучасний феноменолог підсумовує свої міркування, стверджуючи, що медицина та етика кінця життя могли б скористатися феноменологічною теорією страждання в наступний спосіб. По-перше, феноменологія дозволяє

визнати та вдосконалити розуміння різноманітності досвіду страждання, яке не зводиться суто до фізичних процесів. По-друге, важливо зрозуміти, як різні рівні досвіду можуть бути важливими та взаємопов'язаними для пом'якшення або навіть припинення страждань. І, по-третє, краще осмислити, що означає для помираючої людини досягти цілісності і повноти, завершити своє життя так, як вона хоче, будучи тією людиною, якою вона бачить себе в своїх власних очах та в очах інших.

На наш погляд, нарративність, до якої апелює Свенаюз, тісно взаємопов'язана з іншим терміном, важливим для феноменологічного розуміння проблем початку та кінця життя, а саме – з темпоральністю. Для кращого розуміння звернімося до інших сучасних досліджень у сфері феноменологічної біоетики.

Зокрема Т. Абрамс та Дж. Сетчелл [1] також у своїх міркуваннях звертаються до концепції смерті у філософії Гайдегера, розглядаючи його працю «Буття і час» як центральний текст у феноменології смерті. Вони не лише акцентують увагу на фундаментальних розмежуваннях, які вводить Гайдегер між такими модальностями, як загибель, смерть та вмирання, а й підкреслюють специфічну темпоральність, що лежить в основі його філософії смерті. Абрамс та Сетчелл в цьому контексті зазначають: «ось-буття завжди є буттям-до-смерті» [1, с. 680], вказуючи на те, що Dasein, або ось-буття, по суті існує в постійному русі до своєї кінцевої, останньої межі. Таке розуміння смерті не обмежується лише розумінням завершення можливості бути, а збагачує усвідомлення смерті в контексті цілісної темпоральної структури, складовою турботи та кинutoї проєкції, що формує наше орієнтування в світі. Відтак смерть постає як те, що спрямовує нас на автентичне усвідомлення власної скінченності й особистої відповідальності за власне буття, що розгортається в часі.

С. Біндемман також вказує на важливість темпоральності у феноменології смерті, пишучи: «Наша ситуативність, що існує внаслідок того, що ми були вкорінені в минуле та поміщені в сьогодні, що дивиться в майбутнє, стає центром нашого буття. Ми відкриваємо це відчуття зв'язку, коли стикаємось з необхідністю власної смерті...» [3, с. 886]. Тож можна зауважити, що в цьому сенсі смерть проявляє себе не просто як завершення життєвого шляху, а й є усвідомленим нагадуванням про наш зв'язок з минулим та майбутнім, що надає осмисленості нашому буттю в теперішньому часі.

Натомість К. Аго [2] звертається до екзистенціалістського підходу, зокрема інтерпретації Ж.-П. Сартра, щоб пояснити значущість та глибину гайдегерівської філософії смерті. Аго підкреслює, що Гайдегер робить принципову відмінність між поверхневим усвідомленням того, що «всі помруть» – загальновідомої і абстрактною ідеєю, і глибоко особистим, моторошним та подекуди тривожним усвідомленням факту: «я помру». Саме це індивідуальне розуміння власної смертності в такому тлумаченні здатне прокласти шлях до автентичності, наділивши ось-буття (Dasein) цілковитою увагою до постійно присутньої можливості безпосередньо власної смерті.

Досить радикальну перспективу щодо кореляції автентичності та усвідомлення власної смерті пропонує Дж. А. Гозетті-Ференсеї. Вона зазначає: «Я можу пожертвувати собою, щоб врятувати когось, але все одно не можу померти його чи її смертю, так само як і він або вона не можуть померти моєю» [4, с. 17]. Гозетті-Ференсеї висловлює переконання в тому, що смерть радше індивідуалізує ось-буття (Dasein) навіть сильніше, ніж саме життя, оскільки в той час, як ми можемо поділяти чужі думки, брати участь у ритуалах інших, слідувати тим же життєвим виборам, осмислювати вже висловлені кимось думки чи переживати почуття, які переживались вже іншими, смерть залишається при цьому всьому виключно особистісним досвідом. Як наголошує дослідниця, ця остання межа існування є абсолютною, невід'ємною власністю кожного, що в підсумку можна вважати найсильнішим чинником індивідуалізації, адже в ній зосереджені всі можливості нашої скінченності та часовості. Тож смерть можна визначити, виходячи із зазначених міркувань, як остаточне майбутнє, що робить мене унікальним у межах власного буття.

Отже, наразі ми можемо зробити висновок про те, що медичні технології істотно змінюють не лише спосіб, яким людські істоти приходять у світ і залишають його, але й самі засади розуміння життя і смерті. Вони радикально трансформували процеси народження і смерті, що ставить перед суспільством нові біоетичні виклики. Ці зміни вимагають такого аналізу, який би поєднував біомедичні досягнення та технології з глибоким розумінням людського досвіду, яке може надати сучасний феноменологічний підхід до біоетики, в межах якого осмислюються проблеми біомедичної етики з урахуванням таких ключових аспектів буття-у-світі, як життєвий досвід, тілесність, інтерсуб'єктивність, нарративність, темпоральність та автентичність.

Література:

1. Abrams T., & Setchell, J. Living with death in rehabilitation: a phenomenological account. *Human Studies*. 2018. 41. P. 677-695.
2. Aho K. A. (2016). Heidegger, ontological death, and the healing professions. *Medicine, Health Care and Philosophy*. 2016. 19. P. 55-63.
3. Bindeman S. Death, consciousness, and phenomenology. *JCER*. 2016. 7(11). P. 882-899.
4. Gosetti-Ferencei, J. A. Death and Authenticity: Reflections on Heidegger, Rilke, Blanchot. *Existenz*. 2014. 9(1). P. 53-62.
5. Svenaeus, F. *Phenomenological bioethics: Medical technologies, human suffering, and the meaning of being alive*. London: Routledge, 2017. 176 p.
6. Svenaeus Fredrik. "To die well: the phenomenology of suffering and end of life ethics." *Medicine, Health Care and Philosophy*. 23.3 (2020). P. 335-342.

Отримана 03.10.2024

Прорецензована: 15.10.2024

Прийнята до друку: 07.11.2024

Електронна адреса: ksenia2.beldy@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-27-40-47

Бельдій Оксана. Переосмислення ключових концептів контрактаризму у праці «Фронтири справедливості» Марти Нусбаум. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал. Острог: Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 40–47.*

УДК 123.14+17.023.1(73)

Оксана Бельдій

ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ КЛЮЧОВИХ КОНЦЕПТІВ КОНТРАКТАРИЗМУ У ПРАЦІ «ФРОНТИРИ СПРАВЕДЛИВОСТІ» МАРТИ НУСБАУМ

У статті демонструється спроба американської філософині актуалізувати проблему справедливості для людей з інвалідністю, одушевлених істот відмінних від людини та у сфері міжнародних відносин, шляхом реінтерпретації центральних понять контрактаризму «взаємна вигода», «рівність», «справедливість», «незалежність», «взаємність» в світлі концепції «підхід спроможностей» за працею «Фронтири справедливості».

Особливо важливими вважаємо ідею тлумачення людини як «політичної і соціальної тварини», яку Нусбаум запозичує в Арістотеля і робить її центральною в межах «підходу спроможностей», та ідею ментальної/тілесної «вразливості» (vulnerability) людини у різні періоди життя. Базуючись на цих двох тезисах, філософиня пропонує переглянути питання щодо того, як ми інтерпретуємо сторони суспільної угоди, а саме їхню рівність, незалежність, свободу, раціональність.

У статті особлива увага приділяється аналізу Мартою Нусбаум моральних почуттів та емоцій людей, їхній потенціал в суспільно-політичному контексті. Показово, що у переліку фундаментальних спроможностей, здійснення яких має забезпечуватися в ліберально-демократичних суспільствах, центральне місце займають здатності відчувати, переживати, розуміти, мислити, любити, застосовувати практичний розум, радіти, бути в гармонії з навколишнім світом і світом природи зокрема. Перелік цих спроможностей вказує на те, яким має бачитися дійсно людське буття у цьому світі. Але, оскільки ми не народжуємося зі здатностями втілювати ці спроможності, головна роль у їхньому вихованні і культивуванні відводиться освіті в широкому сенсі слова. В процесі навчання/виховання людям необхідно опанувати основи критичного мислення, емпатії, художнього смаку – всі ці речі мають бути згармонізовані, на глибоке переконання Марти Нусбаум. Філософія ж, своєю чергою, має забезпечити саму можливість переосмислення світоглядних настанов того чи іншого суспільства, її, відповідно можливість їхнього коригування.

Ключові слова: контрактаризм, суспільна угода, взаємна вигода, підхід спроможностей, справедливість, взаємність, рівність, вразливість, освіта, виховання, емпатія, моральні почуття, милосердя.

Oksana Beldii

REINTERPRETATION OF THE KEY CONCEPTS OF CONTRACTARIANISM IN MARTHA NUSSBAUM'S WORK «FRONTIERS OF JUSTICE»

The article demonstrates the American philosopher's attempt to actualize the problem of justice for people with disabilities, non-human animal and in the field of international relations, by reinterpreting the central concepts of contractarianism «mutual advantage», «equality», «justice», «independence», «reciprocity» in the light of the concept of «capability approach» according to the work of «Frontiers of Justice».

We consider especially important the idea of interpreting a person as a «political and social animal», which Nussbaum borrows from Aristotle and makes it central within the limits of the «capabilities approach», and the idea of a person's mental/physical «vulnerability» in different periods of life. Based on these two theses, the philosopher suggests reconsidering the question of how we interpret the parties to the social contract, namely their equality, independence, freedom, rationality.

The article pays special attention to Martha Nussbaum's analysis of people's moral feelings and emotions, their potential in the socio-political context. It is significant that in the list of fundamental abilities, the realization of which should be ensured in liberal democratic societies, the central place is occupied by the ability to feel, experience, understand, think, love, apply practical reason, rejoice, and be in harmony with the surrounding world and the natural world in particular. The list of these capacities indicates what a truly human existence in this world should look like. But, since we are not born with the ability to embody these abilities, the main role in their upbringing and cultivation is given to education in the broadest sense of the word. In the process of education/upbringing, people need to master the basics of critical thinking, empathy, artistic taste – all these things must be harmonized, according to Martha Nussbaum's deep conviction. Philosophy, in its turn, should provide the very possibility of rethinking the worldview guidelines of one or another society, and, accordingly, the possibility of their adjustment.

Keywords: contractarianism, mutual advantage, social contract, capabilities approach, justice, reciprocity, equality, vulnerability, education, upbringing, empathy, moral feelings, compassion.

Постановка проблеми та актуальність. В суспільних умовах нетрадиційного типу (де звичаї, релігія не відіграють головної суспільно-регулятивної ролі), пошуки підходів, принципів для вирішення складних морально-етичних питань покладається, зокрема на групу дисциплін філософського циклу. Теоретичні напрацювання останніх, публічно обговорені, покликані впливати на суспільну думку, відтак, на процес законотворення та на освітню сферу, де на всіх рівнях відбуватиметься ознайомлення здобувачів освіти з основними підходами до тлумачення морально-етичних питань та можливих шляхів їхнього вирішення. Важливо, щоб на всіх етапах «проговорення» в публічному та освітньому просторі тої чи іншої морально-етичної проблеми, існувала можливість зворотного зв'язку. Адже реакція «реципієнтів» на конкретні морально-етичні ідеї, концепти тісно пов'язана з існуючими в суспільстві практиками [7]. Варто згадати й центральну ідею відомого німецького соціального філософа Ульріха Бека про те, що нині наше суспільство можна охарактеризувати як «суспільство ризику», де між громадянами розподіляються «небезпеки й зумовлені ними ризики, а не блага, як в індустріальному суспільстві» [9, с. 53]. Нагадаємо, що поняття «взаємної вигоди» (mutual advantage) як консолідуючого чинника різних теорій суспільного договору передбачає зокрема й перерозподіл благ. Але як в минулому, так і дотепер постає питання справедливості цієї дистрибуції благ, а, понад те, виникають труднощі з однозначною інтерпретацією того, хто ж є, чи може бути «сторонами суспільного договору»; як розуміти такі ключові категорії як справедливість, рівність, незалежність. В цьому контексті вкрай актуальною видається книга Марти Нусбаум «Фронтири справедливості: інвалідність, національність, видова приналежність» (2006) [4], де авторка прагне акцентувати увагу на проблемі справедливості стосовно людей з інвалідністю, одушевлених істот відмінних від людини (ОІВЛ)¹ та у сфері міжнародних відносин.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Доробок Марти Нусбаум, який налічує понад двадцять праць, присвячених античній філософії, політичній філософії, широкому колу етичних проблем, фемінізму, правам тварин, дуже мало досліджений у вітчизняній науці. Дотепер ми не маємо перекладів більшості її книг. Варті уваги наступні аналітичні міркування дослідників стосовно праці «Фронтири справедливості». М. Коррадо бачить підхід спроможностей Нусбаум як певний вид егалітаризму. По-суті це теоретичне обґрунтування права на деякі спроможності [2, р. 24]. У списку десяти фундаментальних спроможностей Коррадо вбачає перелік прав, на зразок прав людини, але більш розширений і повноцінний. Дослідник вважає – для Нусбаум важливо акцентувати, що люди не рівні, але мають бути приведені у стан умовної (rough) рівності; та, що рівність не вичерпується суб'єктивними станами і матеріальними благами, а полягає у спроможності *бути* та *робити різні речі*. Люди різняться у їхніх здатностях перетворювати матеріальні блага на спроможність активно діяти [2, р. 2].

Дж. Чемберс наголошує, що Нусбаум балансує, як і Ролз, між теоретичною необхідністю/обов'язковістю та інтуїтивними моральними судженнями для формування цілісної системи переконань. Подібно до Ролза, Нусбаум також вважає, що плюралістичне ліберальне суспільство вимагає консенсусу між різними групами щодо спільного інтуїтивного розуміння того, що таке справедливість. Перелік основних спроможностей є попереднім та очікує на глобальний діалог, спрямований на досягнення консенсусу. Узгоджений перелік має бути включений до національних конституцій і законів та використовуватися для встановлення певних меж у сфері розвитку, замінивши собою нинішні недосконалі показники. Поняття гідності, на переконання Дж. Чемберс, виступає критерієм для розрізнення важливих та другорядних спроможностей. Але, на жаль, Нусбаум не дає чіткого визначення поняття «гідність». Чемберс припускає, що воно означає рівну цінність, притаманну людям чи живим істотам, і виражає почуття подиву чи святості щодо них. Також виникають питання щодо достатньої доброзичливості (benevolence) людської природи. Це емпіричне твердження потребує більше доказів, враховуючи досить очевидну людську схильність до конфліктів і воєн. Приміром, еволюційний психолог може стверджувати, що чоловіки потребують виходу для своїх схильностей до агресії та конкуренції – спроможностей, які не фігурують у списку Нусбаум [1].

¹ Щодо терміну «Одушевлена Істота Відмінна від Людини» (ОІВЛ), він стосується англійського поняття Нусбаум «nonhuman animal». Ми запозичуємо термін ОІВЛ та цілковито солідаризуємося зі Всеволодом Хомою, який вдається до загального методу тлумачення неперекладностей у філософії і пояснює, що в англійському «animal» зберігається посилання на одушевленість («anima»). «Латинський вихідний термін «anima» вказує, що істота є не просто «твариною», а «одушевленою істотою» [11, с. 69], відтак, відсилка до «одушевленості» істоти зберігається, коли ми номінуємо людей англійською як «animal». Але, якщо потрібно розрізнити людину і тварину, які є одушевленими, то відповідно вживається – «nonhuman animal».

Т. Маллой акцентує, що Нусбаум критикує Дж. Ролза, який «філософськи схвалює» те, що «сильні» держави позиціонують усталеність і остаточність своїх систем, відмовляючись переглядати власні внутрішні позиції, у зв'язку з питаннями щодо прав людини, питаннями навколишнього середовища чи економічними питаннями [4, р.236]. Хоча згідно концепції самої Нусбаум передбачається наявність певної міжнародної сфери, для якої більш прийнятним повинен бути контрактаризм кантіанського типу, який є нормативним і етичним, на протигагу гоббсівському/реалістичному підходу, який розглядає міжнародні відносини як такі, що позбавлені обов'язкових моральних вимог між державами. Для Маллой немає достатніх підстав вважати підхід Нусбаум пріоритетним у порівнянні з іншими теоріями суспільної угоди [3]. Як конкретно теорія «підходу спроможностей» «працює» в юриспруденції, в контексті реальних і проблемних випадків, де фігурують люди з інвалідністю, – досліджували Сільверст і Штайн [6]. Серед вітчизняних науковців, що аналізували концепцію Нусбаум, варто відзначити Вс. Хому [10, 11].

Мета статті. Продемонструвати важливість реінтерпретації понять «свобода», «рівність», «справедливість», «гідність», «вразливість», а також усвідомлення та осмислення емоційних, почуттєвих якостей людини як умову підтримання стабільності ліберально-демократичних форм суспільств, опираючись на «підхід спроможностей» Марти Нусбаум.

Виклад основного матеріалу.

На початку своєї книги «Фронтири справедливості» Нусбаум дає розлогий філософсько-історичний виклад центральних ідей теорії суспільної угоди. Для авторки важливо показати історію трансформації окремих понять та проблем пов'язаних з рівністю, справедливістю, незалежністю, взаємною вигодою, співчуттям, взаємністю/взаємодією (reciprocity) в межах розвитку контрактаризму, щоб згодом нюансувати тлумачення цих понять у світлі власного підходу спроможностей.

Вважаємо за доцільне навести перелік фундаментальних спроможностей за Нусбаум [4, с. 76-78] якомога ближче до тексту оригіналу.

1. Життя. Здатність прожити людське життя нормальної тривалості; не померати передчасно.
2. Здоров'я тіла. Здатність бути здоровим, репродуктивно здоровим; мати змогу повноцінно харчуватися; мати достойне житло.
3. Тілесна недоторканність. Здатність вільно переміщатися з місця на місце; бути захищеним від насильницького нападу, включно з сексуальним нападом та домашнім насильством; мати можливість для сексуального задоволення і вибору в питаннях репродукції.
4. Відчуття. Уява. Думки. Мати здатність використовувати органи чуття, уявляти, мислити, розмірковувати – і робити все це у «дійсно людський» спосіб, сформований та культивований адекватною освітою/вихованням, включно, але не обмежуючись, грамотою, базовою математикою, науковою підготовкою. Мати спроможність вдаватися до уяви та думки в переживання подій та творів мистецтва. Бути здатним користуватися власним розумом у способи, які гарантуються свободою вираження, нехай це буде політична сфера чи простір художнього слова; свободою релігійних практик. Здатність приємного досвідчування та уникнення «недоброго» (nonbeneficial) болю.
5. Емоції. Мати змогу контактувати з речами і людьми поза нами, на яких нам залежить; любити тих, хто любить і турбується про нас, сумувати через їхню відсутність; загалом мати спроможність любити і сумувати, переживати тугу, вдячність, справедливий гнів. Щоб страх і тривога не шкодили емоціональному розвитку. (Підтримка цих спроможностей означає підтримку тих форм об'єднання людей, що, як варто показати, мають вирішальне значення для їхнього розвитку).
6. Практичний розум. Мати спроможність сформувати для себе уявлення про благо, шляхом критичного мислення та планування власного життя. (Це в свою чергу передбачає захист свободи совісті та релігійного світогляду).
7. Приналежність. А. Мати спроможність жити з і *серед* інших людей, пізнавати та проявляти турботу про інших людей; бути залученими у різні форми соціальної взаємодії; мати можливість уявити/виобразити ситуацію іншої людини. (Захист цієї спроможності означає захист інституцій, котрі встановлюють та підтримують ці форми приналежності; також це означає підтримку свободи зібрань та політичних промов). В. Мати соціальні підстави для самоповаги та неприпинення; мати можливість, щоб до людини ставилися як до гідної істоти, чия цінність є рівною цінності інших. Це передбачає положення про недискримінацію за ознаками раси, статі, сексуальної орієнтації, етнічної приналежності, каст, релігії, національного походження.

8. Інші Види. Мати змогу піклуватися та жити у взаємозв'язках з тваринами, рослинами, світом природи загалом.

9. Гра. Мати змогу сміятися, грати, насолоджуватися відновлювальними активностями.

10. Контроль над власним оточуючим середовищем. А. Політичний аспект. Мати змогу ефективно брати участь у політичних обраннях, які керують життям людей; мати право на участь у політичних активностях, захист права на свободу слова та зібрання. В. Матеріальний аспект. Мати змогу володіти власністю (землею, рухомим та нерухомим майном) та володіти майновими правами нарівні з іншими. Мати право шукати роботу нарівні з іншими; мати свободу від необгрунтованого обшуку та арешту. У професійній сфері мати змогу працювати без приниження людської гідності, мати можливість застосовувати практичний розум та мати стосунки взаємоповаги з іншими працівниками.

Філософія наголошує, що всі теорії суспільної угоди бачать взаємну вигоду головною рушійною силою для об'єднання людей та вироблення ними політичних принципів. При цьому благо розуміється у такий спосіб, що аналітично відділяє його від обмежень справедливості та взаємності, які визнають сторони угоди. Нусбаум каже, що навіть «громадяни Гарно-Впорядкованого Суспільства» (Well-Ordered Society) Ролза [4, р. 89], яким властиве почуття справедливості, не вбачають її як іманентну частину в прагненні кожної людини до особистого блага та в засобах, що це устремління гарантують. Перелік первинних благ передовсім розуміється як перелік засобів для втілення персональних проєктів. Якими б неоднорідними не були ці блага, Ролз все одно систематизує основні соціальні позиції на базисі прибутку та статків.

У підході спроможностей заперечується тезис про те, що принципи справедливості покликані гарантувати взаємну вигоду. Нусбаум акцентує, що справедливість має бути власне самоціллю людського прагнення. Навіть, якщо в окремих випадках справедливість є сумісною зі взаємною вигодою, принципи справедливості не слід висновувати, базуючись на концепції взаємної вигоди [4, р. 89]. Адже, задля забезпечення можливості реалізації справедливості стосовно націй, що розвиваються, та осіб із серйозними порушеннями (ментальними/фізичними), доведеться витратити значні кошти. Відповідно останнє виглядає як несправедливе у контексті загальної вигоди, що розуміється у вузькому, суто економічному ключі [4, р. 90]. Для Марти Нусбаум неприпустимо розуміти справедливість як результат суспільного договору задля взаємної вигоди, навіть, якщо він організований за моральними принципами. Також не варто тлумачити взаємність суто як річ можливу лише між приблизно рівними, що здатні запропонувати один одному взаємні вигоди.

В межах контрактаризму Нусбаум турбує питання, «ким» та «для кого» укладається суспільний договір. Адже визначення сторін договору детермінує їхнє місце у соціально-політичній організації. Від розуміння того, «хто» і «на яких підставах» є стороною суспільного договору (party to the contract), залежатиме питання представництва інтересів членів суспільства, що мають серйозні тимчасові чи постійні відхилення ментального чи фізичного характеру, ОІВЛ, націй, які розвиваються в контексті міжнародної політики. По суті Нусбаум пропонує переглянути бачення ситуації початкового вибору.

Центральною темою книги «Фронтири справедливості» є здійснення принципів справедливості на глобальному рівні, для всіх, хто гідний неї, але перебуває нині у несправедливому положенні, зокрема – це люди з серйозними ментальними чи фізичними порушеннями, нації, що розвиваються, одушевлені істоти, крім людини. Теорії суспільного договору, на переконання філософині, зробили вагомий внесок для вирішення проблем дискримінації та ексклюзивності (класової, економічної, расової, гендерної). Хоча це був досить складний шлях з огляду на «витоківі» для суспільного договору принципи рівності (особливо стосовно влади), незалежності, свободи та загалом на мету договору як взаємну вигоду.

В контексті підходу спроможностей Нусбаум демонструє існуючу неспівмірність (asymmetries) не лише в розподілі влади, спроможностей, але й на рівні раціональності як такої (у випадку серйозних ментальних порушень). Розвиваючи концепцію людини як «соціальної тварини» (social animal), чия гідність цілковито не розвивається з ідеалізованої раціональності, на переконання Нусбаум, можна розробити адекватну концепцію повноправного і рівноправного громадянства для людей з ментальними порушеннями [4, р. 92].

Теоріями суспільного договору передбачається, що справедливість набуває сенсу лише в умовах, коли люди стають зацікавлені в тому, аби вийти з «природного стану» та укласти договір, задля взаємної вигоди. Ідеї «помірного дефіциту» (moderate scarcity) та «умовної рівності» (rough equality)

впливають з цієї витокової для контрактаризму передумови. Напротивагу цим поглядам підхід спроможностей своїми коренями сягає Арістотелівської (а згодом і Марксистської) ідеї, згідно з якою, людське буття бачиться як буття соціальне та буття політичне, здійснення якого відбувається у зв'язках з іншими [4, р. 85].

Поза тим, підхід спроможностей, як один із видів політичного лібералізму, уникає того, щоб покладатися на деяку «глибоку метафізику людської природи». Підхід спроможностей послуговується політичною концепцією людини, коли виповнення людського буття бачиться природно як практики у політичних відносинах, серцевиною яких є відносини, що характеризуються чеснотою справедливості. За Арістотелем, людське буття не може процвітати поза межами політичних відносин, а благо людського буття є соціальним і політичним водночас [4, р. 86].

Нусбаум акцентує, що справедливість набуває сенсу лише у випадку, коли люди хочуть жити разом. Передбачається, що це співжиття буде провадитись у відповідності зі справедливістю. Щоби таке уявлення постало, не обов'язково людям перебувати у рівних умовах, чи в ситуації помірному дефіциту. Також досягати справедливості складно або неактуально в ситуаціях відчаю чи, навпаки, в умовах загального достатку (Золота Доба) [4, р.86]. Але, навіть з огляду на останнє твердження, питання справедливості все одно опиняється у центрі уваги, оскільки існує проблема у перерозподілі спільних благ (їжі, нерухомості, чи, приміром, політичних прав); існує різниця нерівномірність у розподілі влади (як приміром, між людиною та іншими тваринами).

«Підхід спроможностей» не вдається до ідеї Г'юма щодо умов справедливості й відповідно не припускає, що сторони суспільного договору є «вільними, рівними та незалежними». Марта Нусбаум вважає, що політична концепція людини є не такою ідеалізованою, як її бачить контрактаризм, та більш наближена до реального життя. Відтак – покликана сприяти вирішенню трьох проблем, про які йшлося Ролзу. Американська філософія дуже добре обізнана з античною традицією, добре знає греку й латину та навіть переклала один з трактатів Арістотеля «Про душу» [10, с. 130]. У праці «Фронтири справедливості» Нусбаум показує важливість ідей Арістотеля стосовно тлумачення людського буття як «політичної тварини» (political animal) [8]. Ця форма буття має не лише моральні та політичні виміри, але й має ще «тіло тварини» (animal body). Та людська гідність (human dignity) того, хто має тіло тварини, радше не протистоїть цій тваринній природі, а є закладеною в її [тваринної природи] мінливий, плинний спосіб (temporal trajectory) існування в цьому світі [4, р. 87].

Починаючи від народження люди потребують чимало уваги та турботи. На думку Нусбаум, модель суспільного договору розглядає ці потреби як «нормальні». Але у дорослих здорових людей можуть виникнути інші потреби, що з'являються через нещасні випадки, хвороби, через це людина може потрапити у ситуацію неспівмірної залежності (asymmetrical dependency) на короткий чи більш тривалий час. Також, якщо людина доживе до поважного віку, вона знову потребуватиме неабиякої турботи, адже можуть виникати фізичні та ментальні розлади. Крім цього, багато людських істот мають певні відхилення фізичні (сліпота, глухота, параліч) чи сильні когнітивні порушення, що прирікає їх на жалюгідне життя (таке, яким не має бути повноцінне людське існування). Одним з дивідендів (те, що потребує розподілу) значного контролю нашого виду над навколишнім середовищем є здатність у такий спосіб структурувати навколишнє середовище, щоби люди з порушеннями могли брати участь у соціальному житті.

Концепція людини як «політичної тварини» містить ідею, що співвідноситься з контрактаріанською ідеєю «свободи»: людина розуміється як така, що має глибоку зацікавленість у обранні способу життя та політичних принципів, які ним керуватимуть. Це одна з позицій, де підхід спроможностей постає як частина ліберальної традиції. Поза тим, в межах підходу пропонується концепція свободи, яка тонко, але принципово відрізняється від її тлумачення в традиції контрактаризму: вона наголошує на тваринних (animal) та матеріальних (material) підвалинах (underpinnings) людської свободи, а також розширює коло типів істот, які можуть бути вільними. Розробивши досить неоднорідну та темпорально складну концепцію людини, «підхід спроможностей» не містить жодних аналогів контрактаріанської концепції людини як «рівної» (equal) в силі та здібностях [4, р. 88]. Люди значно різняться у їхніх потребах щодо ресурсів та турботи. Потреби однієї людини можуть значною мірою варіюватися залежно від певного періоду життя. Саме увага до цієї принципової відмінності надає перевагу «підходу спроможностей» порівняно з іншими підходами.

Також людей, як зауважує Нусбаум, складно уявити як «незалежних». У світлі концепції людини як «політичної тварини» бачимо, що інтереси людей пов'язані з інтересами інших протягом усього

життя, а їхні цілі – є спільними цілями. Люди у різні періоди свого життя залежать від інших несиметрично (*asymmetrically*), а деякі залишаються у ситуації «асиметричної залежності» протягом всього свого життя [4, р. 89].

Стосовно моральних почуттів, які лежать в основі політичного суспільства, то Нусбаум наголошує, що вони дуже по-різному розумілися теоретиками суспільного договору. Локк надавав вагомості доброзичливості (*benevolence*). Та, оскільки всі різною мірою все ж покладалися на ідею взаємної вигоди, то підтримання почуття доброзичливості як певної самоцілі, вони вважали недостатнім для забезпечення стабільності політичної системи. Більш повно і розлого, ніж усі представники контрактаризму, розвиває цю ідею Девід Г'юм. [4, р. 90]. Навіть у концепції Ролза, укладання договору асоціюється з прагненням втілення особистих інтересів. Сторонам суспільної угоди Ролза бракує доброзичливості та внутрішнього прагнення справедливості. Ці почуття «забезпечуються» наявністю Завіси Незнання (*the Veil of Ignorance*). А в Гарно-Впорядкованому Суспільстві (*Well-Ordered Society*) громадяни засвоюють моральні моделі поведінки, що вже вибудовані на існуючих в суспільстві принципах.

У «підході спроможностей» почуття доброзичливості вбачається як невід'ємна частка людського ставлення до власного блага. Це можливо завдяки політичній концепції людини, що включає ідею фундаментальної товариствості, а людські цілі вбачаються як ті, що містять спільні цілі. Ідея про цілі є частиною критики ідеї «незалежності» як властивості сторін договору важливої для формування соціальних принципів. На переконання Нусбаум, першорядного значення серед моральних почуттів людини набуває співчуття/милосердя (*compassion*), яке вибудовується на розумінні того, що благо інших є важливою частиною власних цілей кожної окремої особистості [4, р. 91]. Милосердя стосовно тих, хто тимчасово чи постійно перебуває в ситуації залежності через різного типу порушення, відхилення, нестачі, має розглядатися не як необхідне обмеження на шляху втілення власних інтересів, а має переживатися як дещо, притаманне кожному громадянину як частина його власного бачення блага.

Нусбаум переконана, що почуття доброзичливості повсюдно присутнє в житті реальних людей. І проблема в тому, що ми не культивуємо його послідовно і мудро. Останнє може забезпечувати система суспільного виховання. Але доброзичливість може давати невизначені результати. Тому політичні принципи підходу спроможностей ґрунтуються на аргументі абсолютності (безвідносності) людської гідності (*human dignity*). Водночас американська філософ вважає, що культивування співчуття чи милосердя здатне підтримувати та забезпечувати стабільність цих політичних принципів [4, р. 91]. Вищевикладену тезу Нусбаум вважає перевагою свого підходу в порівнянні з концепцією Ролза, в аспекті того, *що* ми можемо вважати добрим/благим (*fine*) в житті людей. Іншими словами це своєрідна альтернатива бачення справедливості як взаємності між рівними та чесності в організації взаємовигідного співробітництва (*cooperation*) в межах соціального договору.

Щодо реалістичності впровадження підходу спроможностей в практику, сама Нусбаум не має впевненості у його повномірній реалізації, але для неї передусім важливо наголосити на прогалинах «класичних теоретиків контрактаризму» стосовно моральних почуттів, культурних відмінностей та ролі освіти. Гоббс, Локк, Кант, Г'юм не вважали, що існують численні можливості для масштабних особистісних змін, чи соціальні зусилля, які б підтримували ці зміни. Кант уважав, що ми можемо частково сподіватися на мир, оскільки це вигідно для всіх, але він не думав, що ми можемо сподіватися на доброзичливість як на таку, що здатна підтримувати основні можливості для життя всіх громадян світу та окремих націй. Нусбаум видається дивним такий стан речей, особливо з огляду на превалюючу тоді християнську культуру, що відстоювала необхідність духовних змін особистості особливо в аспекті доброзичливості/милосердя.

Виключенням є лише постать Руссо, який з-поміж інших теоретиків суспільного договору, значну увагу приділяв податливості (*malleability*) моральних почуттів, а, відтак, можливості їхнього культивування через освіту [4, р. 410]. У творі «*Émile, ou De l'éducation*» («Еміль, або про Виховання») Руссо значну частину тогочасної несправедливості пов'язує з викривленим вихованням почуттєвої культури, а потім пропонує виховання, засноване на співчутті, яке б підтримувало соціальну справедливість. В подальшому цю ідею розвивали Адам Сміт, Джон Стюарт Мілл. Ролз, на переконання Нусбаум, наслідує Руссо в цьому контексті, оскільки вважає, що справедливе суспільство здатне багато що зробити, щоб виховувати почуття, які б підтримували принципи цього суспільства. Тобто емоції вбачаються як деяке розумне ставлення (*intelligent attitudes*), яке соціально формується.

Нусбаум вважає проєкт Ролза настільки ж амбітним як і її власний підхід спроможностей. Де центральне місце відводиться ідеї, згідно з якою соціальна стабільність залежить від здатності суспільства «прищеплювати» (inculcate) «правильні» установки та виховувати почуття людей таким чином, щоб це спричинило значні зміни в існуючих уявленнях про перерозподіл благ. Теорія Ролза, на думку філософині, – це радше ідеальна концепція, а не пропозиція переходу до нової соціальної системи, а будь-які подібні зміни потребують значних зусиль з боку громадян. Нусбаум переконана, що на сьогодні маємо досить переконливі свідчення психологів про те, як багато аспектів нашого емоційного життя є соціально сформованими [4, р. 411]. Відраза, гнів, скорбота, страх – способи вираження цих емоцій стосовно різних об'єктів віддзеркалюють світоглядні настанови та правила певного суспільства. Водночас не слід уважати, що дитина – це «чистий аркуш» (Джон Стюарт Мілл), і суспільство може «прищепити» яку завгодно почуттєву культуру, незважаючи на еволюційні підвалини емоційного життя та індивідуальний розвиток особистості.

Враховуючи всі протиріччя, Нусбаум все ж обстоює позицію, що оточуюча культура має значний вплив на те, які емоції і як саме переживаються людьми. В цьому аспекті вона більшою мірою на боці Руссо. Нусбаум переконана, що наше сучасне виховання недостатньо сприяє навичкам усвідомленню становища інших людей, наша здатність виображувати слабкі, щоб уявити переживання та проблеми інших. Люди часто несвідомі можливостей навіть своєї вразливості (vulnerability) (в дитинстві, в поважному віці, через тимчасову чи постійну інвалідність, фізичну чи ментальну). Так відбувається, коли під час виховання «прищеплюються» ідеали «особливої привілейованості», «невразливості», «самодостатності» [4, р. 412]. Зокрема ці ідеї популяризувалися в різний спосіб в масовій культурі Сполучених Штатів [4, р. 413]. Та, попри це, Нусбаум відзначає, що, приміром, ідеї расизму чи ненависницькі погляди стосовно жінок поступово і успішно були викорінені в публічній культурі шляхом раннього виховання дітей, через увагу до мовної та зображувальної культури.

Висновки.

Підсумовуючи, варто відзначити цінність саме філософського підходу до осмислення проблеми здійснення справедливості для «вразливих» категорій громадян, націй та одушевлених істот. Адже Нусбаум переконливо доводить – основна перешкода, яка існує на шляху до здійснення справедливості, це наше досить упереджене бачення того, ким є люди як окремі особистості і як громадяни. Саме філософська точка зору покликана «відчинити вікно можливостей» для нашої здатності уявляти. Ми як особистості і громадяни повинні мати відвагу уявити (imaginative courage) [4, р. 415] самих себе, стан речей довкола, подивитися збоку на «пояснювальні схеми» щодо сутності особистості, суспільно-політичного устрою і переосмислити все це. Лише у такий спосіб можливо розширювати фронтири для здійснення справедливості у якомога глобальніших вимірах.

Важливою нам видається спроба Нусбаум подивитися на ключові поняття контрактаризму, «свободу», «рівність», «незалежність», під іншим кутом, адже всі люди як члени соціуму у різний спосіб пов'язані між собою; частково ми жертвуємо своїми свободами; в певні періоди свого життя ми надто вразливі і потребуємо особливого догляду; з нами можуть траплятися різні ситуації, коли необхідною буде допомога оточуючих людей. Ця ревізія, спонукає нас до емпатії, необхідної для підтримання «здорової» атмосфери у суспільстві. Особливо зважаючи на українське сьогодні.

Нусбаум прагне більш реалістичного підходу, на протизагу теоретикам контрактаризму з їхніми «ідеалізованими індивідами», що укладають суспільний договір. Вона намагається врахувати вразливість людського тіла, здатності завжди мислити раціонально, почуттєві здібності людини. Але її «реалістичність» у цих аспектах все ж зрівноважується «ідеалістичністю» щодо уявлень про гідне, повноцінне людське буття та необхідність забезпечення справедливого ставлення до людей з фізичними/ментальними обмеженнями, націй, що розвиваються, інших одушевлених істот. Справедливе суспільство повинне гарантувати необхідний перелік спроможностей для громадян. Але, передусім, свідомі, відповідальні громадяни мають утворювати інститути такого справедливого суспільства. Видається, що ми зіштовхуємося з певним фатальним колом, де неможливо однозначно визначити витокову передумову здійснення справедливості.

Хоча філософиня наголошує, що підхід спроможностей не передбачає існування деякої визначеної «глибокої метафізичної природи» людини та базується на політичній концепції особистості (людина як «політична тварина», що взаємодіє з іншими у суспільстві), все ж пункти її концепції свідчать про наявність певного онтологічного ідеалу дійсно людського способу буття і деяких стійких «внутрішніх інтуїцій» стосовно уявлення про належне/благі та неприпустиме/зле.

Попри всі теоретичні та практичні проблеми підходу спроможностей, особливо труднощі з процесом його імплементації, логіка розмірковувань Марти Нусбаум дає нам філософську основу для ревізії світоглядних настанов нашого суспільства. А її бачення стосовно спроможностей дійсно гідного людського способу буття вважаємо, варто розглядати як взірцевий і вартий наслідування та культивування.

Література:

1. Chambers, Jean. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* by Martha Nussbaum. 2007. https://philosophynow.org/issues/60/Frontiers_of_Justice_Disability_Nationality_Species_Membership_by_Martha_Nussbaum
2. Corrado, Michael. *Review of Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership, by Martha Craven Nussbaum*. 2008. https://www.researchgate.net/publication/228183427_Disability_and_Nationality_Martha_Nussbaum_on_Justice
3. Malloy, Tove H. *Review of Nussbaum, Martha C., Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. H-Human-Rights, H-Net Reviews. January, 2008. <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=14074>
4. Martha C. Nussbaum. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006. xiii + 415 pp.
5. Miller, David. «Justice», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition)*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.) <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/justice/>
6. Silverst, Anita & Stein, Michael Ashley. *Disability and the Social Contract*. 2007. https://www.researchgate.net/publication/228296987_Disability_and_the_Social_Contract
7. Бельдій О. Справедливість: соціально-філософський контекст. *Категорії*. За результатами Всеукр. круглого столу «Читання пам'яті Івана Бойченка – 2023. Людина. Історія. Справедливість» (20 жовт. 2023 р.): [Збірник наукових матеріалів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – Київ: Знання України, 2024. – 116 [1] с. С. 30-32.
8. Кебуладзе, В.І. *Природа людини: свобода і відповідальність*. 2019. <https://kmbs.ua/ua/article/human-nature>
9. Тарасова О.А., Черноус Л.С. У. Бек і Е. Гідденс про суспільство ризику. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики*, 2019, Вип. 83. С.53-58.
10. Хома, Вє. Історія філософії і практична філософія в новій книзі Марти Нусбаум. Nussbaum, M. (2019). *The Cosmopolitan Tradition: A Noble But Flawed Ideal*. Cambridge, MA.: Harvard University Press. *Sententiae*, 40(3), (2021). С. 129–133. <https://doi.org/10.31649/sent40.03.129>
11. Хома, Вє. На шляху до експансивного політичного лібералізму: підхід спроможностей Марти Нусбаум як реінтерпретація ідей раннього Джона Ролза. *Філософська думка*, 1 (2022), С. 68–83. <https://doi.org/10.15407/fd2022.01.068>

Отримана 03.10.2024

Прорецензована: 15.10.2024

Прийнята до друку: 07.11.2024

Електронна адреса: terepyshchyi@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-27-48-54

Терепищій Сергій. Демократичні цінності в освітній практиці постіндустріального суспільства: адаптація ідей Дарона Аджемоглу та Джеймса Робінсона. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 48–54.

УДК 1: 37.01:316.32:005

Сергій Терепищій

ДЕМОКРАТИЧНІ ЦІННОСТІ В ОСВІТНІЙ ПРАКТИЦІ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА: АДАПТАЦІЯ ІДЕЙ ДАРОНА АДЖЕМОГЛУ ТА ДЖЕЙМСА РОБІНСОНА

У цій статті досліджується взаємозв'язок між розвитком технічного порядку в постіндустріальному суспільстві та його впливом на демократичні цінності в освітній практиці. Ґрунтуючись на ідеях Деніела Белла про перехід від природного до технічного порядку, ставиться питання: «Захоче чи не захоче людина йти далі?», особливо в контексті освіти та суспільних трансформацій. У світлі війни в Україні актуальним стає аналіз боротьби між демократичними та авторитарними цінностями. Використовуючи концепцію «вузького коридору» Дарона Аджемоглу та Джеймса Робінсона, стаття розглядає моделі державності, де сильні еліти та сильне суспільство взаємно обмежують одне одного, створюючи «Скутого Левіафана» – умови для свободи та демократії. Україна прагне йти саме цим шляхом, протистоячи «Деспотичному Левіафану» авторитарних режимів. Аналізуючи взаємодію між технічним прогресом, філософськими підходами та реаліями сучасного світу, робота спрямована на пошук шляхів зміцнення демократичних цінностей через освітні практики в Україні.

Ключові слова: демократичні цінності, Левіафан, управління, освіта, гібридний менеджмент.

Serhii Terepyshchyi

DEMOCRATIC VALUES IN THE EDUCATIONAL PRACTICE OF POST-INDUSTRIAL SOCIETY: ADAPTING THE IDEAS OF DARON ACEMOGLU AND JAMES A. ROBINSON

This article examines the relationship between the development of the technical order in post-industrial society and its impact on democratic values in educational practice. Based on Daniel Bell's ideas about the transition from the natural to the technical order, the question arises: 'Will man want to go further?' especially in the context of education and social transformations. In the light of the war in Ukraine, the analysis of the struggle between democratic and authoritarian values becomes not just relevant, but urgent. Your role, as academics, educators, policymakers, and students interested in democracy and education, is crucial in this discussion. Using Daron Acemoglu and James Robinson's concept of the 'narrow corridor', the article examines models of statehood where strong elites and a strong society mutually constrain each other, creating a 'Shackled Leviathan' – the conditions for freedom and democracy. Ukraine aspires to follow this path, confronting the 'Despotic Leviathan' of authoritarian regimes. Analyzing the interaction between technical progress, philosophical approaches and the realities of the modern world, the work is aimed at finding ways to strengthen democratic values through educational practices in Ukraine, a task that cannot be delayed.

Keywords: democratic values, Leviathan, management, education, hybrid management.

Вступ. Розвиток технічного порядку в постіндустріальному суспільстві породжує нові виклики та можливості для освіти як ключового інструменту формування демократичних цінностей. У сучасному світі, де технологічний прогрес швидко змінює соціальні структури та способи комунікації, питання про те, як освіта може сприяти зміцненню демократії, стає надзвичайно актуальним. Особливо це стосується країн, які переживають соціальні трансформації та конфлікти. Україна сьогодні знаходиться на перетині боротьби між демократичними та авторитарними цінностями. Війна з Росією та геополітичні виклики змушують переосмислити роль освіти у формуванні громадянського суспільства, здатного взаємодіяти з державними інституціями на рівних засадах. Це відповідає концепції, згідно з якою сильні еліти та сильне суспільство повинні взаємно обмежувати одне одного для створення умов свободи та справедливості.

У цьому контексті важливо дослідити, як освітні практики можуть бути адаптовані для підтримки демократичних цінностей в умовах технічного прогресу та соціальних конфліктів. Філософські підходи, що поєднують феноменологію з сучасними теоріями державності та суспільства, можуть надати глибоке розуміння цих процесів.

Огляд джерельної бази. Едмунд Гусерль у «Картезіанських медитаціях» [4] розвиває феноменологічний метод, який дозволяє дослідити суб'єктивний досвід та свідомість. З одного боку, цей підхід дає можливість глибше зрозуміти, як індивіди сприймають соціальні та політичні зміни. З іншого боку, феноменологія може бути застосована для аналізу освітніх практик, що впливають на формування демократичних цінностей.

Моріс Мерло-Понті у «Первинності сприйняття» [14] підкреслює значення тілесного сприйняття в конструюванні свідомості. Водночас, його ідеї доповнюють феноменологічний підхід Гусерля, розширюючи його на сферу освіти. Це дозволяє розглянути, як освітні практики можуть впливати на формування громадянської свідомості в умовах технічного прогресу.

Мартін Гайдеггер у «Бутті і часі» [11] досліджує питання буття та екзистенції. З одного боку, його екзистенціальна філософія надає інструменти для осмислення індивідуальної свободи. З іншого боку, це може бути використано для аналізу того, як технічний порядок впливає на існування людини в суспільстві.

Дарон Аджемоглу та Джеймс Робінсон у своїй праці «Вузкий коридор. Держави, суспільства і доля свободи» [1] пропонують концепцію «вузького коридору», де баланс між сильною державою та сильним суспільством є ключем до досягнення свободи та демократії. З одного боку, вони стверджують, що сильні еліти при слабкому суспільстві призводять до «Деспотичного Левіафана», як у випадку з авторитарними режимами. З іншого боку, сильне суспільство при слабких елітах створює «Відсутнього Левіафана», що характерно для нестабільних держав. Водночас, тільки взаємодія сильних еліт та сильного суспільства, які обмежують одне одного, формує «Скутого Левіафана» – модель, до якої прагне Україна.

Деніел Белл у «Приході постіндустріального суспільства» [3], доповнюючи цю дискусію, аналізує перехід від індустріального до постіндустріального суспільства та роль технічного прогресу в цьому процесі. Він підкреслює, що технічний порядок може як сприяти розвитку демократичних інститутів, так і створювати нові виклики для свободи. Таким чином, ідеї Белла співвідносяться з концепцією «вузького коридору», оскільки технічний прогрес впливає на баланс між державою та суспільством.

Пауло Фрейре у «Педагогіці пригноблених» [10] додає до цього контексту критичний погляд на освіту як інструмент або пригноблення, або визволення. З одного боку, освіта може бути засобом підтримки авторитарних режимів, з іншого – вона може стати платформою для розвитку критичного мислення та демократичних цінностей. Це перегукується з ідеями Аджемоглу та Робінсона про важливість сильного суспільства у взаємодії з державою.

В. П. Андрущенко та В. Л. Савельєв у «Освітній політиці» [2] аналізують сучасні тенденції в освітній сфері та її вплив на розвиток суспільства. З одного боку, вони підкреслюють важливість державної політики в освіті. З іншого боку, наголошують на ролі громадянського суспільства у формуванні освітніх пріоритетів, що резонує з концепцією балансу між державою та суспільством у «вузькому коридорі».

У своїх попередніх роботах [5][6] ми досліджували поняття стандартизації вищої освіти та сучасні освітні ландшафти. Стандартизація, з одного боку, сприяє підвищенню якості освіти, але з іншого – може обмежувати творчість та критичне мислення. Це ставить питання про те, як знайти баланс між стандартизацією та інноваціями в освіті для підтримки демократичних цінностей. У спільній роботі М. Федоровича та С. Терепищого «Democratic Values in Education» [9] розглядаються виклики інтеграції українських дітей та молоді в польські школи після подій 2022 року. З одного боку, автори вказують на труднощі культурної адаптації. Водночас, вони підкреслюють можливості для взаємозбагачення та впровадження демократичних цінностей через освіту.

А. Олексієнко та С. Терепищій у статті «‘Hope despite all odds’: academic precarity in embattled Ukraine» [16] обговорюють виклики української освіти в умовах конфлікту. З одного боку, вони відзначають проблеми, з якими стикаються академічні інституції. З іншого боку, висвітлюють роль освіти як джерела надії та стійкості, що є критичним для підтримки демократичних цінностей.

Діна Берде у «Schools for Conflict or for Peace in Afghanistan» [8] досліджує роль освіти в умовах конфлікту. З одного боку, її робота показує, як освіта може поглиблювати конфлікти. З іншого боку, вона демонструє, як освітні установи можуть стати платформою для сприяння миру. Це важливо для українського контексту, де освіта також може бути інструментом для зміцнення миру та демократії.

Джоан Кірк у «Certification Counts» [12] обговорює проблему визнання освітніх досягнень переміщених осіб та біженців. З одного боку, невизнання сертифікатів призводить до соціальної

маргіналізації. Водночас, визнання освітніх досягнень може сприяти інтеграції та підтримці демократичних цінностей.

Підсумовуючи, література демонструє складний взаємозв'язок між державою, суспільством та освітою в контексті технічного прогресу та соціальних конфліктів. З одного боку, освіта може бути інструментом підтримки авторитарних режимів. З іншого боку, вона має потенціал стати платформою для розвитку демократичних цінностей та громадянського суспільства. Водночас, філософські та методологічні підходи надають інструменти для аналізу та впровадження ефективних освітніх практик. Таким чином, для України, яка прагне увійти до «вузького коридору» демократії, важливо знайти баланс між технічним прогресом та збереженням демократичних принципів через освіту.

Мета цієї статті полягає у визначенні шляхів зміцнення демократичних принципів через освіту, що є особливо важливим для України на її шляху до побудови вільного та справедливого суспільства.

Виклад основного матеріалу. Деніел Белл слушно ставить питання: «Спочатку людина прагнула підкорити природний порядок; і в цьому вона майже досягла успіху. В останні сто років вона прагнула замінити природний порядок технічним порядком; і в цьому вона також значною мірою пішла вперед. Постіндустріальне суспільство у своїй основі є перебудовою цього технічного пошуку навіть у більш могутній формі. Але тепер питання полягає в тому, захоче чи не захоче людина йти далі» [2, с. 251]. Це питання набуває особливої актуальності в сучасному контексті, де технічний прогрес стає невід'ємною частиною соціального та політичного життя. Белл підкреслює дилему, перед якою стоїть людство: чи готові ми продовжувати шлях технічного розвитку, усвідомлюючи його потенційні наслідки для суспільства та індивіда?

У контексті України, яка переживає складний період соціально-політичних трансформацій та війни, це питання стає ще більш нагальним. Технічний прогрес може стати як каталізатором демократичних змін, так і інструментом посилення авторитарних тенденцій. Війна висвітлила боротьбу між демократичними та авторитарними цінностями, де технології відіграють ключову роль у формуванні громадської думки, інформаційній війні та мобілізації суспільства.

Згідно з концепцією «вузького коридору» Аджемоглу та Робінсона [1], досягнення свободи та демократії можливе лише за умови балансу між сильною державою та сильним суспільством. Сильні еліти без сильного суспільства ведуть до «Деспотичного Левіафана», тоді як сильне суспільство без сильних еліт створює «Відсутнього Левіафана». Україна прагне йти шляхом «Скутого Левіафана», де державні інституції та громадянське суспільство взаємно обмежують та підтримують одне одного.

У цьому контексті освіта виступає як ключовий інструмент формування сильного суспільства. Вона має потенціал для розвитку критичного мислення, громадянської свідомості та демократичних цінностей. Проте, як зазначає Терепищій [5][6], стандартизація освіти може мати двоякий вплив: з одного боку, вона сприяє підвищенню якості освіти, а з іншого – може обмежувати творчість та інноваційність. Тому важливо забезпечити такий освітній підхід, який би поєднував стандартизацію з розвитком індивідуальних здібностей та критичного мислення.

Феноменологічні підходи Гусерля [4] та Мерло-Понті [14] дозволяють глибше зрозуміти суб'єктивний досвід індивіда в умовах технічного прогресу та соціальних змін. Вони підкреслюють значення особистого сприйняття та свідомості у формуванні соціальної реальності. Застосування цих підходів в освіті може сприяти розвитку свідомих та відповідальних громадян, здатних критично оцінювати дійсність та приймати активну участь у суспільному житті.

Пауло Фрейре [10] наголошує на тому, що освіта може бути як засобом пригноблення, так і засобом визволення. У контексті боротьби з авторитарними тенденціями, освіта повинна стати інструментом емансипації, сприяючи формуванню критичної свідомості та активної громадянської позиції. Це особливо важливо в умовах війни, коли інформаційна боротьба та пропаганда можуть впливати на свідомість громадян.

Дослідження Федеровича та Терепищого [9] показують, що освіта відіграє ключову роль у інтеграції українських дітей та молоді в польські школи після 2022 року. Це ілюструє, як освіта може сприяти збереженню національної ідентичності та підтримці демократичних цінностей навіть в умовах вимушеної міграції та культурної адаптації.

Таким чином, питання, поставлене Беллом, про готовність людини продовжувати шлях технічного розвитку, має бути доповнене питанням про те, як цей розвиток впливатиме на суспільство та чи сприятиме він зміцненню демократичних цінностей. Для України, яка прагне увійти до «вузького коридору» демократії, це означає необхідність поєднання технічного прогресу з розвитком освіти,

яка б формувала сильне та свідоме громадянське суспільство. Тільки так можна забезпечити баланс між державою та суспільством, необхідний для побудови вільного та справедливого суспільства.

Більше того, складна взаємодія між технологією, суспільством та індивідуальною свідомістю вимагає глибшого осмислення через призму постмодерної філософії. Пауло Фрейре [10], критикуючи традиційні освітні парадигми, розглядає освіту не просто як передачу знань, але як процес формування свідомості та критичного мислення. У постіндустріальному суспільстві, де технічний порядок домінує, акцент Фрейре на діалозі та свідомому осмисленні стає особливо важливим. Освіта перетворюється на простір опору проти пригноблюючих структур, сприяючи розвитку культури запитування та трансформації.

Одночасно, феноменологічні підходи Моріса Мерло-Понті [14] пропонують глибоке розуміння того, як індивіди взаємодіють зі світом через призму сприйняття. Його твердження про первинність сприйняття кидає виклик об'єктивістським тенденціям технічного раціоналізму. У суспільстві, де технології все більше посередничають наш досвід, повернення до безпосереднього, тілесного сприйняття стає актом протидії деперсоналізуючим тенденціям технічного порядку. Це підкреслює необхідність освіти, яка поважає та розвиває індивідуальний досвід, сприяючи більш цілісному підходу до навчання та буття.

У цьому контексті, війна в Україні постає як прояв розпаду великих метанаративів, характерного для постмодерну. Боротьба між демократичними та авторитарними цінностями стає не просто геополітичним конфліктом, але й зіткненням різних дискурсів та ідентичностей. Відтак, український контекст вимагає освітньої практики, яка готує індивідів до навігації та деконструкції множинних, часто конфліктуючих, дискурсів.

Наші попередні дослідження [9] щодо інтеграції українських дітей та молоді в польські школи після 2022 року висвітлює складність питань ідентичності та належності в транскультурному контексті. Їхні висновки вказують на те, що освіта повинна адаптуватися до плинності культурних та соціальних кордонів, приймаючи різноманітність та сприяючи демократичним цінностям в умовах невизначеності. Це відповідає постмодерному акценту на плюралізмі та відмові від універсальних істин, просуваючи освіту, яка реагує на нюанси індивідуального та колективного досвіду.

Отже, на перетині технологічного розвитку, феноменологічного досвіду та соціально-політичного середовища постає необхідність переосмислення освіти в епоху постмодерну. Недостатньо просто продовжувати шлях технічного прогресу, не досліджуючи його наслідки для людського буття та суспільних структур. Як запитує Белл, чи готове людство йти далі? Це питання стає імперативом до критичного переосмислення не лише напрямку, але й способу нашого розвитку. Освіта, наповнена критичною свідомістю та вкорінена в живому досвіді індивідів, виступає як життєво важливий шлях до формування суспільства, що цінує демократію, плюралізм та людську гідність.

Раніше ми заявили, що метою цієї статті полягає у визначенні шляхів зміцнення демократичних принципів через освіту. Запропонуємо 4 такі шляхи:

По-перше, *впровадження критичного мислення та креативності в освітній процес*. Як підкреслює Тереза Амабіл [7], розвиток креативності є ключовим для інновацій та адаптації в сучасному світі. Освіта, яка стимулює критичне мислення, дозволяє студентам аналізувати інформацію, ставити під сумнів усталені норми та приймати обґрунтовані рішення. Це сприяє формуванню свідомих громадян, здатних протистояти маніпуляціям та підтримувати демократичні цінності в умовах інформаційної війни та пропаганди.

По-друге, *розвиток громадянської освіти та етичних цінностей*. Згідно з ідеями Пауло Фрейре [10], освіта повинна бути процесом емансипації, що сприяє формуванню критичної свідомості та соціальної відповідальності. Включення в навчальні програми тем, пов'язаних з правами людини, демократією, толерантністю та активним громадянством, допомагає студентам усвідомити свою роль у суспільстві та сприяє зміцненню демократичних принципів.

По-третє, *забезпечення балансу між стандартизацією освіти та індивідуальним підходом*. Як ми зазначали [5][6], стандартизація освіти може сприяти підвищенню якості навчання, але водночас обмежувати творчість та інноваційність. Важливо розробити освітні програми, які поєднують чіткі стандарти з можливістю для студентів розвивати власні здібності та таланти. Це допоможе виховати особистостей, здатних до самостійного мислення та активної участі в демократичному суспільстві.

По-четверте, *підтримка інклюзивності та міжкультурного діалогу в освіті*. Дослідження [9] демонструють, що інтеграція дітей з різних культурних та соціальних середовищ сприяє

взаєморозумінню та повазі до різноманітності. В умовах війни та вимушеної міграції це особливо важливо для зміцнення соціальної згуртованості та демократичних цінностей.

Таким чином, реалізація цих 4 шляхів через освітні практики сприятиме формуванню сильного громадянського суспільства, яке разом із сильною державою, за концепцією «вузького коридору» Аджемоглу та Робінсона [1], здатне забезпечити демократичний розвиток та свободу в Україні.

Таблиця 1

**Взаємозв'язок між силою еліт і станом суспільства за Аджемоглу та Робінсоном
(візуалізація Сергія Громенка)**

Критерії	Сильні еліти	Слабкі еліти
Слабке суспільство	Деспотичний Левіафан	Паперовий Левіафан
Сильне суспільство	Скутий Левіафан	Відсутній Левіафан

Таблиця 1 ілюструє взаємозв'язок між силою еліт і станом суспільства, ґрунтуючись на концепції «вузького коридору» Аджемоглу та Робінсона [1]. У слабкому суспільстві сильні еліти формують деспотичну владу (Деспотичний Левіафан), тоді як слабкі еліти створюють ілюзію влади (Паперовий Левіафан). У сильному суспільстві сильні еліти обмежені правовими та соціальними нормами (Скутий Левіафан), а слабкі еліти взагалі не мають впливу (Відсутній Левіафан).

Методологічна матриця з описом різних варіантів влади Левіафана (Деспотичний, Паперовий, Скутий, Відсутній) може бути застосована як інструмент для аналізу взаємодії еліт та суспільства в контексті сучасних соціально-філософських проблем, таких як гібридний менеджмент або розвиток ІТ-освіти. Ця матриця дозволяє розглянути, як різні структури влади і управління можуть впливати на розвиток освітніх, соціальних або управлінських моделей у суспільстві.

Таблиця 2

Управлінські підходи гібридного менеджменту в освітніх організаціях

Критерії	Вплив на освіту/менеджмент	Пояснення
Деспотичний Левіафан	Централізована, авторитарна модель управління	У такій системі освіта або менеджмент контролюються жорсткою централізацією, що обмежує ініціативу та інновації з боку викладачів чи працівників.
Паперовий Левіафан	Ілюзія управління без реальних важелів впливу	Система демонструє структурну наявність правил і керівних документів, але на практиці механізми контролю і підтримки не працюють, що спричиняє хаос або безлад.
Скутий Левіафан	Децентралізована, нормативно регульована система	Управління відбувається за допомогою законів і регламентів, що обмежують свавільність еліт, підтримуючи баланс між свободою і контролем, що може стимулювати розвиток ІТ-освіти або гібридного менеджменту.
Відсутній Левіафан	Повна відсутність контролю та регулювання	У такому випадку система управління фактично не працює, що веде до анархії або абсолютної свободи без відповідальності, що може бути ризикованим для стабільного розвитку освіти або організації.

Деспотичний Левіафан може відображати ситуацію в освітніх установах або організаціях, де контроль над навчальним процесом чи менеджментом здійснюється жорсткими авторитарними методами. Така модель може обмежувати критичне мислення та ініціативу в освіті, але забезпечує стабільність в умовах криз. Паперовий Левіафан у контексті гібридного менеджменту освіти може символізувати ситуації, коли існує лише ілюзія управління. Наприклад, освітні структури мають безліч норм і правил, але вони не реалізуються на практиці, що призводить до низької ефективності та проблем із якістю освіти. Скутий Левіафан є найбільш ефективною моделлю для розвитку сучасних освітніх систем оскільки забезпечує баланс між свободою інновацій та необхідним контролем і регуляцією. Це підходить для гібридного менеджменту, який поєднує гнучкість і дисциплінованість. Відсутній Левіафан може бути небезпечним для управління освітніми процесами або організаціями, оскільки без належного контролю виникає хаос або непродуктивність. У випадку з освітою це може призвести до безладдя у навчальних програмах і втрати стратегічного напрямку.

Загалом, ця методологічна матриця дозволяє глибше зрозуміти різні управлінські підходи не лише в освітній сфері, а й у більшості систем гібридного менеджменту.

Висновки. Застосування методологічної матриці у контексті соціально-філософського аналізу освітніх та управлінських систем дозволило побачити різні варіанти розвитку цих структур залежно від сили еліт та стану суспільства. Поєднання соціальної динаміки та управлінських механізмів формує унікальні моделі, які впливають на ефективність організаційних та освітніх процесів. Деспотичний Левіафан представляє найбільш контрольовану, авторитарну модель управління, яка забезпечує стабільність, але обмежує інновації, особливо в таких сферах, як освіта.

У випадку з Паперовим Левіафаном, існує зовнішня ілюзія ефективного управління, але насправді відсутність дієвих механізмів контролю призводить до дезорганізації та нестабільності. Це може бути проблемою для освітніх установ, де формальні структури не підтримуються належним виконанням, що спричиняє зниження якості освіти. У гібридному менеджменті така ситуація створює ризики для координації між технологіями та людським фактором.

Скутий Левіафан вважається найбільш збалансованим варіантом, оскільки передбачає децентралізоване управління з чіткими правовими нормами. У такій системі можливий розвиток освітніх інновацій, особливо в контексті ІТ-освіти, що сприяє підвищенню критичного мислення та індивідуальної відповідальності. Цей варіант також підходить для сучасних управлінських моделей, що поєднують гнучкість і дисципліну.

Нарешті, відсутність Левіафана є крайнім варіантом, який веде до анархії або повної свободи без відповідальності. Для освітніх систем це може бути небезпечним, оскільки втрата контролю спричиняє хаос у навчальних процесах і управлінських структурах. У гібридному менеджменті такий підхід ускладнює координацію та організацію, створюючи ризики для довгострокової стабільності й розвитку.

Перспективи подальших досліджень можуть зосередитися на детальному аналізі впливу кожної моделі Левіафана на різні освітні та управлінські системи в умовах глобальних викликів, таких як цифрова трансформація та гібридні моделі управління. Особливу увагу можна приділити вивченню того, як баланс між свободою та контролем впливає на розвиток інновацій в освіті, зокрема в ІТ-сфері, а також на адаптацію освітніх систем до умов швидких технологічних змін. Крім того, важливим напрямком є дослідження ефективності нормативно регульованих моделей управління (Скутий Левіафан) у контексті розвитку відповідального громадянства та критичного мислення.

Фінансування. Дослідження фінансоване в рамках проєкту «Демократичні цінності в освітній практиці: виклики внутрішніх та зовнішніх міграцій після 24 лютого 2022 року», що здійснювався за підтримки Міністерства освіти і науки України, державний реєстраційний номер: 0124U001490, період виконання проєкту 2024-2026 рр.

Література:

1. Аджемоглу Д., Робінсон Д. *Вузкий коридор. Держави, суспільства і доля свободи*. Київ: Наш формат, 2022. 520 с.
2. Андрущенко В.П., Савельєв В.Л. *Освітня політика (огляд порядку денного)*. Київ: «МП Леся», 2010. 368 с.
3. Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства. *Сучасна зарубіжна соціальна філософія*. Київ, 1996. С.194-251. Бех Ю.В. *Філософія управління соціальними системами*: монографія. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2012. 623 с.
4. Гусерль Е. *Картезіанські медитації. Вступ до феноменології* / пер. з нім. Андрій Вахтель. Київ: Темпора, 2021. 304 с.
5. Терепищій С. О. Поняття «стандартизація вищої освіти» в сучасному філософсько-освітньому дискурсі. *Гілея (науковий вісник): Збірник наукових праць*. 2008. С. 281-289.
6. Терепищій С. О. *Сучасні освітні ландшафти*. Київ: «Фенікс», 2016. 309 с.
7. Amabile T. *Creativity in Context: Update to the Social Psychology of Creativity*. Boulder, CO: Westview Press, 1996.
8. Burde D. *Schools for Conflict or for Peace in Afghanistan*. New York: Columbia University Press, 2014.
9. Federowicz M., Terepyshchyi S. Democratic Values in Education: A Theoretical Examination of Ukrainian Children and Youth in Polish Schools Post-February 2022. *Studia Warmińskie*, 60, 2023, pp. 45–60. <https://doi.org/10.31648/sw.9562>
10. Freire P. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Herder and Herder, 1970.
11. Heidegger M. *Being and Time*. New York: Harper & Row, 1962.
12. Kirk J. *Certification Counts: Recognizing the Learning Attainments of Displaced and Refugee Students*. Paris: International Institute for Educational Planning, UNESCO, 2009.

-
13. Mbanaso U. M., Abrahams L., & Okafor K. C. *Research Philosophy, Design and Methodology*. In: *Research Techniques for Computer Science, Information Systems and Cybersecurity*. Cham: Springer, 2023. https://doi.org/10.1007/978-3-031-30031-8_6
 14. Merleau-Ponty M. *The Primary of Perception and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Ed. James M. Edie. Evanston: Northwestern University Press, 1964.
 15. Mizrahi M. The Case Study Method in Philosophy of Science: An Empirical Study. *Perspectives on Science*, 28(1), 2020, pp. 63-88. https://doi.org/10.1162/posc_a_00333
 16. Oleksiyenko A., Terepyshchyi S. 'Hope despite all odds': academic precarity in embattled Ukraine. *Teaching in Higher Education*, 29(3), 2024, pp. 741–755.

Отримана 28.09.2024

Прорецензована: 08.10.2024

Прийнята до друку: 07.11.2024

Електронна адреса: elisabeth_borysenko@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-27-55-60

Борисенко Єлизавета. Відповідальність: повернення відчуженої природи і майбутнє людського буття. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острого : Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 55–60.

УДК 504.03:174

Єлизавета Борисенко

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ: ПОВЕРНЕННЯ ВІДЧУЖЕНОЇ ПРИРОДИ І МАЙБУТНЄ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Екологічна криза сьогодні стала чи не найбільш обговорюваною темою на всесвітніх самітах та наукових конференціях. Екологічна катастрофа тепер є не примарною загрозою майбутнього, а чітко окресленим діагнозом, який уже почав себе проявляти. Саме тому важливим стає виявлення причин цієї кризи, спровокованої руйнівними діями людини. Зокрема, слід розглянути ставлення людини до природи з позиції етики. Довгий час люди сприймали природу лише як засіб задоволення потреб. Таке ставлення відчутно посилюється з розвитком технологій, який виявився вкрай руйнівним для довкілля. Тому в наш час слід розглянути природу не як об'єкт, а як рівноцінний суб'єкт, що є важливою частиною не лише теперішнього, а, головне, майбутнього спільного життєвого світу. Однак причина байдужого ставлення людини до природи криється якраз у відчуженні. У процесі виробництва відчуженою для робітника стає не лише його власна праця, а й сировина, тобто природні ресурси – і відчужена природа сприймається людиною як щось зовнішнє й далеке. Саме тому природу легко використовувати задля досягнення поставленої мети. Відтак відчужується як зовнішня, так і внутрішня природа людини, про що свідчить, наприклад, індустрія пластичної хірургії, коли тіло є лише предметом для маніпуляцій. Однак відчуження природи має загрозливий наслідок не лише для довкілля, а й для людської свободи. Наприклад, письменник-фантаст О. Гакслі у своєму найвідомішому творі «Який чудовий світ новий!» змоделивав світ, у якому природа повністю підкорена наукою та технологіями, однак виявляється, що з підкоренням людської природи зникає і людська свобода. Схожих висновків доходить і філософ Ю. Габермас, який пише, що у майбутньому генна інженерія зможе позбавляти навіть ще не народжену людину свободи вибору. Тож важливим є повернення відчуженої природи до людини. І тут слушним вирішенням є етика відповідальності, запропонована К.-О. Апелем та розвинута його послідовниками. Заснована на його комунікативній філософії, яка передбачає сприйняття природи як суб'єкта, вона виявляється тим методом, що здатен допомогти людині знову возз'єднатися зі світом природи.

Ключові слова: екологічна криза, відповідальність, відчуження, природа, К.-О. Апель.

Yelyzaveta Borysenko

RESPONSIBILITY: THE RETURN OF ALIENATED NATURE AND THE FUTURE OF HUMAN EXISTENCE

Today, the ecological crisis has become the most discussed topic at world summits and scientific conferences. Environmental catastrophe is now not an ephemeral threat of the future, but a clearly defined diagnosis that has already begun to become noticeable. That is why it is important to identify the causes of the ecological crisis provoked by destructive human actions. In particular, one should consider the attitude of human to nature in terms of ethics. For a long time, nature was perceived by people only as something external and only as a means of satisfying needs. This attitude became especially noticeable with the growing development of technology. And as a result, they turned out to be destructive for the environment. Therefore, in our time, nature should be considered not as an object, but as an equal subject, which is an important part not only of the present, but, most importantly, of the future common life world. However, the reason for a human's indifferent attitude to nature lies in alienation. In the process of production, not only the worker's own labor, but also raw materials, i.e. natural materials, become alienated to him. Even more, the worker's own body is also alienated, becoming only a tool. Therefore, alienated nature is perceived by a person as something external and distant. That is why it is easy to use nature to achieve the goal. Thus, both the external and internal nature of a person is alienated. This is evidenced, for example, by the industry of plastic surgery, for which the body is only an object for manipulation. However, the alienation of nature has threatening consequences not only for the environment, but also for human freedom. For example, the science fiction writer A. Huxley in his most famous book «Brave new world» modeled a world in which nature is completely subjugated by science and technology. However, in this world it turns out that with the subjugation of human nature, human freedom also disappeared. Philosopher Ju. Habermas reaches similar conclusions. He writes that in the future, genetic engineering will be able to deprive even an unborn person of freedom of choice. Therefore, it is important to return the alienated nature to person. In this case, a good solution is the ethics of responsibility proposed by K.-O. Apel and developed by his followers. Based on his communicative philosophy, which means considering nature as a subject, it proves to be a method capable of helping man to re-accept and reconnect with the natural world.

Keywords: ecological crisis, responsibility, alienation, nature, K.-O. Apel.

Екологічні проблеми вже давно стали не просто примарною та віддаленою перспективою, а цілком нагальними та злободенними. Нині вчені з усіх країн не лише вибудовують прогнози щодо погіршення екології у майбутньому, але й уже сьогодні констатують їх. Забруднення світового океану, забруднення повітря та інші руйнівні наслідки людської діяльності вже зараз виливаються у глобальному потеплінні, погіршенні якості повітря тощо. З часом, становище лише погіршуватиметься, адже підготовлений ООН перший за сім років звіт щодо клімату (2021 рік)¹ проголошує людству невтішні прогнози, адже на даний момент, через людську діяльність, Землі загрожує підвищення темпів глобального потепління та значне підняття рівня Світового океану.

Усе це є руйнівними наслідками того, що людина довгий час ставилася і нині продовжує ставитися до природи як до засобу для досягнення своїх цілей. У ході модернізації природа опинилася відчуженою від людини, яка почала відмовляти собі у будь-якому зв'язку з нею. Людина почала відноситися інструментально не лише до довкілля, але й до усього природного у собі – свого тіла. Відчуження природи призвело до того, що людина не задумувалася про наслідки своєї діяльності над нею. Відтак, лише відчуття відповідальності зможе повернути людині відчуття єдності з природою. Якщо природа перестане сприйматися як засіб, а як необхідний елемент життя, його довкілля, добробут якого необхідно враховувати, то, таким чином, вона припинить бути лише зовнішньою чужою та незрозумілою силою.

Таким чином, виникає гостра потреба в універсальній відповідальності. Її необхідність проголошує, зокрема, К.-О. Апел. Подібні думки ми також зустрічаємо у роботах К.-М. Маєра-Абіха, Д. Бюлера, Л. Ловеллі, А. Єрмоленка та інших. Згадані мислителі розвивають концепт відповідальності у дусі етики дискурсу. До того ж питання екології стають уже питаннями саме етики, адже «... знати про екологічний кризовий стан можна тільки тоді, коли ми його у змозі відрізнити від екологічного некризового стану, а це вже проблематика, пов'язана зі сферою ідеального, належного та нормативного, тобто з етикою» [4, с.213].

Поняття відповідальності є загалом досить важливим для усієї етики дискурсу. Тому одним з філософів, чий міркування повпливали на її творців, однозначно можна вважати Г. Йонаса й, зокрема, слід відзначити його фундаментальну працю «Етика відповідальності». Він одним з перших наголосив на тому, що у зв'язку із розширенням технічних можливостей людства розширюється також сфера втручання у природу, що має далекоглядні наслідки. Г. Йонас закликає перейти від етики, базованої на антропоцентризмі до етики, яка би враховувала і світ природи. Відтак, етика дискурсу переймається проблемами спільної відповідальності за майбутнє.

Беручи до уваги розмірковування Йонаса, К.-О. Апел також говорить про те, що «... ми повинні зняти всі види антропологічного суб'єктивізму на користь орієнтацій на привабливу телеологію або на не менш привабливу цінність буття чи природи» [2, с. 428]. Німецький філософ твердить, що уся попередня філософія не брала до уваги і не проблематизувала стосунки людини та природи. Лише у ХХ столітті філософи почали цікавитися цими питаннями. Серед них є і Апел, який пропонує розвивати етику спільної відповідальності на засадах етики дискурсу. Її основою є суб'єкт-співсуб'єктне відношення, яке Апел пропонує розповсюдити і на відносини людини та природи, відкинувши модерну оптику бачення природи як об'єкту для людських маніпуляцій. З одного боку, в умовах сучасності людство здатне до глобальної співвідповідальності, адже кожна людина має розумітися як член «спільноти мовленнєвого порозуміння та співпраці» [2, с. 421]. З іншого боку – сама природа має розглядатися як ще один учасник глобальної комунікації, інтереси та добробут якої необхідно враховувати.

Етику відповідальності потрібно розвивати та імплементувати, адже, як говорять як Г. Йонас та К.-О. Апел, наслідки людської діяльності стають непередбачуваними та загрозовими для природи. У цьому контексті варто згадати твердження Д. Бюлера, який наголошує: «Годинниковий механізм пекельної машини тікає, тимчасом як ми продовжуємо жити, начебто так і треба, чинимо як представники західної технічної цивілізації – за що кожний із нас відповідальний» [3, с.26] та закликає до розширення сфери відповідальності. Окрім цього, інший мислитель, який торкається цієї ж проблематики, Л. Ловеллі зазначає, що «концепція людської гідності, ...орієнтована на раціональність, не означає, що лише людей слід вважати гідними морального розгляду» [16, с. 96]. Іншими словами, ми маємо враховувати те, що «... ми не єдині істоти, здатні жити цінним або хорошим життям: навіть

¹ IPCC Sixth Assessment Report, <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/#SPM>

якщо ми вважаємо, що ми єдині живі істоти, які мають добро і цінність, це не заважає нам приписувати іншим живим істотам здатність жити тим, що ми називаємо добрим або цінним життям» [16, с. 96]. Таким чином, на її думку, етика дискурсу має великий потенціал у вирішенні цієї проблеми.

Подібні проблеми розглядаються К.-М. Маєром-Абіхом у праці «Повстання на захист природи». Філософ стверджує, що «...усі речі і всі живі істоти мають свою самоцінність не в їхній окремішності, а в *природному цілому*. У самому центрі стоїть не окрема річ або жива істота, не вид, а *природа в цілому*, і це має значення для всіх них, а не тільки для людей» [8, с. 106]. Відтак, пройшовши через егоцентризм (відповідальність лише за себе), непотизм (відповідальність за рід), націоналізм (відповідальність за націю), антропоцентризм (відповідальність за людство), мамалізм (відповідальність за вищих тварин), біоцентризм (відповідальність за живих істот), людство повинне прийти до фізіоцентризму (відповідальність за світ в цілому). Це є надзвичайно важливим особливо тепер, коли ми бачимо, що катастрофічні наслідки діяльності людини торкнулися уже атмосфери.

Такий хід подій не могли передбачити філософи доби модерну для яких природа була лише об'єктом спостережень та маніпуляцій. Таке ставлення до неї продовжується і зараз. Природа сприймається людиною як ціннісно-нейтральна завдяки невпинному поступу природознавства, озброєного цілераціональним мисленням: «...наука саме з рішучістю своєї правоти, на яку здатна тільки теорія, відмовляє нам у тому, щоб вважати природу чимось самодостатнім, вона редукує природу до індивідуентних визначень – закономірності й випадковості, а не розглядає як самоціль» [6, с. 23]. У світі починає панувати наука та цілераціональне знання, що зводить природу до певного механізму, який лиш потрібно прорахувати. Однак, згодом, як зауважує Д. Бюлер, «...common sense, донауковий людський розсуд, уже не в змозі впоратися в світі, створеному наукою» [3, с. 31]. Така ситуація виникає тому, що хоч ми і маємо наукове, технічне знання, однак нам бракує етики, яка би урегулювала наші стосунки з природою.

Подібні думки висловлюють також М. Горкгаймер і Т. Адорно, які говорять про те, що у результаті поступу Просвітництва природа перетворюється у «всього лиш об'єктивність». На думку франкфуртських філософів, Просвітництво, з одного боку розширюючи людське панування, з іншого – призводить до відчуження людини над об'єктом свого панування (що, перш за все, стосується природи). Людина починає усвідомлювати себе як *alter deus* (Д. Бюлер), або ж квазі-Бог (А. Єрмоленко). Таким чином, природа сприймається лише як матеріал для подальших маніпуляцій. Таким чином, людина сама редукує себе з *homo sapiens* до *homo faber*, а, відтак і до *homo oeconomicus* (А. Єрмоленко): «... діяльність постає найважливішою характеристикою людини, а економічна діяльність – її сутністю. Засадничим відношенням людини до світу (зокрема й до природи) стає економічне відношення» [5, с. 105]. Відтак, економіка постає відділеною від екології, оскільки світ природи починає сприйматися лише як доквілля, з якого має черпати ресурси *homo oeconomicus*. В результаті цього, відчуження від природи є неминучим.

Уже у К. Маркса у «Філософсько-економічних рукописах 1844 року» ми можемо знайти підтвердження моменту відчуження від природи, яке пов'язане з відчуженням праці, оскільки «Родова сутність людини – як природа, так і її духовне родове надбання – перетворюється в чужу для неї сутність, у засіб для підтримання її індивідуального існування. Відчужена праця відчужує від людини її власне тіло, як і природу поза нею, як і її духовну сутність. її людську сутність» [7]. З одного боку сама природа сприймається робітником лише як зовнішній матеріал для виготовлення продуктів його праці, що також стають для нього зовнішніми. З іншого, робітник сам не усвідомлює себе як частина цього зовнішнього та чужого світу природи.

Окрім відчуження зовнішнього світу природи, людина починає відділяти і усе природне у собі. З'являється проблема дуалізму душі і тіла (відома, зокрема у філософії тілесності як *Mind-body problem*). Людина зосереджується на рефлексії над своїм внутрішнім, душевним світом, відкидаючи своє тіло як щось зовнішнє. У сучасних умовах це виливається у те, що тіло тепер також сприймається як матеріал для маніпуляцій, про що свідчить, наприклад, розвиток сфери пластичної хірургії. Тепер тіло можна повністю переробити під «потреби» душі. Причому, йдеться тепер не лише про естетичне вдосконалення, але й, наприклад, операції по зміні статі.

У своєму прагненні підкорити своє природне начало принципу раціональності, людина навіть відрікається від своїх природних інстинктів. Як показав Г. Маркузе, вона пригнічує їх в угоду цивілізації: «людиноподібна тварина перетворюється на людину, тільки зазнавши фундаментальної трансформації своєї природи, що позначилося не тільки на цілях потягів, а й на їхніх «цінностях», тобто на

принципах, які керують досягненням цілей»[9, с.31]. Людина повинна ставити перед собою цілком раціональні цілі, віддаляючи себе від задоволення своїх природних потреб. Подібно мислять також М. Горкгаймер і Т. Адорно, говорячи, що все буржуазне Просвітництво єдине у вимозі тверезості, почуття реальності, правильної оцінки співвідношення сил, а бажання не сміє бути батьком думки [14]. Людське прагнення підкорити усе природне, що є незрозумілим чи навіть загрозливим, владі розуму у результаті, згідно з франкфуртськими філософами, призводить до влади людини над людиною. Розум Просвітництва – це інструментальний розум, методи, поняття та концепції якого зовсім не були інструментами визволення, а, радше, виявилися інструментами панування. Більш того, це панування над людиною, а не над природою. Тобто, відчуження природи загрожує ще й людській свободі. Протягом історії людство на прикладах СРСР та нацистської Німеччини мало нагоду у цьому переконатися. Тоталітарна держава, фактично, опановувала людську природу.

У наші дні технології розвинулися уже настільки, що людський ембріон можна піддавати певним медичним маніпуляціям, зокрема на генному рівні. Як зазначає Маєр-Абіх «тепер цим «ніщо інше, як» вважають гени, що визначають людську спадковість, і тому все життя постає нічим іншим, як боротьбою за збереження гена, а організм – нічим іншим як машиною для його виживання» [8, с. 51]. Поки що, це лише виявлення та запобігання спадковим хворобам, однак, як прогнозують вчені, у майбутньому потенційні батьків самі зможуть обирати не лише стать дитини, але й, завдяки втручанням медиків, певні схильності та уподобання.

Детальніше про цю проблему можна знайти у книзі Ю. Габермаса «Майбутнє людської природи», який розмірковує над цією проблемою з позицій етики. Він порушує важливе питання – втрата свободи. Якщо Горкгаймер і Адорно говорять про втрату свободи вже народжених автономних індивідів, то Габермас йде далі та говорить про абсолютну втрату свободи ще не народженої людини. Саме уявлення про автономного людського індивіда підважується за умов генетичного втручання. Виникає закономірне питання: чи змінює технізація людської природи саморозуміння з позицій етики виду таким чином, що ми вже більше не здатні розуміти себе як етично вільні і морально рівні, які орієнтуються на норми та основні принципи істот? [13]. Фактично, у майбутньому людина «з пробірки» буде позбавлена навіть елементарної свободи вибору свого життєвого шляху. Спонтанність та свобода вибору є настільки важливими, що деякі філософи (наприклад, екзистенціалісти) вважали її фундаментальною і визначальною характеристикою людського буття. Саме тому, втрата такої можливості призведе до ґрунтовних зсувів у розумінні сутності людини.

Читаючи «Майбутнє людської природи» одразу пригадується відома антиутопія О. Гакслі «Який чудовий світ новий!». Твір починається з опису «фабрики» по відтворюванню людей. Інженери та лаборанти ретельно відбирають ембріони, а потім програмують їх та визначають ким вони мають бути. «Спільність, ідентичність, стабільність» – головні гасла такої держави. Чи варто зазначити, що ця держава – тоталітарна? До того ж, такі продукovanі однотипні люди якнайкраще підходять під опис маси, яка, як добре показала Г. Арндт, є лояльною до тоталітарного режиму. Твір Гакслі поки що сприймається як творча фантазія та перебільшення. Однак, потрібно зауважити, що на прикладі його твору ми можемо побачити наскільки загрозливим може бути втручання у людську природу. Відповідальність за майбутнє – це не лише відповідальність за фізичний стан доквілля, але й також за майбутнє становище людини як автономного раціонального індивіда.

Повернення відчуженої природи, таким чином, є важливим задля збереження свободи людського індивіда. Це є можливим з етикою відповідальності, запропонованою К.-О. Апелем. Така етика базується на його комунікативній теорії, що накладає відбиток на розуміння відповідальності. Слідуючи за Апелем, С. Буддеберг пише, що «...нести відповідальність означає передусім брати участь у громадських, комунікативних процесах з іншими» [12, с. 9]. Ще одним наслідком впливу комунікативної теорії є те, що етика відповідальності Апеля вимагає враховувати природу як рівного собі співрозмовника. Будучи учасниками дискурсу ми намагаємося знайти спільний консенсус, який задовольняв би усіх. Для цього ми шукаємо спільні точки дотику та намагаємося сприйняти та врахувати позицію кожного іншого учасника. Таким чином, ми і знаходимо щось спільне та на основі цього вибудовуємо консенсус. Відтак, звертаючись до природи, людина почне шукати природне, перш за все, у собі. А, відтак, і усвідомлювати себе як частина природного світу, а не його повелитель.

Отже, настав час універсальної відповідальності, про яку пише К.-О. Апель. Тому, великий подив викликає у нього те, що тоді, коли люди мають можливість згуртуватися, та разом вирішувати нагальні проблеми, виникає тенденція відсторонюватися одне від одного. Наприклад, Апель не розуміє, чому

в наш час виникають такі егоцентристські етики, як наприклад, етика автентичності Ч. Тейлора чи етика «турботи про себе» М. Фуко. Також Апелю заперечує повну смерть етики у розумінні Ліотара.

Саме віддалення людей одне від одного є ще однією проблемою впровадження етики відповідальності. Нині, як зазначає Рене фон Шомберг, відбувається звуження сфери відповідальності: «...відповідальність більше ототожнюється з роллю, ніж з особою, що ускладнює відповідальну організацію професійних завдань і водночас значно зменшує технічні професійні етичні зобов'язання – лояльність до організацій стала старомодним поняттям» [17, с. 155]. Тобто поки що така відповідальність є все ще відповідальністю правителя та підлеглого, адже асоціюється з професійною роллю.

Важливим моментом відповідальності у термінах Апеля є саме її універсальність. Аналізуючи етику Апеля, А. Єрмоленко зазначає, що «...в умовах глобальної людської кризи Апелю шукає відповідь на відоме питання Канта «Що я маю робити?» перефразовуючи його на запитання “Що ми маємо робити?”» [15, с. 250]. Тож як зазначає Є. Мулярчук: «...покликання на захист природи як дієва відповідь на актуальні екологічні загрози і виклики, має і може бути реалізованим у соціальному вимірі життя людини, стосується не лише збереження живої і неживої природи, а й екологічної справедливості щодо громад. Ентузіазм окремих активістів недостатній, щоб змінити дійсність. Покликання до захисту природи стосується відповідальності усіх людей» [10, с. 134-135]. Тому лише спільний діалог та зусилля усього людства здатні змінити ситуацію. Такий діалог, також, повинен сприяти розвитку прийняття іншого учасника дискурсу як рівного собі такого ж автономного індивіда з власними особливостями та бекграундом.

Американський філософ П. Сінгер у своїй революційній книзі «Визволення тварин» показав, що суперечки довкола проблеми рівності, так чи інакше торкалися порівняння людини та тварини, особливо, коли йшла мова про права жінок чи рабів. Зрозуміло, що, зрештою, люди здобували свої права якраз тому, що доводили свою вищість над тваринами. Відбувалося це й не в останню чергу завдяки тому, що раніше пригноблені й відкинуті особи тепер включалися у порядок денний як рівноправні його учасники, інтереси яких тепер починали враховувати. Наприклад, з розширенням жіночих прав починає розвиватися феміністична філософія, яка починає розвивати уявлення про жінку. Тепер, як пише Сінгер, настав час звернути увагу на права тварин, які вони самі не можуть відстояти. Однак, це не означає, що вони є значно примітивнішими за людей: «притримуючись уявлень про світ тварин як криваву бійню, ми ігноруємо те, що у тварин складне соціальне життя, що вони розрізняють одне одного та вважають представників свого виду особистостями» [11, с. 340]. Відтак, людині варто не забувати, що вона є лише одним з представників тваринного світу. Її перевага є лише у тому, що вона може розглядати усіх тварин як рівних природних співмешканців та мінімізувати свій вплив на їх добробут. Зрештою, це є однією з стадій морального удосконалення людства – біоцентризм, що передбачена К.-М. Масром-Абіхом.

Підсумовуючи, варто зазначити, що етика відповідальності у варіанті, запропонованому Апелем, повинна повернути людині відчужену від неї у ході раціоналізації природу. По-перше, людина повинна усвідомити, що екологічна криза стосується перш за все неї самої, адже природа є її довкіллям та запорукою існування людського роду. По-друге, відчуження природи необхідно призводить до втрати свободи. Тому, відповідальність за майбутнє людської природи – це відповідальність за збереження свободи індивіда. Врешті, універсальна відповідальність за добробут усього світу природи – це довершена стадія морального людського розвитку.

Література:

1. Апелю К.-О. *Дискурсивна етика як політична етика відповідальності в ситуації сучасного світу* / Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Київ: Лібра, 1999. С. 395-412.
2. Апелю К.-О. *Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці* / Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Київ: Лібра, 1999. С. 413-455.
3. Бьолер Д. *Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу*. Передмова Гюнтера Альтнера. Переклад з німецької, післямова, примітки Анатолія Єрмоленка. Київ: Стилос, 2014. 157 с.
4. Єрмоленко А. М. *Дискурс. Комунікація. Моральність*. Київ: Наукова думка, 2021. 437 с.
5. Єрмоленко А. *Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи: монографія*. Київ: Лібра, 2010. 416 с.
6. Йонас Г. *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*. Перекл. А. Єрмоленка, В. Єрмоленка, післямова А. Єрмоленка. Київ: Лібра, 2001. 400 с.

7. Карл Маркс і Фрідріх Енгельс. *З ранніх творів*. Київ: Видавництво політичної літератури України, 1973. С. 483-597.
8. Маєр-Абіх К. М. *Повстання на захист природи. Від доповіді до спільносвіту*. Перекл. А. Єрмоленко; ред.: В. Єрмоленко. Київ: Лібра, 2004. 193 с.
9. Маркузе Г. *Структура інстинктів і суспільство: Філософське дослідження вчення Зигмунда Фрейда*. пер. О. Юдін. Київ: Ніка-Центр, 2015. 248 с.
10. Мулярчук Є. Закликання до захисту природи: екологічна етика і практика. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2021. № 1. С. 127-138.
11. Сінгер П. *Визволення тварин*. пер. з англ. Катерина Гуменюк. Київ: Пабулум, 2019. 456 с.
12. Buddeberg, E. *Responsibility to protect as discursive co-responsibility? Global Responsibility from a Discourse-Ethical Perspective*. *Revista Ética Y Discurso*. 2021. 6, 1-18. URL: <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/eyd/article/view/486>
13. Habermas Ju. *The Future of Human Nature*. trans. William Rehg, Max Pensky & Hella Beister, Cambridge: Polity Press, 2003. 136 p.
14. Horkheimer M. Adorno T. W. *Dialectic of Enlightenment*. Ed. by G.S. Noerr. Translated by E. Jephcott. Stanford, California: Stanford University Press. 2002. 305 p.
15. Yermolenko A. Karl-Otto Apel's discourse ethics as applied ethics of responsibility for ukrainian society. *Topologik*. 2019. Issue 24. p. 248-256.
16. Lovelli L. Why be moral? On the ultimate ground and the ultimate sense of the "moral point of view" (with and beyond Apel). *Topologik*. 2020. Issue 26. P. 89-96.
17. Schomberg von Rene. In Memory of Karl-Otto Apel: the challenge of a universalistic ethics of co-responsibility. *Topologik*. 2020. Issue 26. p. 153-164.

Отримана 14.10.2024

Прорецензована: 26.10.2024

Прийнята до друку: 16.11.2024

Електронна адреса: popadenko.anton@chnu.edu.ua

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-27-61-68

Попаденко Антон. Актуальність підходу аксіомії: евристичні виміри. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 61–68.

УДК 111+17.022.1

Антон Попаденко**АКТУАЛЬНІСТЬ ПІДХОДУ АКсіОМІЇ: ЕВРИСТИЧНІ ВИМІРИ**

Стаття присвячена аналізу аксіомії як комплексного метафізичного підходу до розуміння буття та людини в ньому, а також їхнього взаємозв'язку із цінністю. У роботі пропонується нове розуміння поняття цінності в контексті аксіомії, – аксіоми, – що інтегрує морально-етичні та онтологічні аспекти суцього. Автор описує та обґрунтовує методологічні основи аксіомії і її потенціал у розв'язанні філософських проблем, пов'язаних із кризою сучасного мислення та світоглядних парадигм. Здійснено порівняння з основними напрямками-аналогами у сучасній філософії, такими як неокантіанство, прагматизм, неотомізм, неомарксизм, екзистенціалізм та феноменологія. Автор доводить, що цінність (аксіома) у рамках аксіомії виступає ключовим фактором в процесі осмислення буття загалом, а також у стратегічній розбудові світоглядної парадигми окремої особистості в умовах сьогодення.

Ключові слова: аксіомія, аксіома, цінність, світогляд, методологія, особистість, метафізика.

Anton Popadenko**RELEVANCE OF THE AXIONOMY APPROACH: HEURISTIC DIMENSIONS**

The article is devoted to the analysis of axionomy as a comprehensive metaphysical approach to understanding existence itself and human beings in it, as well as their relationship with value. The paper proposes a new understanding of the concept of value in the context of axionomy, – an axiom, – that integrates the moral, ethical and ontological aspects of existence. The author describes and substantiates the methodological foundations of the axiom and its potential in solving philosophical problems related to the crisis of modern thinking and worldview paradigms. A comparison is made with the main analogous trends in modern philosophy, such as neo-kantianism, pragmatism, neotomism, neo-marxism, existentialism, and phenomenology. The author proves that the value (axiom) within the axionomy is a key factor in the process of comprehending life in general, as well as in the strategic development of the worldview paradigm of an individual in the present-day conditions.

Keywords: axionomy, axiom, value, worldview, methodology, personality, metaphysics.

Вступ

Сучасний світ сповнює людське життя великою кількістю викликів та проблем, генеза яких сягає найрізноманітніших джерел. Ще ніколи в історії людина не мала справи з таким значним за обсягом та багатогранністю масивом завдань, ніколи не була залучена у таке різнобарв'я комунікаційних процесів. Кількість операцій та функцій, яку мусить виконувати сьогоденна особистість на масовому та індивідуальному рівнях, навіть у буденному житті, зростає експонентно у порівнянні з попередніми епохами та стрімко зростає й далі, про що свідчать не лише різноманітні соціологічні, психологічні та інші дослідження, а й елементарна саморефлексія кожного, хто на неї здатен.

Така ситуація стимулює теоретичну свідомість проблематизувати цей стан та шукати вихід із ситуації (або ж навпаки, констатувати безвихідь), де ускладнення (на всіх рівнях життєдіяльності) людського існування сягає пункту, в якому комплексне осмислення та розуміння власного становища та місця на мапі загального життя суспільства та цивілізації стає принципово неможливим стихійно. Це означає, що індивідуум, сформований обставинами, які не передбачають єдиного, монументального (парадигмального) погляду на довколишній світ та себе (що в минулих епохах апріорно передбачалось у вигляді непохитного метанаративу), принципово не здатен упорядкувати своє існування, не має можливості накреслити стратегічний курс самореалізації, тобто досягнення максимуму актуалізації своєї особистісної потенції. Телеологія такого Я приречена постійно розпилюватись та дробитись на безліч маленьких, незначних завдань, розв'язання яких, у кращому випадку, призводить до збереження status quo, консервації та стагнації особистості, що унеможливорює зазначене вище прагнення.

Як буде показано та аргументовано у статті, аксіомія не розглядає людину, як відокремлену субстанцію, що існує виключно в якомусь своєму особистісному вимірі. Людське буття є невід'ємною частиною набагато більшої та складнішої системи, яка включає в себе весь універсум, всю багатоманітність проявів Буття як такого та відіграє у цій системі чи не найважливішу роль, будучи тим органом самопізнання, що лише й зумовлює внутрішній її рух та загальний життєвий потенціал.

Це уточнення демонструє (поки що лише потенційно), що описана проблема є значно складнішою та важливішою для виживання, зростання, порятунку (та навіть спасіння) людини та всього людського (а разом із тим Буття загалом), аніж може здатись на перший погляд.

Зрозуміло, що кожна окрема сфера інтелектуальної діяльності намагається досягнути описаний момент, використовуючи доступні їй методи та інструменти, проте, на наш погляд, усі їхні спроби залишаються малоефективними, або й узагалі безплідними, без звернення за допомогою до того, що в теоретичному плані завжди було більш підходящим та пристосованим, мало у своєму розпорядженні більше ресурсів для комплексного досягнення реальності, ніж будь яка інша наука чи система знань – до філософії. Філософія сутнісно завжди була своєрідною метадумкою, метасистемою, метапарадигмою, зрештою, метафізикою, яка завжди (часто навіть непомітно для загалу) формувала обличчя епохи та задавала центральні запитання-імпульси (від постановки проблем до формування довершених метафізичних систем), навколо яких, немов планети навколо зірки, обертались теорії та концепції, що формували безпосередній смисл діяльності та набір стратегічних цілей особистості, суспільства, та культури загалом.

Сьогодення демонструє нам кризу філософії через різних її представників, а цей факт, в свою чергу, є одночасно симптомом, причиною, та, певною мірою, наслідком, кризи мислення. Криза ця проявляється, звісно, не в якомусь абстрактному зменшенні думаючих людей чи кількості роздумів та думок в кожній окремо взятої людини. Вона являє себе через неспроможність (а в деяких випадках небажання, або ж і зовсім свідомій відмові) надати поштовх, запропонувати шлях особистості, а через неї й буття, до нових форм пошуку Істини, до того, щоб відновити рух до великої цілі, до споруджування нового метанаративу, до перевизначення центру та периферії, не знецінюючи в процесі ні те, ні інше. Відомо, що існують поодинокі випадки, коли такі спроби відбувались, проте доки вони не зазнали успіху, не перейшли в загальну тенденцію на зміну постмодерністській тотальній деконструкції (яка, звісно, не констатується нами як щось однозначно негативне, але яка не може виступати самоціллю, скоріш кроком, засобом продукування окремих, проміжкових висновків), доти така надважлива мета не може вважатись хоча б попередньо досягнутою.

Основне завдання на цьому етапі ми вбачаємо у висвітленні принципових моментів аксіомічної методології, що дозволить в подальших наших розмислах та роботах звертатись до цієї праці як до своєрідного «ключа» до їх розуміння. Для простішого сприйняття воно може бути розділене на пункти:

- 1) визначення поняття аксіомії (а також інших супровідних понять) та обґрунтування необхідності відмежування його від аксіології;
- 2) опис ключових методологічних засад, в межах яких дефініюється функціональне та смислове ядро аксіомічної парадигми;
- 3) висвітлення принципів, завдяки яким відбувається рух в процесі сприйняття та пізнання дійсності в межах аксіомії.

Задля виконання цих пунктів в межах поставленого завдання, ми вбачаємо доречність розділити виклад відповідно на три статті, аби запобігти надмірному скороченню та спрощенню матеріалу.

Визначення аксіомії відбуватиметься в декілька етапів:

I. Розбір етимології поняття та опис базових смислів, що впливають із самої мовної структури поняття;

II. Пошук ідей-аналогів серед найвпливовіших напрямків сучасної філософії, що дозволить здійснити аналіз (віднайти ключові подібності та відмінності) і виявити ідейні зв'язки між ними та аксіомією. Увага буде приділена неокантіанству баденської школи, прагматизму, неотомізму, неомарксизму, екзистенціалізму та феноменології.

III. Конструювання власне позитивного визначення аксіомії, її фундаментальних рис та формулювання кола ключових питань, на які вона прагне дати відповіді.

I

Етимологічно поняття «аксіономія» складається з двох частин:

Перша частина, – **ахіо-**, – походить від прото-індо-європейського кореня «ag-», що означає «рухати», «гнати», «штовхати». Від цього ж кореня походять такі грецькі слова як *agein*, що означає вести, направляти; *agon* – збирати (ціле з частин); *axios* – вартий, гідний, важливий; а також латинські *actus*, що означає діяти, бути рушієм, приводити в рух; *agere* – приводити в рух, гнати вперед, виконувати. Отже бачимо, що перша частина терміна містить в собі або ж сутнісно асоційована із множиною взаємопов'язаних значень, яка вказує на декілька ключових моментів:

1) Репрезентації руху в ролі рушія, вказівки на певний поштовх, визначальний для подальшого напрямку;

2) Вираження гідності та вартості, буття чимось достойним;

3) Організації частин у ціле, зведення хаосу до певного порядку, або ж порядку нижчого рівня, до порядку вищого.

Отже, здійснюючи проміжкове узагальнення, можемо констатувати, що частина «ахіо-» суто етимологічно постає тим, що спонукає рух до певної цілісності, зумовлений критеріями гідності та вартості.

Друга частина, – **-nomia**, – походить від прото-індо-європейського кореня «nem-», що має набір значень: привласнювати, призначати, розподіляти, брати. Рухаючись аналогічним шляхом аналізу, як і у випадку з першою частиною терміна, перерахуємо слова, що походять від цього ж кореня в грецькій мові: *nemein*, означає розбиратися, домовлятися; *nemesis* – обурення від несправедливості; *nomia* – метод; *nomos* – закон, практика, звичай. Окрім того латинське слово *numerus*, що означає кількість, число.

Ключові моменти цієї частини терміна:

1) Віднаходження консенсусу, базуючись на повноцінному баченні того, про що йде мова;

2) Неприйняття несправедливого, що означає принципову відмову від того, що не відповідає Істині та Благу;

3) Керування процесами через незмінні та усталені форми та принципи;

4) Міра як принципова дефініційоюча умова.

Отже, друга частина терміна репрезентує керування, яке базується на неприйнятті несправедливого та зумовлене певними незмінними критеріями, що виводяться за допомогою визначених (дефінійованих) методів.

Поєднуючи обидві частини в єдине ціле, бачимо зміст поняття, який впливає з його мовної організації та логіки, відштовхуючись від яких можемо запропонувати первинне визначення, яке поки що не наповнене змістовними ідейними компонентами, проте являє собою його морфологічно-логічний базис.

Аксіономія – це поняття, яке репрезентує парадигмальний спосіб сприйняття та розуміння суцього як невідповідного (методологічно обґрунтованого) та визначеного через гідність та вартість руху до певної справедливо організованої цілісності.

Що ж стосується змістовного боку, в межах якого розкривається повнота ідеї, а також інтерпретативний та організуючий зв'язок поняття з іншими поняттями та елементами дійсності, тут мусимо зупинитись детальніше. Розгляньмо палітру розуміння цінності в найвпливовіших напрямках сучасної філософії, аби в подальшому сформувати вже змістовне визначення аксіономії.

II

Неокантіанство (баденська школа) цікавить нас у межах цієї роботи саме завдячуючи тій особливій увазі, яку її представники приділяли цінності та ролі ціннісного виміру у пізнанні.

Основна теза, яку слід виділити в процесі руху до визначення аксіономії – це трансцендентність цінності щодо процесу пізнання, а також її визначальна керівна роль в його межах.

Баденська школа неокантіанства зосереджувала свої зусилля навколо розмежування двох типів світосприйняття (в т.ч. й в науковому контексті): *müssen* (сфера необхідного) та *sollen* (сфера належного). Віндельбанд пропонував такий розподіл для констатації необхідності відмежування спостережуваних в природі закономірностей від сфери належного в людському світі, який окреслював як такий, де людина ніби має справу з людським, на відміну від сфери, де вона має справу із зовнішнім, щодо своєї особистості, світом. Рікерт же поглибив розуміння цієї відмінності до методологічного

рівня, зазначивши, що головною діалектичною парою в цьому разі варто вважати уніфікацію-індивідуалізацію, відштовхуючись від якої можемо розділити вже наукове пізнання на номотетичне (зорієнтоване на віднаходження загальностей, що дозволили б розглядати світ як генералізовану цілісність) та ідіографічне (яке звертає увагу на часткове як унікальне й неповторне).

На перший погляд, може здатись, що таке розрізнення дещо суперечить тезі, висловленій на початку підрозділу, може виникнути запитання на кшталт «Яким чином ми можемо говорити про ціннісний вимір, що трансцендує раціональне пізнання та відіграє в ньому керівну роль, якщо цінність фігурує лише в ідіографічному погляді, як сфері належного, на відміну від сфери необхідного? Адже й вона, очевидно, є раціональним пізнанням». І відповіддю тут стане геніальне спостереження неокантіанців [див. 12, с. 71 і далі]: пізнавати означає визнавати, що одне є істинним, а інше – хибним, а це означає, що існує певний еталон (який може мати вигляд очевидності, методу, якогось «першого» судження, або ж безсумнівного авторитету), який сам по собі є цінністю, адже він визнається *вартим* бути вищим арбітром у процесі пізнання. Це твердження є слухним і для *müssen* і для *sollen*, адже без поштовху, забезпеченого Істиною як цінністю в принципі, як того, до чого необхідно прагнути всіма силами, неможливо уявити пізнання як таке.

Прагматизм пропонує розуміння цінності як чогось відносного та динамічного, такого, що визначається конкретними умовами й наслідками дій, зумовлених ціннісним вибором. На думку представників цього філософського напрямку, зокрема Дьюї та Пірса, цінність має підкоритись раціональному осмисленню. Розум мусить експериментально довести, що певна цінність є припустимою та корисною для досягнення благих цілей і лише після того може зайняти своє керівне становище в діяльності [Див. 7, 2. 11].

Така інтерпретація не здається нам переконливою, адже, як вже було зазначено вище, цінність є тим, що визначає рух раціонального пізнання. Воно ж, відділене від ціннісного виміру, втрачає можливість руху, як інструмент втрачає свою силу та призначення без майстра, що скористався б ним. Пізнання неможливе без того, щоб бути спрямованим на певну мету: експеримент, що має довести ступінь корисності та припустимості цінності неможливий без заздалегідь визначених (експліцитно чи імпліцитно) критеріїв, які б дозволили цю корисність ідентифікувати. Самі ж ці критерії вже мають ціннісну природу, а значить, цінності одного порядку визначаються шляхом узгодження із цінностями іншого порядку.

Прагматизм ставив собі за мету утвердити мірилом будь-якої дії чи наміру практику. Такій підхід, на нашу думку, спричинив несподівані для самих прагматистів наслідки: людина, що керується подібним принципом може впасти в егоїстичний релятивізм, вдаватись до спроб раціонального обґрунтування власних потреб, які йдуть врозріз з інтересами довколишніх, або ж навіть завдають їм великої шкоди. Відсутність абсолютних та вічних орієнтирів провокує дезінтеграцію ціннісного поля особистості та суспільства, відкриваючи дорогу різноманітним маніпулятивним практикам та ідеологіям.

Щодо самих прагматистів, то їхній світогляд все ж передбачав абсолютні цінності, які просто не були експліковані в теоретичному полі. До прикладу, у Чарльза Пірса це можна помітити в його космологічних міркуваннях, де фігурують поняття тихізму, синехізму та агапізму, які він називає керівними принципами існування універсуму [Див. 10]. Якщо ж подивитись уважніше на цю тріаду, побачимо, що вона має ціннісну природу, проте не таку, як психологізовані цінності прагматистів, а метафізичну, де цінності є вплетеними в буття автономними елементами, що керують не лише людськими вчинками та намірами, а й рухом всього буття до своєї мети.

(Нео)гомізм є однією з, на які спирається аксіомія у своєму розгортанні. Префікс «нео-» поставлений нами в дужки, адже томістична філософія намагається зберегти свої найважливіші засновки в ортодоксальному вигляді, тоді як зазначена частка терміна свідчить скоріше про доповнення класичного кола проблем новими викликами, притаманними сучасності.

Принципово важливою тезою томізму в питанні способу буття цінності є те, що вони є незалежними від людського сприйняття. Вони не виникають як результат мисленнєвої та вольової діяльності індивідів, а є тим, що розум здатен відкрити в речах, у природі та довколишньому світі загалом, тобто там, де вони вже наперед існують завдяки мудрості Божественного Провидіння, яке їх створило.

Як пише Аквінат у «Сумі теології» (I, Q. 5, Art. 1): «Bonum est quod omnia appetunt» (Благо є тим, до чого прагнуть всі речі) [Див. 14], а також (I, Q. 16, Art. 1) «Veritas est adaequatio intellectus et rei» (Істина є відповідністю між річчю та інтелектом) [Див. 14]. Жільсон, до прикладу, коментує це

протягом праці «Being and some philosophers», зазначаючи, що благо в метафізичному сенсі – це не суб'єктивна якість, а об'єктивна реальність. Це досконалість самого буття, і всі речі є добрими тією мірою, якою вони володіють буттям [Див. 3, с. 154 і далі].

Отже цінності є чимось вплетеним в саму тканину субсистентного буття, ба більше, формують його ентелехійний рух, прямування до реалізації свого максимуму. Саме такий підхід до розуміння цінності нам видається найбільш переконливим, адже тільки у разі, коли ми визнаємо буття у будь-якому прояві цінним як таким, а не маючи на увазі виключно якусь утилітарну користь, яке воно могло б запропонувати людині, з'являється можливість осмислити й людське існування у всій його комплексності. Окрім того, відкривається шлях до віднаходження справжнього, не випадкового, не ситуативного підґрунтя ціннісної сфери як окремої людини так і культури загалом.

Зазначимо поміж іншим, що томістичне вчення виділяє чотири основних найзагальніших цінностей: істина, благо, краса та єдність. В подальших своїх статтях, ми також плануємо здійснити роботу із виокремлення найфундаментальніших цінностей, виходячи вже з власне аксіомічної методології.

Неомарксизм, продовжуючи традиції класичного марксизму, розглядає проблему поневолення та емансипації особистості в умовах різних історичних обставин та суспільно-політичних формацій як основної філософської проблеми. Вже з контексту цієї тези зрозуміло, що ціннісна проблематика тут, частково як і у випадку прагматизму, характеризується динамічністю та залежністю від зовнішніх історичних, політичних, економічних, культурних, etc. умов. І це дійсно так, проте кут зору, під яким неомарксизм констатує цей динамізм зовсім не схожий на те, про що мова йшла вище.

Протистояння пана і раба, вільного й поневоленого, капіталіста та робітника наштовхнула неомарксистів, які зіткнулися із рядом проблем, з якими класичний доробок марксизму вже не міг впоратись, на розмисли про природу влади та нерівності. Зрозуміло, що контекст цього розмислу далекий від метафізичного в класичному й позитивному розумінні: неомарксисті розглядали владу з позицій суспільного та культурного буття, їх не цікавили запитання про буття як таке та інші філософські проблеми, проти спроб розв'язання яких Маркс красномовно висловився у своїй одинадцятій тезі про Фойєрбаха. Під дослідницько-критичний фокус неомарксизму потрапили в першу чергу такі феномени сучасної культури як ідеологія, споживацьке суспільство та масовість.

Цінності в цій смисловій матриці розглядались як інструмент впливу владних кіл на підвладний люд (тобто редукувались і психологізувались), де перші не просто констатувались як маніпулятори, що певним чином інтерпретують вже наявні ціннісні настанови суспільства, а й продукують нові цінності (наприклад споживацтво як наслідок ідеологічної переконаності особистості в необхідності бажати те, що їй насправді не потрібно). Використовуючи ідеологію, вони легітимізують несправедливий порядок, в якому більшість багатства та ресурсів належить меншості людей. Ґрамші в своїх «Тюремних записках» розвивав ідею того, що правлячий клас, утримуючи владу, здійснює гегемонію не лише силовими, але й культурними та ідеологічними засобами [Див. 4].

Такий підхід інструменталізує культуру, перетворює її на машину поневолення. Адорно вважав, що «культура сьогодні заражає все однаковістю. Кіно, радіо, журнали складають систему, яка є одноманітною як в цілому, так і в кожній частині» [5, с. 94].

Підкреслимо, що неомарксизм зміг в деталях розгледіти та описати значну кількість «симптомів», притаманних сучасному західному (і не тільки) суспільству, проте йому не вдалось поставити правильний «діагноз». Цей філософський напрям, як ніякий інший, засвідчив ту кризу, про яку йшлося на початку цієї статті. Проте небажання, або неспроможність поглянути глибше, зануритись в метафізичний рівень проблем, які так майстерно були описані та систематизовані, позбавили неомарксизм великої частини його теоретичного та дієвого потенціалу.

Екзистенціалізм. Перш ніж розпочати аналіз екзистенціалістської призми бачення цінності, згадаємо, що в межах одного філософського напрямку виникла ситуація, де погляд на деякі принципові засади представлений двома діаметрально протилежними позиціями. Одним з таких випадків є розуміння цінності. Вважаємо вартим окремо розглянути релігійне та атеїстичне крило екзистенціалізму.

Атеїстичні екзистенціалісти вважали, що людина має сама прийняти відповідальність за свій вибір, і коли вона покладається на вищі сили у формуванні свого уявлення про світ та ту чи іншу дію, нею здійснюється відмова від своєї власної свободи. Сартр вважав, що «...людина приречена бути вільною, вона несе на своїх плечах тягар цілого світу; її відповідальність за світ і за себе є способом її буття» [13, с. 553]. Парадоксальним чином виходить, що навіть відмова від свободи є актом вільного вибору та утвердженням зазначеного принципу відповідальності. На думку Сартра, існування

людини передусе її сутності, формує та визначає останню через вибір, який людина здійснює кожну мить свого життя.

Ще один класик атеїстичного екзистенціалізму Альбер Камю вважав світ абсурдним місцем та порівнював життя у ньому із сізифовою працею. «Самої боротьби за висоту достатньо, щоб наповнити серце людини. Треба уявити Сізіфа щасливим» [1, с. 24], писав він та приписував людині самій шукати смисл (хоча, швидше, вибудовувати його користуючись своєю фантазією, враховуючи відсутність будь яких об'єктивних орієнтирів) та опиратись на нього в своїх блуканнях по безмістовному шляху життя.

Отже, цінність в такому контексті постає суб'єктивним, ізольованим в індивідуальному світі особистості випадковим явищем, що, хоча й зберігає свою керівну функцію, має хаотичну та стихійну природу.

Релігійний екзистенціалізм пропонує альтернативне та, на нашу думку, глибше та переконливіше розуміння. Цей напрямок підкреслює трансцендентну та вічну природу цінностей, називаючи їхнім джерелом Бога. Вертикаль Бог-людина набуває першочергового значення у визначенні смислу людського життя та способу формування стратегічних цілей особистості.

Як і в атеїстичному варіанті, релігійний екзистенціалізм постулює свободу як ключову особливість людського буття. Що ж таке свобода? Це тривога (angst), подолання якої у прагненні до щастя потребує мужності. У К'єркегора ця мужність проявляється в здатності наважитись до «стрибка віри», довіритись Богу незважаючи на невідповідність вчинку раціональним його обґрунтуванням: «The paradox is reason's cross (the objective uncertainty), and faith is the passion of inwardness despite the paradox (Парадокс – це хрест розуму (об'єктивна невизначеність), а віра – це пристрасть, спрямована всередину, незважаючи на парадокс)» [8, с. 49].

Ще одним принциповим для цього дослідження моментом є марселівський розгляд людського існування з двох позицій: бути та мати. На нашу думку, цей здобуток та його актуальність для сьогодення неможливо переоцінити, адже він найчіткіше та найпростіше з усіх представлених вище позицій демонструє нам проблему сучасної людини: життя серед примар матеріально-прагматизованого, інструменталізованого, споживацького світу, де людське Я розчиняється у безмежній кількості несуттєвих дрібниць, втрачаючи з поля зору вічне та абсолютне. Як висновує Марсель: «...my soul seems to me that to which the relation implied in the fact of having seems least applicable it is, of everything in the world, the least comparable to a possession. (...моя душа здається мені такою, до якої найменше можна застосувати відношення, що випливає з факту володіння, вона, з усього на світі, найменш порівнянна з власністю)» [9, с. 90].

Феноменологія пропонує розуміння цінностей через призму досвіду та інтенційних актів свідомості, проте не варто поспішати із висновками про суб'єктивізацію цінності. Попри те, що феноменологічне вчення концентрує свою увагу на суб'єкті, воно значно модифікує його розуміння. На відміну від класичного поділу на об'єкт та суб'єкт як на зовнішнє та внутрішнє, тут суб'єкт постає як вмістище обидвох частин цієї пари. Необхідно розуміти це, беручи до уваги кантіанську відмову від зовнішнього світу, констатацію його непізнаваною «річчю в собі», яку феноменологія намагалась подолати. Дослідження внутрішніх механізмів свідомості (трансцендентального суб'єкта), універсальних та притаманних будь-якій мислячій істоті, безсумнівно мало на меті пізнати світ загалом (а не лише якусь його тінь, відображену в нашій свідомості, як у Канта), проте процедура руху до цієї цілі досить неочевидна.

Класична формула розуміння істини, – відповідність між суб'єктом та предикатом, між загальним та конкретним, між річчю та її визначенням, – набула у феноменологічній перспективі нової інтерпретацію. Замість звичного сприйняття суб'єктом певного елемента зовнішньої реальності, феноменологічна перспектива пропонує нам розглянути цей процес виключно у межах інтенційного акту свідомості, де сприймаючий суб'єкт втілюється в суб'єктивному аспекті зазначеного акту (ноеза), а те, що зазвичай називають об'єктом – у відображенні сприйманого свідомістю, тобто об'єктивний бік акту: «...мати смисл або «мати намір» щось є фундаментальною характеристикою будь-якої свідомості, яка, отже, є... «ментальним життям», що має смисл, тобто є «ноетичним.»» [6, с. 217], «повна ноєма складається з комплексу ноєматичних моментів, що в «...цьому комплексі специфічний смисловий момент є лише своєрідним необхідним ядром-стратумом, на якому, по суті, ґрунтуються подальші моменти...» [6, с. 218].

Важливим є те, що феноменологічне вчення не відкидало існування зовнішньої реальності, чи не констатувало її непізнаваності. Просто цей пункт не вважався принциповим для пізнання, адже останнє (за умови, що воно здійснюється за правильним алгоритмом) відкриває шлях до розуміння буття таким, яким воно є. Все, що існує, може бути пізнане та зрозуміле лише для того, хто здатен пізнавати, механізм ж для цього єдиний у всіх розумних істот.

Наостанок, не вдаючись до детального аналізу феноменологічної методології, торкнемось коротко декількох основних концептів (здебільш Гуссерліанських та Гайдеггеріанських) та одразу екстраполюємо їхній зміст на розуміння цінності: 1) ейдетична редукція (метод «очищення» досвіду від несуттєвих елементів, шлях до віднаходження сутності феномена) дозволяє поглянути на цінність як таку, без утилітарних та побутових домішок; 2) життєвий світ (повсякденний, безпосередньо сприйманий світ, на відміну від наукової його картини) як місце, де цінності реалізують свою скеровуючу та телеологічну функцію; 3) автентичність (справжнє існування) вказує на важливість сформованості та справжності ціннісного поля для особистості, адже воно (за умови його цілісної реалізації) дозволяє чинити, відштовхуючись від справжньої ціннісно-зумовленої взаємодії з буттям; 4) піклування (Sorge) як ключовий принцип буття Dasein також є проявом ціннісної сфери. Окрім названих, є також інші важливі аспекти феноменологічного вчення, проте вони будуть розглянуті в подальших дослідженнях.

Підсумуємо, що для аксіомії феноменологічний підхід важливий в першу чергу як розгорнутий та пропрацьований спосіб поглянути на досвідні структури та їх ціннісну обумовленість.

III

Отже, проаналізувавши ідеї-аналоги у ряді найвпливовіших напрямків сучасної філософії та з'ясувавши їхнє становище відносно аксіомії, повернемося до змістовного визначення останньої.

Аксіомія – це поняття, що позначає парадигмальний погляд на суще у всіх його вимірах (людина, світ, дух, Бог) як на внутрішньо ціннісно зумовлений феномен. Більше того, воно вказує на нерозривний зв'язок світу, людини та Творця, мирського, духовного і божественного саме через цінність як фундаментальну ідейну першооснову всього сущого, констатує цінність як його керівний принцип та законодавчий механізм. Тут одразу варто зазначити, що мова йде саме про метафізичний вимір сприйняття, де запитання про людське (яким часто й обмежується розмисл про цінність) неодмінно межує із питанням про джерело, природу та спосіб існування буття, в яке не випадково включена людина, а також із питанням про трансценденцію, тобто тим, що знаходиться за межами буття, та про її безпосередній та опосередкований вплив на останнє.

Розгортання цього парадигмального погляду (по суті метафізичної системи) передбачає певний методологічний арсенал, який буде представлений та обґрунтований в подальших, заявлених на початку, статтях.

Такий масштабний проєкт не може обійтись без виокремлення свого специфічного розуміння цінності, адже робота, здійснена у другому розділі цієї статті є показовим прикладом неоднозначності та різнобарвності, які історично склались у спробах зрозуміти суть цінності. Для цього ми вважаємо необхідним ввести нове поняття – **аксіома**. Воно засвідчить конкретне розуміння в межах цього вчення.

Аксіома – це поняття, що виражає трансформацію звичних уявлень про цінність при переході в аксіомічну парадигму. Смісл цього поняття в даному контексті корелює із класичним його розумінням, зокрема завдяки своїй невід'ємній констативності та непересічному значенні як фундаментального принципу будь якої смислової матриці.

Цінність у звичному розумінні – це певна норма, що визначає межу дійсного і належного, а так само задає напрямок у розумінні позитивного та негативного у моральному аспекті. І це класичне визначення є, загалом, прийнятним, проте не вичерпує всієї повноти сутності цінності в аксіомічному полі, не є задовільним як ресурс для розв'язання сформульованих на початку проблем.

Цінність при аксіомічному розгляді розкривається в таких нюансах:

1. Моральний вимір (сфера належного) не вичерпує аксіоматичний зміст, хоч і є невід'ємною та незмінно важливою його частиною. Наприклад, у Томаса Аквіната благо виступає одночасно як морально-етична і як онтологічна категорія. Для нього благо в житті людини, яке він поділяє на задоволення користь і чесноту, сумірне з буттєвим благом, як найвищим ступенем досконалості буття сущого (I, Q. 5, Art. 6) [Див. 14].

2. Цінність тут ідентифікується як внутрішній принцип мислення, світосприйняття та світовідношення людини, і, крім того, буття загалом, у градації досконалостей його форм та ступені наближення до Бога як джерела будь-якої досконалості.

3. Аксиома не обмежується простором, доступним людині, вона трансцендує людську раціональність, переступає її межу. Важливо розуміти, що як тільки цінність повністю перетікає в простір раціонального і може бути вичерпно проаналізована (розкладена на складові елементи), вона перестає бути цінністю у власному розумінні (аксіомою), втрачаючи свій внутрішній потенціал. Будь-яка цінність, винайдена людиною безвідносно до вічності, приречена на забуття, на те, щоб бути переоціненою, нігілізованою («Там, де традиція раціоналізується, її вже не існує» [15, с. 203]), бо дух у своєму русі не може стати на наступний щабель, не поглинувши (у протиставленні та знятті) попередній.

Надалі ми будемо спиратись саме на ці визначення аксіомії та аксіоми, а також уточнювати їхні різноманітні нюанси в процесі дослідження різноманітних філософських проблем, застосовуючи здобуток цієї статті як фундамент.

Література:

1. Camus A. *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. New York: Vintage Books, 1991.
2. Dewey J. *Democracy and education*. URL: <https://www.gutenberg.org/files/852/852-h/852-h.htm>
3. Gilson E. *Being and some philosophers*. URL: <https://archive.org/details/beingsomephiloso0000gils/page/166/mode/2up>
4. Gramsci A. *Prison notebooks*. London: ElecBook, 1971.
5. Horkheimer M., Adorno T. W. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: S. Fischer, 1969.
6. Husserl E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1982.
7. James W. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. URL: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/5116/pg5116-images.html>
8. Kierkegaard S. *Concluding unscientific postscript to Philosophical fragments*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
9. Marcel G. *Being and having*. Glasgow: Robert MacLebose and Company Limited, 1949.
10. Peirce Ch. S. Evolutionary Love. *The Monist*. 1893. Vol. 3, No. 2. P. 176–200.
11. Peirce Ch. S. *How to Make Our Ideas Clear*. URL: https://en.wikisource.org/wiki/Popular_Science_Monthly/Volume_12/January_1878/Illustrations_of_the_Logic_of_Science_II
12. Rickert H. *Der Gegenstand der Erkenntnis*. URL: <https://archive.org/details/dergegenstandde01rickgoog/page/n33/mode/2up?q=absolute+Wahrheit+Kriterium>
13. Sartre J.-P. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. London, 1957. 636 с.
14. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. URL: <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I>
15. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму. Київ: ППС-2002, 2006. 282 с.

Отримана 18.10.2024

Прорецензована: 28.10.2024

Прийнята до друку: 12.11.2024

Електронна адреса: kiykov@ukr.net

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-27-69-73

Кийков Олексій. Інтеграція філософських та технологічних підходів в управлінні освітніми системами в умовах глобальних викликів. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острого: Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 69–73.

УДК 1: 65.012.32: 005.73

Олексій Кийков

ІНТЕГРАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ТА ТЕХНОЛОГІЧНИХ ПІДХОДІВ В УПРАВЛІННІ ОСВІТНИМИ СИСТЕМАМИ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНИХ ВИКЛИКІВ

У статті здійснено філософське осмислення гібридного менеджменту як сучасної моделі управління, яка інтегрує жорсткі і гнучкі підходи для забезпечення гнучкості та ефективності організаційних процесів. Особлива увага приділяється філософським засадам управління, що базуються на діалектичному поєднанні централізації та децентралізації влади, а також балансу між контролем і автономією працівників. У дослідженні проаналізовано ключові елементи гібридного управління, зокрема Agile, Lean та холакратію, які є важливими компонентами сучасних організаційних структур. Розглянуто також етичні виклики, що виникають у процесі впровадження цифрових технологій та штучного інтелекту в управлінські процеси, особливо щодо конфіденційності та відповідальності. У статті розкрито, як гібридний підхід дозволяє організаціям адаптуватися до швидких технологічних змін, зберігаючи при цьому стратегічну орієнтацію та ефективність.

Ключові слова: гібридний менеджмент, Agile, Lean, філософія управління, цифрові технології.

Oleksiy Kiykov

INTEGRATION OF PHILOSOPHICAL AND TECHNOLOGICAL APPROACHES IN MANAGEMENT OF EDUCATIONAL SYSTEMS IN THE CONDITIONS OF GLOBAL CHALLENGES

The article provides a philosophical understanding of hybrid management as a modern management model that integrates rigid and flexible approaches to ensure the flexibility and efficiency of organizational processes. Special attention is paid to the philosophical foundations of management based on the dialectical combination of centralization and decentralization of power, as well as the balance between control and autonomy of employees. The study analyzes the key elements of hybrid management, particularly Agile, Lean, and Holacracy, which are essential components of modern organizational structures. It also highlights the significant role of digital technologies in this model, shedding light on their impact on management processes and the ethical challenges they bring, especially regarding confidentiality and responsibility. The article reveals how a hybrid approach allows organizations to adapt to rapid technological change while maintaining strategic focus and efficiency.

Keywords: hybrid management, Agile, Lean, management philosophy, digital technologies.

Вступ. Гібридний менеджмент, як сучасний підхід до управління, стає актуальним інструментом для організацій, які функціонують у динамічному та мінливому середовищі. В умовах постійних технологічних змін, глобалізації та потреби у швидкому прийнятті рішень, традиційні моделі управління втрачають свою ефективність. Це вимагає впровадження нових теоретичних підходів, які поєднують жорсткі структури з гнучкістю у прийнятті рішень. Власне, гібридний менеджмент дозволяє організаціям адаптуватися до викликів сучасності, інтегруючи елементи контролю та творчої свободи для підвищення продуктивності.

Однією з ключових рис гібридного менеджменту є його філософське підґрунтя, що базується на поєднанні етичних, прагматичних та гуманістичних підходів до управління. Як ми зазначали у попередніх роботах [3; 10], цей підхід дозволяє враховувати інтереси не лише організацій, а й їхніх працівників, стимулюючи їхню самореалізацію в умовах автономії та відповідальності. Це особливо важливо у світі, де технології відіграють вирішальну роль, але залишають простір для творчого вкладу людини у процеси прийняття рішень та управління.

Важливим аспектом є етика управління, що передбачає пошук балансу між індивідуальною свободою та організаційною дисципліною. У цьому контексті філософія гібридного менеджменту має на меті створення середовища, де працівники мають можливість не лише досягати високих результатів, але й робити це в умовах моральної відповідальності за свої дії. Такий підхід є відповіддю на виклики

сучасного інформаційного суспільства, де контроль за результатами й етика взаємодіють у процесах керування.

Огляд джерельної бази. Огляд джерельної бази, яка використовується для розробки гібридного менеджменту, можна структурувати за кількома ключовими блоками: класичні філософські засади, переосмислення філософії управління в сучасних умовах та нові моделі управління та технологічні підходи. Зупинимось на цьому детальніше.

Основою філософського осмислення управління є класична праця Аристотеля «Нікомахова етика» [6], яка закладає фундаментальні етичні принципи, що стосуються поведінки людини, а відтак лідера та організації. Одне із ключових понять цієї роботи *доброчесність*, яка визначається як середина між двома крайнощами: надмірністю та недостатністю. Аристотель вважає, що доброчесність є не тільки рисою особистого характеру, але й основою для прийняття управлінських рішень, адже керівник повинен уникати крайнощів у своїх діях і шукати баланс між контролем та свободою працівників. Друге ключове поняття, яке важливе для нашого дослідження, це *евдемонія*, або щастя, яке є вищою метою людського життя. Аристотель підкреслює, що досягнення щастя можливе лише через реалізацію власного потенціалу та розвиток доброчесності, що має, на наш погляд, прямий зв'язок із управлінням: лідер, який розвиває доброчесність у своїх діях, сприяє розвитку працівників і організації, ведучи її до успіху через гармонію між індивідуальними та спільними цілями. Аристотель розглядає поняття доброчесності, підкреслюючи важливість балансу між індивідуальною свободою та відповідальністю у прийнятті рішень. Це положення є ключовим для розуміння етики управління, що залишається важливим елементом у сучасних організаційних структурах. Важливим є також те, що в гібридному менеджменті це підґрунтя застосовується для знаходження балансу між контролем і свободою працівників, що дає змогу створювати гармонійні робочі умови.

Переходячи до сучасних переосмислень класичних теорій, важливо звернути увагу на роботи, що аналізують соціально-філософські аспекти управління в умовах змінних організаційних структур. У праці Осипенка [4] детально розглядається нова парадигма управління складними соціально-економічними системами. Осипенко підкреслює, що традиційні жорсткі моделі управління більше не відповідають викликам глобалізації та технологічних змін, тому постає потреба у нових адаптивних підходах, які інтегрують філософію гуманізму та ефективності.

Важливим внеском у цій категорії є дослідження Андрущенка [1], яке розглядає конституціалізацію освітнього простору Європи через призму аксіологічного виміру. Ця робота зосереджена на необхідності врахування цінностей при прийнятті управлінських рішень в умовах сучасних викликів. Також робота Терепищого [5] аналізує тенденції розвитку освітніх ландшафтів, що стосується зростання значущості гнучкості та інновацій в управлінських підходах в освітніх установах. Це стає основою для адаптивних моделей гібридного менеджменту, які поєднують класичні та новаторські підходи до управління.

Найновіші моделі управління представлені в контексті гібридного менеджменту, це ті, де ключову роль відіграють адаптивність, гнучкість та інтеграція технологій. Однією з найвпливовіших робіт є «Маніфест Agile», який був опублікований групою авторів під керівництвом Кена Бека [7]. *Agile* пропонує гнучкі методи управління, орієнтовані на постійну адаптацію до змін та швидке реагування на потреби клієнтів. Це підхід, що фокусується на створенні більш динамічних організацій, які можуть ефективно реагувати на виклики сучасності.

Подальший розвиток цієї теми знаходить своє відображення в статті Бернштейна та його колег, де розглядається *холакратія* – модель управління, що заснована на самоорганізації та автономії команд [8]. Цей підхід відповідає потребам сучасних організацій, де традиційні ієрархічні структури замінюються на гнучкіші системи розподіленої влади, що дозволяє швидше приймати рішення в умовах невизначеності.

Ще одним важливим джерелом є дослідження Бессона і Роу [9], яке зосереджено на трансформації інформаційних систем як стратегічного інструменту для організаційних змін. Їх робота є вагомим внеском у розуміння того, як технології можуть сприяти ефективнішому управлінню, особливо в умовах глобальних змін. У цій же площині варто згадати дослідження наше власне дослідження [3], де аналізується філософія гібридного менеджменту в контексті технократизму – балансу між технологіями та людським фактором.

Важливим доповненням є робота Городенко [2], яка акцентує увагу на проблемах цифрової та інформаційної нерівності, що стають критичними в епоху інформаційного суспільства. Це дає змогу

розглянути гібридний менеджмент не лише з точки зору технологій, а й з погляду соціальної відповідальності організацій у забезпеченні рівного доступу до цифрових ресурсів.

У цьому контексті також варто відзначити статтю Терепищого [11], яка досліджує миротворчі стратегії в глобальному суспільстві, наголошуючи на важливості освіти для миру. Це дозволяє розглядати гібридний менеджмент не лише як інструмент для підвищення ефективності, але й як засіб для формування соціально відповідальних підходів до управління в умовах війни в Україні, яка розпочалася у 2014 році російською анексією Криму.

Завершує огляд праця Вілбера [12], яка пропонує інтегральний підхід до управління, поєднуючи бізнес, політику, науку та духовність. Така філософія дозволяє створювати цілісні підходи до управління, що враховують різні аспекти людської діяльності, і є ідеальною моделлю для гібридного менеджменту, який прагне до гармонії між економічними та соціальними цілями.

Огляд джерельної бази показує, що гібридний менеджмент є міждисциплінарним підходом, який інтегрує класичні філософські концепції, сучасні теорії управління та новітні технологічні досягнення. Він дозволяє організаціям одночасно залишатися гнучкими та структурованими, забезпечуючи адаптивність до змін та ефективне використання ресурсів, що особливо важливо в умовах сучасного інформаційного суспільства.

Метою статті є дослідження філософських засад гібридного менеджменту та його ролі в інтеграції технологічних і гуманістичних підходів для ефективного управління сучасними організаціями.

Виклад основного матеріалу. Виклад основного матеріалу розпочнемо з осмислення гібридного менеджменту як феномену, що втілює діалектичну єдність між традиційними управлінськими підходами та новітніми формами організаційної структури, які відповідають вимогам постіндустріального суспільства. У постмодерністській парадигмі, де основи метанаративів піддаються критиці та деконструкції, гібридний менеджмент постає як мультивекторна система, що балансує між централізацією влади та її горизонтальним перерозподілом.

Філософські засади цього підходу кореняться у понятті *плюральності*, що акцентує увагу на необхідності визнання множинності істин та моделей управління, де жорсткі механізми контролю співіснують із гнучкими і адаптивними стратегіями. Гібридний менеджмент, в рамках постмодерністського дискурсу, прагне зруйнувати бінарні опозиції, на кшталт «контроль – свобода» або «стабільність – зміни», впроваджуючи модель, що інтегрує обидві сторони цього дуалізму.

Симуляція та фрагментарність як ключові поняття постмодернізму дозволяють краще зрозуміти, як сучасні організації пристосовуються до глобальних викликів через постійні процеси переосмислення та перерозподілу ролей і влади. Гібридний менеджмент використовує ці постулати для створення таких управлінських моделей, які одночасно підтримують ефективність і забезпечують творчий простір для самореалізації працівників, динамічно реагуючи на зовнішні виклики та зміни внутрішньої організації.

В основі гібридного менеджменту як концептуальної моделі лежить прагнення до балансування між централізованим контролем і децентралізованою автономією, що відповідає вимогам постіндустріального суспільства та гнучкої організаційної структури. Гібридний менеджмент використовує такі інструменти, як *Agile*, *Lean* та *холакратія*, для впровадження інноваційних рішень у процеси управління, що дозволяє одночасно досягати ефективності та підтримувати творчий потенціал команд [7].

Цей підхід будується на основі філософії технократизму, що передбачає інтеграцію технологічних інструментів з гуманістичними управлінськими практиками. Як зазначає ми вказували раніше, філософія гібридного менеджменту дозволяє підтримувати баланс між технологічними інноваціями та людським фактором, забезпечуючи ефективне управління в умовах постійних змін [3]. Важливим елементом цієї моделі є застосування постмодерністських принципів *фрагментарності* та *релятивізму*, що дозволяють гнучко реагувати на виклики глобалізації та швидких змін на ринку.

Гібридний менеджмент також базується на ідеї *самоорганізації* та децентралізованого прийняття рішень, що перегукується з постмодерністською критикою централізованих структур влади. Холакратія, яка є однією з основних компонентів гібридного управління, дозволяє відмовитися від традиційної ієрархії на користь автономних команд, які самостійно приймають рішення в межах своїх функціональних обов'язків [8]. Це підвищує рівень відповідальності та залученості кожного учасника процесу, що є важливим для адаптації до швидкозмінного середовища.

У контексті концепції *освітніх ландшафтів* гібридний підхід також демонструє свою ефективність, адже він дозволяє балансувати між традиційними освітніми моделями та інноваційними методами, спрямованими на цифровізацію та гнучкість процесів навчання [5]. Такий підхід особливо важливий в умовах інформаційної нерівності, про яку говорить Городенко, коли технології можуть стати як інструментом розширення можливостей, так і фактором соціальної нерівності [2].

Викладаючи основний зміст гібридного менеджменту, важливо зазначити його філософське підґрунтя, яке поєднує в собі елементи класичних підходів управління з постмодерністськими методологіями. Основна ідея полягає в тому, що управління, засноване лише на жорстких структурах, є неефективним в умовах постійно змінюваного середовища. Гібридний підхід дозволяє інтегрувати більш гнучкі методи, зокрема Agile та холакратію, що підвищують адаптивність організації та стимулюють її інноваційний потенціал [7]. Це відповідає постмодерністській філософії, яка наголошує на множинності перспектив та динамічності управлінських процесів.

Другий важливий аспект гібридного менеджменту полягає в тому, що він дозволяє зберігати баланс між контролем і свободою працівників. Теорії лідерства в гібридному управлінні ґрунтуються на концепціях трансформаційного лідерства, де керівник виступає в ролі фасилітатора змін, заохочуючи працівників до самореалізації та розвитку [10]. Водночас керівники повинні підтримувати стабільні рамки контролю для досягнення стратегічних цілей організації. Такий баланс є ключовим у сучасних умовах, де працівники очікують автономії, але водночас розуміють важливість чіткого структурування процесів.

Філософська осмисленість гібридного менеджменту також стосується етичних викликів, що виникають у цифровому середовищі. Використання технологій, таких як штучний інтелект та аналітика великих даних, дозволяє підвищити ефективність управління, але водночас піднімає питання етики та конфіденційності [9]. Гібридний підхід допомагає організаціям зберігати етичні стандарти, використовуючи цифрові технології для підтримки гнучкості та прозорості, але не замінюючи людський фактор у прийнятті стратегічних рішень.

Критика гібридного менеджменту насамперед стосується складності його впровадження та підтримання балансу між жорсткими і гнучкими підходами. Одним із головних викликів є те, що організації часто стикаються з труднощами у поєднанні традиційних ієрархічних структур з новаторськими методами управління, такими як холакратія або Agile. Цей процес може створити конфлікти між різними рівнями керівництва, де жорсткі управлінські підходи стикаються з необхідністю надання автономії командам. Крім того, надмірне використання гнучких методів може призвести до втрати чіткого контролю над стратегічними цілями, що, у свою чергу, може знизити ефективність і продуктивність організації.

Ще однією важливою критикою гібридного менеджменту є ризик створення організаційної фрагментації, де окремі підрозділи можуть діяти ізольовано, застосовуючи різні підходи до управління. Внаслідок цього може виникати проблема комунікації та узгодженості між різними відділами, що вплине на загальну координацію та стратегічне управління. Крім того, на практиці гібридні моделі можуть виявитися надто складними для реалізації у великих організаціях, оскільки вони потребують ретельного планування та налаштування, що часто не відповідає реаліям динамічного бізнес-середовища.

Загалом, гібридний менеджмент пропонує синтез класичних управлінських моделей з новими, постмодерністськими підходами до управління, що дозволяє організаціям ефективно функціонувати в умовах глобалізації та швидких технологічних змін, одночасно підтримуючи соціальну відповідальність і розвиток людського капіталу.

Можемо запропонувати до дискусії два ключових принципи впровадження гібридного менеджменту в Україні в період війни та повоєнної відбудови:

По-перше, *принцип гнучкості управлінських структур*. В умовах війни та повоєнної відбудови організації в Україні потребують особливої гнучкості та здатності швидко реагувати на зміни. Гібридний менеджмент дозволяє поєднувати жорсткі методи контролю для забезпечення стабільності з гнучкими підходами, які сприяють адаптації до непередбачуваних викликів. Для ефективного впровадження в Україні необхідно забезпечити оперативність у прийнятті рішень та підтримувати автономію окремих підрозділів чи команд, що дозволить зберегти ефективність навіть у кризових ситуаціях.

По-друге, *принцип інтеграції технологій*. Використання цифрових технологій, таких як аналітика даних (big data), штучний інтелект та автоматизація процесів, може значно підвищити ефективність як під час війни, так і в період повоєнної відбудови. Цифрові інструменти дозволяють швидше відновлювати інфраструктуру, оптимізувати процеси відбудови та контролювати використання ресурсів. Важливим принципом є інтеграція цих технологій з етичними стандартами управління, що дозволить зберегти баланс між ефективністю та соціальною відповідальністю.

Висновки. Гібридний менеджмент, будучи інтегрованою системою управлінських підходів, демонструє свою ефективність у відповідь на виклики сучасного постіндустріального суспільства. В його основі лежить концептуальний синтез класичних управлінських моделей з новітніми, постмодерністськими підходами, що дозволяє одночасно підтримувати стабільність та адаптивність організацій. Філософська база гібридного менеджменту, яка включає поняття доброчесності та евдемонії, описані в «Нікомаховій етиці» Арістотеля, надає моральне підґрунтя для створення гармонійних організаційних структур, де баланс між контролем і свободою стає ключовим фактором успіху.

У сучасному контексті глобалізації та технологічних трансформацій, гібридний менеджмент використовує плюралістичні підходи, інтегруючи гнучкі моделі, такі як Agile, Lean та *холакратія*, з більш жорсткими управлінськими стратегіями. Цей підхід дозволяє не тільки забезпечувати ефективність управління, але й підтримувати високий рівень творчої активності та самореалізації працівників, що є важливим у постмодерністській парадигмі деконструкції ієрархічних структур.

Філософське осмислення гібридного менеджменту, яке ґрунтується на принципах фрагментарності, релятивізму та самоорганізації, дозволяє адаптувати управлінські процеси до умов швидких змін і глобальних викликів, зберігаючи при цьому баланс між технологічними інноваціями та гуманістичними цінностями. Можна зазначити, що гібридний підхід стає універсальним інструментом для організацій, які прагнуть поєднати ефективність з етичною відповідальністю, реагуючи на соціальні та економічні зміни сучасності.

Перспективи подальших досліджень гібридного менеджменту в Україні, особливо в контексті війни та повоєнної відбудови, відкривають нові можливості для розвитку інноваційних управлінських підходів. Важливо поглиблено дослідити, як інтеграція цифрових технологій та гнучких управлінських структур може вплинути на ефективність не тільки бізнесових процесів, але й державних установ, зокрема у сферах відбудови інфраструктури, освіти та медицини. Окремим напрямом досліджень може стати вивчення етичних викликів, пов'язаних із використанням штучного інтелекту в управлінні, а також розробка моделей, що забезпечують стійкість організацій у кризових ситуаціях. Аналіз кращих світових практик впровадження гібридного менеджменту в умовах конфліктів може дати важливі інструменти для відновлення і подальшого розвитку українських організацій.

Література:

1. Андрущенко В.П., Андрущенко Т.В., Савельєв В.Л. *Конституціоналізація освітнього простору Європи: аксіологічний вимір*. Київ : “МП Леся”, 2014. 460 с.
2. Городенко Л. М. Цифрова та інформаційна нерівність у мережеві комунікації. *Інформаційне суспільство*. № 16, 2012. С. 56–59.
3. Кийков О.Ю. Філософія гібридного менеджменту як сучасної моделі управління в умовах змінних організаційних структур. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*. № 50 (7-9), 2024. С. 105–115.
4. Осипенко Л. О. Філософія управління як нова парадигма керування складними соціально-економічними системами. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. № 52, 2013. С. 189–199.
5. Терепишчий С. О. Тенденції розвитку освітніх ландшафтів в епоху індустріального суспільства. *Вісник ХНПУ імені Г.С. Сковороди. Серія: «Філософія»*. 2019. Т. 2. №. 45. С. 139–150.
6. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. 450 p.
7. Beck K., et al. *Manifesto for Agile Software Development*. Agile Alliance, 2001, <https://agilemanifesto.org>
8. Bernstein E., Bunch J., Canner N., Lee M. Beyond the holacracy hype. *Harvard Business Review*. 2016. Vol. 94, № 7/8. P. 38–49.
9. Besson P., Rowe F. Strategizing information systems-enabled organizational transformation: A transdisciplinary review and new directions. *The Journal of Strategic Information Systems*. 2012. Vol. 21, № 2. P. 103–124.
10. Kiykov O. Hybrid management in the context of the philosophy of technocracy as a balance between technology and the human factor. *Paradigm of knowledge*, 2024, Vol 4, No 62, P. 1-20. DOI: 10.26886/2520-7474.4(62)2024.2
11. Terpyshchyi S. In Search of Peacebuilding Strategies for the Global Civilization: from “Education for War” to “Education for Peace”. *Philosophy and Cosmology*. 2021. Т. 27. P. 153–162.
12. Wilber K. *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality*. Shambhala Publications, 2000. 217 p.

Отримана 03.10.2024

Прорецензована: 15.10.2024

Прийнята до друку: 07.11.2024

Електронна адреса: horianskyi15@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-27-74-79

Горянський Сергій. Філософське осмислення ІТ-освіти через герменевтичну призму: від розуміння до технологічного знання. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острого: Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 74–79.

УДК 1:37:004:005.44

Сергій Горянський

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ІТ-ОСВІТИ ЧЕРЕЗ ГЕРМЕНЕВТИЧНУ ПРИЗМУ: ВІД РОЗУМІННЯ ДО ТЕХНОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ

Ця стаття аналізує філософські та соціальні аспекти розвитку ІТ-освіти в Україні, акцентуючи на важливості інтеграції технічних знань із гуманітарними дисциплінами. На основі ідей Вільгельма Дільтея про герменевтику, стаття пропонує новий погляд на ІТ-освіту як процес не лише засвоєння технічних навичок, але й глибокого розуміння соціального контексту, у якому ці знання застосовуються. Особлива увага приділяється ролі критичного мислення та соціальної відповідальності, що є ключовими для підготовки майбутніх фахівців. Також розглядається роль міжнародної співпраці у вдосконаленні ІТ-освіти. Автор наводить приклади успішних партнерських програм, таких як Trans-Atlantic Virtual Exchange та BeSTEC, що допомагають інтегрувати освітні установи у глобальний контекст. Міжнародний обмін знаннями сприяє підвищенню якості освіти та розвитку інновацій, що є критичними для сучасного освітнього процесу в умовах глобалізації. Окремо висвітлено важливість забезпечення рівного доступу до ІТ-освіти, зважаючи на загрози цифрового розриву, що виникає через нерівність у доступі до технологій. Стаття пропонує практичні рекомендації для підвищення інклюзивності освітніх програм та забезпечення доступу до сучасних технологій для всіх верств населення. Автор також наголошує на необхідності впровадження практико-орієнтованого підходу в ІТ-освіті, що дозволяє студентам застосовувати отримані знання на практиці.

Ключові слова: ІТ-освіта, герменевтика, філософія освіти, міжнародна співпраця, цифровізація.

Serhii Goryanskyi

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF IT EDUCATION THROUGH THE HERMENEUTIC PRISM: FROM UNDERSTANDING TO TECHNOLOGICAL KNOWLEDGE

This article analyzes the philosophical and social aspects of the development of IT education in Ukraine, emphasizing the importance of integrating technical knowledge with humanitarian disciplines. Based on Wilhelm Dilthey's ideas about hermeneutics, the article offers a new perspective on IT education as a process of learning technical skills and a deep understanding of the social context in which this knowledge is applied. Special attention is paid to critical thinking and social responsibility, which are key to training future specialists. The role of international cooperation in improving IT education is also considered. The author cites successful partnership programs, such as the Trans-Atlantic Virtual Exchange and BeSTEC, which help integrate educational institutions into a global context. The international exchange of knowledge contributes to improving the quality of education and developing innovations, which are critical for the modern educational process in the conditions of globalization. The importance of ensuring equal access to IT education is highlighted separately, given the threats of the digital divide arising from inequality in access to technology. The article offers practical recommendations for increasing the inclusiveness of educational programs and ensuring access to modern technologies for all population segments. The author also emphasizes the need to implement a practice-oriented approach in IT education, which allows students to apply the acquired knowledge in practice.

Keywords: IT education, hermeneutics, philosophy of education, international cooperation, digitalization.

Вступ. У сучасному світі інформаційні технології стали невід'ємною частиною повсякденного життя, що зумовило зростання попиту на ІТ-освіту. Водночас технологічний прогрес постійно змінює структуру знань і вимагає нових підходів до навчання. Проте виключно технічний підхід до ІТ-освіти не враховує соціокультурні, етичні й філософські аспекти, що мають вирішальне значення для розвитку відповідальних і критично мислячих фахівців. Це підкреслює важливість філософського осмислення ІТ-освіти, де акцент робиться на значенні не лише засвоєння технологій, але й їхнього впливу на суспільство.

Актуальність цього дослідження зумовлена тим, що у світі, де домінують цифрові технології, постає потреба у переосмисленні того, як ІТ-освіта впливає на формування особистості. В умовах постійної взаємодії з новими технологіями та інформаційними потоками, виникає запитання: як забезпечити, щоб навчання в ІТ-сфері сприяло не тільки професійній підготовці, але й розвитку

критичного мислення, соціальної відповідальності та етичної свідомості? Відповідь на це запитання можна знайти через залучення філософських концепцій, зокрема герменевтичного підходу.

Герменевтика, як мистецтво і наука розуміння, може слугувати основою для глибшого аналізу процесу навчання в ІТ-сфері. Вона дозволяє вийти за межі чисто технічних завдань і розглянути навчальний процес як взаємодію між людиною та технологією, що веде до усвідомленого розуміння та інтерпретації технічних знань у соціальному контексті. Використання герменевтичного підходу сприяє формуванню нових підходів до ІТ-освіти, які базуються на розумінні технологій як частини людського досвіду. Дана стаття прагне показати важливість філософського осмислення ІТ-освіти у світлі ідей Вільгельма Дільтея, зокрема його герменевтичного підходу. Це дозволить розширити горизонти ІТ-освіти, зробивши її більш цілісною, орієнтованою не лише на технічні навички, але й на розвиток критичного мислення та соціальної відповідальності.

Теоретична рамка роботи. Дільтей зазначає, що «наші дії завжди передбачають розуміння інших осіб і значна частка людського щастя походить з проникнення (Nachfühlen) у чужі душевні стани» [3, с. 1]. Це твердження показує, що освіта, включно з ІТ-освітою, має включати процес інтерпретації не лише технічних знань, але й соціальних та етичних аспектів. Застосування герменевтики в ІТ-освіті допомагає краще зрозуміти, як технології можуть впливати на суспільство та індивідуальний досвід. Згідно з Дільтеєм, «процес, у якому ми зі знаків, чуттєво даних іззовні, пізнаємо певний внутрішній зміст, ми називаємо розумінням» [3, с.1]. В ІТ-освіті це означає, що студенти не лише вивчають програмування чи технології як факти, а й повинні інтерпретувати їх у контексті практичних застосувань. Навчання програмування може бути герменевтичним процесом, коли студенти шукають сенс у тому, що вони створюють.

Дільтей вважає, що «гуманітарні науки мають перевагу над природничо-науковими знаннями, оскільки їхній предмет не є простим явищем, а безпосередньо пережитою внутрішньою дійсністю» [3, с.1]. Це переконання можна співвіднести із ІТ-освітою, коли мова йде про значення технологій для людського існування. ІТ-фахівці повинні не тільки володіти технічними навичками, але й розуміти, як їхні рішення впливають на людське життя, оскільки технології все більше проникають у всі сфери буття.

В. Дільтей стверджує, що «тільки у зіставленні себе з іншими я здобуваю досвід стосовно індивідуального у мені» [3, с. 2]. Ця думка може бути ключовою для ІТ-освіти, де навчання відбувається через взаємодію студентів і їхні індивідуальні підходи до вирішення технічних проблем. Індивідуальний досвід і підхід кожного студента до програмування або роботи з даними сприяє формуванню загальної картини того, як технології можуть застосовуватись у різних контекстах.

Доцільно звернути увагу також на твердження В. Дільтея, що «розуміння письмово зафіксованих життєвих виявів, здійснюване згідно з усіма правилами мистецтва, ми називаємо витлумаченням» [3, с. 2]. В ІТ-освіті витлумачення може бути процесом не лише технічного аналізу, але й критичного осмислення соціальних наслідків технологій. ІТ-фахівці повинні мати здатність аналізувати не лише функціональність програмних рішень, а й їхній вплив на суспільство, що робить освіту в цій сфері мультидисциплінарною.

Мета статті полягає у тому, щоб дослідити ІТ-освіту через призму герменевтичного підходу Вільгельма Дільтея, акцентуючи на її ролі у формуванні критичного мислення та соціальної відповідальності.

Виклад основного матеріалу. Основоположник філософії освіти Джон Дьюї у своїй праці «Досвід і освіта» підкреслює важливість досвіду як основи для навчання, акцентуючи на тому, що справжнє навчання відбувається лише тоді, коли знання інтегруються з особистим досвідом [11]. Ця ідея особливо важлива для ІТ-освіти, оскільки технічні знання повинні не лише передаватися у вигляді абстрактних концепцій, але й бути застосованими на практиці, через реальні проекти і завдання. Важливо створювати середовище, де студенти можуть експериментувати з технологіями, знаходити власні рішення і критично оцінювати їх вплив на реальний світ. Це підхід, що сприяє не лише засвоєнню інформації, але й формуванню творчого та критичного мислення.

У сучасному суспільстві інформаційні технології стрімко трансформують не лише економічні та соціальні аспекти, але й освітню сферу. В умовах глобалізації та цифровізації особливого значення набуває ІТ-освіта, яка формує основу для підготовки висококваліфікованих фахівців у галузі технологій. Як зазначає В.П. Андрущенко, післявоєнний світ науки та освіти вимагає нових підходів до підготовки майбутніх професіоналів, оскільки технічні навички мають поєднуватися з глибоким

філософським осмисленням майбутнього [1]. У цьому контексті ІТ-освіта повинна орієнтуватися не лише на навчання технологічних рішень, але й на розвиток критичного мислення та етичної відповідальності.

Цифровізація освіти, про яку пишуть Гуревич, Коношевський та Опущко, стала потужним трендом у сучасному суспільстві, відкриваючи нові перспективи та водночас породжуючи проблеми, пов'язані з нерівністю доступу до цифрових ресурсів та знань [2]. Однак, цифрова трансформація освіти не може бути успішною без належної філософської рефлексії, яка дозволить зрозуміти вплив цих змін на формування особистості. Застосування ідей Вільгельма Дільтея в цьому контексті дозволяє глибше розглянути процес навчання як акт інтерпретації знань, що формує більш відповідальних та критично мислячих фахівців [3].

Як показує аналіз Єршова, українська ІТ-освіта вже відіграє важливу роль на світовому ринку інформаційних товарів і послуг [4]. Проте, для подальшого розвитку цієї галузі важливо впроваджувати філософські підходи до викладання, які б допомагали студентам не тільки опанувати новітні технології, але й осмислювати їхні соціальні та етичні наслідки. Використання герменевтичного підходу може сприяти більш глибокому розумінню ролі технологій у сучасному світі та забезпечити підготовку фахівців, здатних до творчого вирішення складних проблем.

Крім того, на думку Терепищого і Хоменка, освіта в умовах конфлікту повинна переходити від суспільства знань до суспільства порозуміння, де взаєморозуміння та спільні цінності відіграють ключову роль [9]. У цьому контексті ІТ-освіта має стати не лише засобом підготовки технічних фахівців, але й інструментом для формування міжкультурного діалогу та соціальної інтеграції, що є особливо актуальним для суспільств, таких як Україна, що є у війні.

Подальша цифровізація освіти вимагає філософського осмислення її ролі в сучасному суспільстві, оскільки розвиток цифрових технологій неминуче змінює не лише освітню практику, але й сутність самого навчання. Як зазначає В.Г. Кремень та його співавтори, науково-методичне забезпечення цифровізації освіти в Україні стикається з низкою проблем, що вимагають комплексного підходу та філософської рефлексії [5]. Це включає не лише технічні аспекти впровадження нових технологій, але й етичні питання: як цифрові інструменти впливають на людське мислення, світогляд і стосунки між учнями та вчителями. ІТ-освіта, як частина цієї цифровізації, повинна не тільки надавати знання про технології, але й навчати відповідального використання цих технологій у глобалізованому світі.

Освіта, як підкреслює О.А. Криклій, є ключовим інструментом у подоланні цифрових розривів та забезпеченні цифрової інклюзії [6]. Проте справжня інклюзія неможлива без глибшого розуміння філософських основ рівності у доступі до інформації та знань. ІТ-освіта, за допомогою герменевтичного підходу Дільтея, може стати засобом формування нового типу мислення, де кожен учасник освітнього процесу має можливість не лише засвоїти технічні навички, але й усвідомити свій внесок у колективне знання. Цифрові технології, таким чином, виступають не тільки інструментом для навчання, але й для створення суспільства, де індивідуальні здібності інтегруються в загальне благо.

На особливу увагу заслуговують виклики, що постають перед ІТ-освітою в умовах війни. Як зазначає О. Нечитайло, війна оголила не лише вразливість ІТ-інфраструктури, але й змусила переосмислити місію ІТ-освіти в умовах кризи [8]. У цей період ІТ-освіта повинна не лише забезпечувати технічні навички, а й формувати соціальну відповідальність і стійкість, необхідні для відновлення суспільства після конфлікту. Це відкриває нові філософські горизонти для осмислення ролі технологій у посткризовому світі: чи може ІТ-освіта стати засобом для зміцнення соціальних зв'язків і відновлення суспільних структур?

Згідно з М.-О. Єршовим, роль української ІТ-освіти на світовому ринку інформаційних послуг вже є значущою, але її подальший розвиток потребує інтеграції глобальних тенденцій з урахуванням національних особливостей [4]. У цьому контексті цифровізація освіти має сприйматися не лише як технологічний процес, але і як культурний феномен. Філософія ІТ-освіти повинна охоплювати не лише технічну компетентність, але й розуміння глибинних цінностей та культурних особливостей, які стоять за технологічними рішеннями.

Продовжуючи філософський аналіз ІТ-освіти, варто звернути увагу на те, як глибокі культурні і соціальні трансформації, викликані цифровізацією, впливають на сучасні освітні системи. Кулініч вказує на важливість розвитку культури у сфері інтелектуальної власності в контексті виконання міжнародних зобов'язань [7]. Цей аспект є надзвичайно важливим у контексті ІТ-освіти, адже навчання студентів повинно передбачати не лише технічні навички, але й розуміння етичних і юридичних

аспектів інтелектуальної власності. Філософське осмислення правових і моральних меж використання технологій є необхідною умовою для забезпечення відповідального ставлення до знань, які створюються у цифровому просторі.

З іншого боку, як підкреслює О.А. Криклій, ІТ-освіта може допомогти подолати цифрові розриви та сприяти цифровій інклюзії, але для цього необхідно забезпечити рівний доступ до цифрових ресурсів і можливостей для всіх верств населення [6]. ІТ-освіта повинна бути інклюзивною і враховувати соціальні бар'єри, що заважають повноцінному залученню до цифрової економіки. Важливо, щоб вона не лише розвивала технічні навички, але й надавала можливості для критичного осмислення тих структур влади і впливу, що формуються через технології. У цьому контексті філософський підхід дозволяє розглянути питання, як освітні практики можуть зруйнувати соціальні нерівності і сприяти створенню більш справедливого суспільства.

У контексті війни і постконфліктних реалій, ІТ-освіта стає ще важливішою, адже вона може допомогти відновити суспільство через навчання фахівців, здатних впроваджувати технології для соціального розвитку. Як твердить Нечитайло, в сучасних умовах війни в Україні ІТ-освіта продовжує відігравати ключову роль у розвитку економіки та суспільства, незважаючи на всі труднощі [8]. Це підкреслює важливість філософського осмислення того, як технології можуть слугувати не тільки інструментом для економічного зростання, але й засобом для підтримки людського гідності та створення нових соціальних можливостей.

Тому герменевтичний підхід Дільтея дозволяє глибше усвідомити процес взаємодії людини з технологіями через призму розуміння та інтерпретації. ІТ-освіта може розглядатися як процес не лише технічного навчання, але й культурного та соціального осмислення, де знання і технології стають засобами для розвитку людської особистості і соціуму [3]. Це робить філософський вимір освіти невід'ємною складовою для її майбутнього розвитку, адже без глибокого розуміння взаємозв'язку між людиною і технологіями, освіта не зможе забезпечити підготовку відповідальних і критично мислячих фахівців.

Розглядаючи вплив ІТ-освіти в контексті сучасних освітніх підходів, важливо звернути увагу на поширені стереотипи щодо функціонування мозку та навчальних процесів, які можуть впливати на її ефективність. Як підкреслює Дж. Гік у своїй праці про нейроміфи в освіті, значна частина сучасних освітніх практик спирається на помилкові уявлення про мозок, що може негативно впливати на якість навчання [10]. Ці міфи, включаючи переконання у використанні лише певної частини мозку або те, що існують «ліві» і «праві» мислителі, часто знаходять своє місце і в ІТ-освіті. Філософська критика таких підходів дозволяє переосмислити фундаментальні принципи навчання і зробити ІТ-освіту більш обґрунтованою та науково підтвердженою. Використання технологій у навчанні повинно базуватися на реальних знаннях про мозок і мислення, а не на стереотипах, що обмежують потенціал студентів.

Д. Опп у своїй праці «Для чого потрібна освіта» звертає увагу на те, що освіта не може обмежуватися лише передачею знань, вона повинна бути інструментом для формування екологічної свідомості і відповідального ставлення до навколишнього світу [12]. У цьому контексті ІТ-освіта має величезний потенціал, оскільки технології можуть використовуватися для вирішення глобальних проблем, включаючи зміну клімату, соціальну справедливість і сталий розвиток. Однак, для цього необхідно виховувати студентів не лише як інженерів, але й як відповідальних громадян, здатних використовувати свої технічні навички на благо суспільства і природи. Це підкреслює важливість філософської рефлексії у процесі навчання, де технології розглядаються не тільки як інструменти, але і як засіб для досягнення етичних цілей. Зупинимось детальніше.

По-перше, інтеграція філософських та гуманітарних дисциплін в ІТ-освіту є необхідною для розвитку критичного мислення та соціальної відповідальності серед майбутніх фахівців. Технології не існують у вакуумі, вони є частиною ширшого соціального та культурного контексту, і для того, щоб студенти могли усвідомлено застосовувати свої знання, їм необхідно розуміти філософські, етичні та соціальні наслідки своїх рішень. Як підкреслював Дільтей, процес розуміння передбачає інтерпретацію глибинного змісту явищ, і цей підхід може сприяти тому, щоб студенти ІТ не тільки опанували технічні навички, але й усвідомлювали соціальні виклики, пов'язані з їхньою професією [3].

По-друге, важливим є забезпечення інклюзивності та рівного доступу до ІТ-освіти для всіх верств населення. Цифровий розрив, про який пишуть сучасні дослідники освіти, створює серйозну загрозу для розвитку суспільства, оскільки без належного доступу до цифрових технологій значна частина

населення може бути позбавлена можливості отримати якісну освіту [6]. Тому важливо створювати освітні програми, що враховують соціально-економічні умови та потреби різних груп населення, зокрема через розвиток дистанційного навчання та онлайн-платформ. Це також передбачає впровадження спеціальних програм для підтримки студентів з вразливих категорій, які можуть відчувати труднощі в доступі до технологій.

По-третє, практико-орієнтоване навчання та міждисциплінарні проекти мають стати основою ІТ-освіти в Україні. Як зазначав Джон Дьюї, навчання має відбуватися через досвід, а не просто шляхом передачі абстрактних знань [11]. ІТ-освіта повинна бути практично орієнтованою, що дозволить студентам не лише отримувати знання, але й застосовувати їх у реальних умовах. Це може включати співпрацю з бізнесом, державними установами та громадськими організаціями для реалізації проектів, спрямованих на вирішення актуальних проблем за допомогою ІТ-рішень. Таке навчання дозволить студентам розвивати не тільки технічні навички, але й здатність працювати в команді, вирішувати складні задачі та творчо мислити.

По-четверте, важливим принципом є стимулювання інновацій та творчого підходу до вирішення проблем. ІТ-сфера швидко розвивається, і тому освіта в цій галузі повинна бути спрямована на розвиток інноваційного мислення, яке дозволить студентам адаптуватися до нових викликів і технологічних змін. Девід Орт підкреслює, що освіта повинна не тільки готувати студентів до існуючих викликів, але й допомагати їм формувати нові, креативні рішення для майбутнього [12]. Це означає, що ІТ-освіта має заохочувати студентів до експериментування з новими технологіями, розробки власних проектів та застосування нестандартних підходів до вирішення проблем.

По-п'яте, співпраця з міжнародними освітніми та науковими установами є необхідною умовою для розвитку ІТ-освіти в Україні. В умовах глобалізації технології та знання швидко поширюються світом, і тому важливо, щоб українська ІТ-освіта була інтегрована в міжнародний контекст. Це може бути досягнуто через участь у міжнародних освітніх програмах, обмін студентами та викладачами, а також через спільні наукові проекти з міжнародними партнерами. Така співпраця не тільки підвищить рівень освіти, але й дозволить українським студентам отримати доступ до новітніх досягнень у галузі ІТ та сприятиме поширенню українських інновацій на міжнародному рівні.

Одним із прикладів міжнародної співпраці в галузі ІТ-освіти є програма Trans-Atlantic Virtual Exchange and Collaboration (TAVeC), створена у партнерстві між Hochschule Fresenius (Німеччина) та Adelphi University (США) [13]. Ця програма поєднує віртуальні платформи для обміну знаннями та студентськими проектами, дозволяючи студентам із різних країн спільно працювати над міждисциплінарними завданнями, використовуючи сучасні технології. У рамках програми студенти отримують досвід у галузі інноваційних технологій, розвивають навички співпраці в глобальному середовищі та набувають необхідних знань для роботи в міжнародних командах. Це яскравий приклад того, як віртуальна співпраця може сприяти обміну знаннями на глобальному рівні та розширювати можливості для студентів з усього світу.

Ще одним прикладом є Berkeley ShanghaiTech Education Collaboration (BeSTEC), яка є партнерством між UC Berkeley та ShanghaiTech University [14]. Метою цього проекту є розробка світового класу навчальних програм в галузі інженерії та технологій, що дозволяє студентам із Шанхаю отримати доступ до найкращих навчальних матеріалів та викладачів з Берклі. Програма також включає обмін студентами та спільні наукові дослідження, що сприяє розвитку інноваційних рішень у сфері технологій. Цей приклад демонструє, як міжнародна співпраця може допомогти університетам об'єднати свої зусилля для підготовки фахівців нового покоління, які працюватимуть на глобальному рівні.

Висновки. На завершення зазначимо, що ІТ-освіта в Україні потребує комплексного підходу, який поєднує технічні знання з глибоким філософським осмисленням соціальних, етичних та культурних аспектів. Як свідчать сучасні дослідження, цифровізація освіти надає величезні можливості для розвитку, але водночас породжує виклики, пов'язані з нерівним доступом до технологій та зростанням цифрового розриву. Тому важливо формувати освітні програми, які будуть сприяти не лише засвоєнню технічних навичок, але й розвитку критичного мислення, що базується на філософському аналізі сучасних технологій.

Міжнародна співпраця у галузі ІТ-освіти є ключовим елементом для інтеграції України у глобальний освітній простір. Приклади таких ініціатив, як програма TAVeC між Hochschule Fresenius і Adelphi University, а також співпраця між UC Berkeley та ShanghaiTech University, показують, що обмін

знаннями та спільні дослідження можуть значно підвищити якість освіти та сприяти розвитку інноваційних підходів. Українські університети мають активно розвивати такі міжнародні зв'язки для залучення найкращих практик та технологій.

Важливим аспектом є інтеграція гуманітарних дисциплін у навчальні програми ІТ. Як показують праці Вільгельма Дільтея та сучасних філософів освіти, знання не є лише технічними фактами – вони мають бути інтерпретовані і зрозумілі в ширшому соціальному контексті. Це передбачає виховання фахівців, які усвідомлюють вплив своїх рішень на суспільство та розуміють етичні межі використання технологій. Філософія відіграє важливу роль у розвитку таких критичних навичок.

Принципом, який випливає з проведеного аналізу, є необхідність забезпечення практико-орієнтованого навчання, що дозволяє студентам застосовувати свої знання у реальних умовах. Як підкреслював Джон Дьюї, навчання через досвід дозволяє не лише засвоювати знання, але й розвивати творчі підходи до вирішення проблем. Співпраця з бізнесом, громадськими організаціями та урядом може сприяти розвитку інноваційних проектів, що мають реальне суспільне значення. Філософське осмислення ІТ-освіти дозволяє створювати умови для розвитку нового покоління фахівців, які будуть здатні працювати не тільки з технологіями, але й усвідомлювати їхній вплив на світ. ІТ-освіта має стати не просто підготовкою технічних спеціалістів, а вихованням громадян, які розуміють роль технологій у глобальному розвитку і здатні нести відповідальність за їх застосування на благо суспільства.

Література:

1. Андрущенко В.П. Післявоєнний світ науки та освіти: філософська рефлексія майбутнього. *Вища освіта України*, 2022, № 1-2, С. 5-9.
2. Гуревич Р., Коношевський Л., Опушко Н. Цифровізація освіти сучасного суспільства: проблеми, досвід, перспективи. *Освітлогічний дискурс* 2022, № 3-4 (38-39), С. 22-46.
3. Дільтей В. *Виникнення герменевтики*. Сучасна зарубіжна філософія: Течії і напрямки. Хрестоматія. Київ, 1996. С. 33-60.
4. Єршов М.-О. Роль української ІТ-освіти на світовому ринку інформаційних товарів і послуг. *Науковий вісник Інституту професійно-технічної освіти НАПН України. Професійна педагогіка*, 2018, № 16, С. 74-81.
5. Кремень, В. Г., Биков, В. Ю., Ляшенко, О. І., Литвинова, С. Г., Луговий, В. І., Мальований, Ю. І., Топузов, О. М. Науково-методичне забезпечення цифровізації освіти України: стан, проблеми, перспективи. *Вісник Національної академії педагогічних наук України*, 2022, № 4(2), С. 1-49.
6. Криклій О.А. Роль освіти у подоланні цифрових розривів та забезпеченні цифрової інклюзії. *Науковий погляд: економіка та управління*, 2021, №5 (75), С. 33-40.
7. Кулініч О. Культура та освіта у сфері інтелектуальної власності в контексті забезпечення виконання міжнародних зобов'язань. *Університетські наукові записки*, 2021, №6 (84), С. 28-37.
8. Нечитайло О. ІТ-галузь та ІТ-освіта в умовах війни: досягнення і проблеми. *Особистість, суспільство, війна: тези доп. учасників міжнар. психолог. форуму (м. Харків, 7 квіт. 2023 р.)*. Харків, 2023. С. 167-169.
9. Терепищій С. О., Хоменко Г. В. Розвиток вищої освіти в умовах конфлікту: еволюція від суспільства знань до суспільства порозуміння. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*, 2020, Вип. 19(1), С. 32-45.
10. Geake J. Neuromythologies in education. *Educational research*. 2008, Vol. 50.2, P. 123-133.
11. Dewey J. Experience and education. In: *The educational forum*. Taylor & Francis Group, 1986, pp. 241-252. <https://doi.org/10.1080/00131728609335764>
12. Orr D. What is education for. *Context*, 1991, Vol. 27.53, P. 52-58.
13. Trans-Atlantic Virtual Exchange and Collaboration (TAVEC), 2024, <https://www.tavec-project.com/>
14. Berkeley ShanghaiTech Education Collaboration (BeSTEC), 2024, <https://globalengagement.berkeley.edu/berkeley-shanghai-tech-education-collaboration-bestec-program>

Отримана 18.10.2024

Прорецензована: 28.10.2024

Прийнята до друку: 12.11.2024

Електронна адреса: backj815@gmail.com

DOI: 10.25264/2312-7112-2024-27-80-85

Педченко Максим. Мережеве суспільство як текст: філософські засади читання світу в епоху цифрової комунікації. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»* : науковий журнал. Острог : Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 80–85.

УДК 1: 316.77

Максим Педченко

МЕРЕЖЕВЕ СУСПІЛЬСТВО ЯК ТЕКСТ: ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ЧИТАННЯ СВІТУ В ЕПОХУ ЦИФРОВОЇ КОМУНІКАЦІЇ

У статті досліджуються філософські та соціальні аспекти мережевого суспільства в контексті глобальної цифрової революції. Аналіз базується на концепції світу як тексту, розробленій Гансом Блюменбергом, і застосовується до сучасних умов цифрової комунікації та інформаційних потоків. Особливу увагу приділено питанням етики та відповідальності у віртуальному середовищі, а також проблемам капіталізму спостереження, що досліджуються у працях Шюзиани Зубофф. У статті також розглядаються виклики, пов'язані зі змінами когнітивних процесів та новими формами соціальної організації, які виникають під впливом цифрових технологій. Дослідження пропонує міждисциплінарний підхід до аналізу мережевого суспільства, поєднуючи філософські концепції, етичні стандарти та технологічні виклики сучасності.

Ключові слова: мережеве суспільство, цифрові технології, світ як текст, капіталізм спостереження, філософія комунікації, етика інформації.

Maksym Pedchenko

NETWORK SOCIETY AS A TEXT: PHILOSOPHICAL BASIS OF READING THE WORLD IN THE AGE OF DIGITAL COMMUNICATION

The article explores the philosophical and social aspects of the network society in the context of the global digital revolution. The analysis is based on the concept of the world as a text, developed by Hans Blumenberg, and is applied to the modern conditions of digital communication and information flows. Particular attention is paid to issues of ethics and responsibility in the virtual environment and to the problems of surveillance capitalism, which are explored in Zuboff's writings. The article also examines the challenges associated with changes in cognitive processes and new forms of social organization that arise under the influence of digital technologies. The study offers an interdisciplinary approach to analyzing the network society, combining philosophical concepts, ethical standards, and technological challenges of today. By doing so, it provides practical insights into the ethical and cognitive implications of the digital age.

Keywords: network society, digital technologies, the world as a text, surveillance capitalism, philosophy of communication, ethics of information.

Постановка проблеми. Сучасне мережеве суспільство значно трансформувалося під впливом розвитку цифрових технологій та поширення Інтернету, створюючи нові умови для людської комунікації, обміну інформацією та соціальної взаємодії. Ця трансформація торкається не лише технічних аспектів, а й більш глибоких філософських та культурних змін, які впливають на способи сприйняття та осмислення світу. У цьому контексті виникає необхідність перегляду традиційних уявлень про соціальні структури та процеси, що формують суспільство. Однією з ключових метафор сучасності є уявлення про світ як текст (Ганс Блюменберг). Це філософське бачення, яке розглядає світ як сукупність символів і значень, що потребують інтерпретації, актуалізується в умовах цифрової епохи. Мережеве суспільство, побудоване на інформаційних потоках та віртуальних комунікаціях, сприймає реальність як інтерактивний текст, який кожен користувач може не лише читати, але й активно створювати. Ця концепція відкриває нові можливості для аналізу та осмислення соціальних явищ через призму інтерпретації інформаційних потоків.

Проблема полягає в тому, що в сучасному інформаційному суспільстві змінюється сама природа знання. Якщо раніше знання було чимось постійним, фіксованим у друкованих текстах, то сьогодні воно стає динамічним та розподіленим у мережі. Ця зміна ставить нові виклики перед філософськими та соціальними науками, які повинні адаптуватися до нових форм обробки та розуміння інформації. Крім того, постає питання про те, як зміна медіа-контексту впливає на формування людської ідентичності та соціальних структур. Сьогодні кожен користувач мережі стає не лише споживачем

інформації, але й активним її виробником. Це суттєво змінює традиційні ролі в суспільстві, розмиває межі між авторами та читачами, між творцями знання та його споживачами. У такому контексті виникає питання про нові форми соціальної відповідальності та критичного мислення, які повинні розвиватися разом із технологічним прогресом.

Виникає потреба у філософському осмисленні мережевих структур і способів комунікації в сучасному суспільстві. Проблема полягає в необхідності розробки нових методологічних підходів для аналізу цих процесів, враховуючи динамічний характер цифрового середовища та його вплив на суспільні структури, а також на індивідуальне сприйняття реальності.

Метою статті є дослідження філософських засад мережевого суспільства шляхом аналізу концепції світу як тексту в умовах цифрової епохи та її впливу на соціальні й комунікативні процеси.

Методологія. Методологія цього дослідження ґрунтується на концептуальному аналізі світу як тексту, запропонованому Гансом Блюменбергом у його праці «Світ як книга». Основним підходом є інтерпретація світу як тексту, який можна прочитати, декодувати та зрозуміти за допомогою символічних та смислових структур. Блюменберг зазначає, що світ, який сьогодні сприймається людьми, можна порівняти з книгою, кожна сторінка якої розкриває нові таємниці [1, с. 14]. Це бачення важливе для розуміння того, як сучасне мережеве суспільство, завдяки цифровим технологіям, дозволяє людям не лише сприймати, а й активно брати участь у формуванні нових текстів і значень. Світ стає динамічним текстом, який постійно змінюється під впливом інформаційних потоків.

Дослідження опирається на філософську традицію, яка розглядає текст як метафору для структурування знань та сприйняття реальності. Ідея про те, що світ можна розуміти як текст, має довгу історію і значно вплинула на сучасну епоху [1, с. 35]. Це уявлення існувало ще в античній філософії, але з розвитком інформаційних технологій воно отримало нове значення. Сьогодні інформація не просто накопичується у вигляді текстів, але й циркулює в мережах, стаючи доступною для різних акторів, що робить кожного учасника процесу комунікації одночасно автором та інтерпретатором текстів.

У рамках цієї методології досліджується феномен мережевого суспільства, в якому кожен індивід стає не лише читачем, але й автором [1, с. 89]. Учасники мережевого суспільства створюють свої версії реальності, ділячись думками, досвідом та інформацією через соціальні мережі, блоги, форуми та інші цифрові платформи. Цей процес створення й інтерпретації текстів у віртуальному середовищі впливає на соціальні структури, формує нові форми взаємодії та впливає на самосвідомість людини. З огляду на це, текстові метафори стають не тільки засобом аналізу, але й інструментом соціальної практики.

Важливим аспектом цього підходу є поняття інтерпретації. Процес читання відкриває нові можливості для дослідження соціальної реальності в умовах швидкої цифровізації [1, с. 123]. У мережевому суспільстві інтерпретація набуває особливої ролі, оскільки користувачі взаємодіють із великою кількістю інформації, яка вимагає осмислення та декодування. Мережеві платформи стають полем для розгорнутого текстуального обміну, де кожен користувач виконує роль інтерпретатора, формуючи власну реальність з елементів інформаційного потоку.

Цей підхід допомагає зрозуміти світ не як статичну реальність, а як постійно змінюваний текст. Блюменберг наголошує, що сучасні інформаційні технології надають людям гнучкі можливості для взаємодії зі світом як текстом [1, с. 135]. Це пояснює, як технології змінюють сприйняття та структуру соціальної реальності, надаючи користувачам інструменти для активної участі в процесі створення текстів та їх інтерпретації. Тому філософія тексту стає ключовою методологічною основою для аналізу мережевого суспільства та його впливу на людську суб'єктивність та соціальну взаємодію.

Виклад основного матеріалу. В епоху цифрових технологій світ все більше набуває ознак мережевого суспільства, де інформаційні потоки відіграють ключову роль у формуванні соціальної реальності. Суспільство, яке розвивається на основі інформаційно-комунікаційних технологій, потребує нового осмислення фундаментальних категорій філософії, таких як суб'єктивність, реальність і комунікація. В основі сучасного мережевого суспільства лежить концепція світу як тексту, яку розвивав Ганс Блюменберг у своїй праці «Світ як книга» [1]. Це бачення дає змогу досліджувати, як цифрові технології впливають на процеси комунікації та інтерпретації, перетворюючи світ на динамічний текст, де кожен користувач виступає як автор та інтерпретатор.

Одним із головних аспектів мережевого суспільства є зрушення від фіксованих форм знання до динамічних потоків інформації, які змінюються в реальному часі. Це зрушення викликає необхідність

нового підходу до етичних аспектів комунікації у віртуальному середовищі, про що зазначає Вашкевич у своїй праці [2]. Інтернет-платформи стають полем для постійного створення та обміну текстами, де процеси сприйняття та створення інформації відбуваються одночасно. Таке перетворення соціальних структур викликає питання щодо регулювання та етики комунікацій у віртуальному середовищі, зокрема, стосовно розповсюдження інформації та її впливу на суспільні настрої.

Філософія мережевого суспільства акцентує увагу на тому, що кожен індивід може брати активну участь у формуванні соціальної реальності, що підтверджується ідеєю суб'єкта як автора та читача одночасно. У цьому контексті важливим є аналіз освіти у Smart-суспільстві, який пропонують Воронкова та Кивлюк [3]. Їхні дослідження показують, що цифрові платформи створюють нові умови для навчання, де інформація не фіксується у вигляді стабільного знання, а постійно змінюється та оновлюється залежно від потреб суспільства. Це вимагає від освітніх процесів адаптивності та нових підходів до навчання, орієнтованих на розвиток критичного мислення і здатності працювати з великими обсягами інформації.

Іншим важливим аспектом мережевого суспільства є формування нових типів соціальних відносин, які виникають завдяки інформаційним потокам. Кастельс, у своїй роботі «Інтернет-галактика», досліджує, як Інтернет та цифрові технології змінюють структуру соціальної реальності [4]. Він зазначає, що мережеві технології сприяють появі нових форм соціальної організації, де індивіди взаємодіють через віртуальні платформи, формуючи спільноти на основі спільних інтересів та інформаційних потоків. Це створює нові виклики для соціальних наук, які мають адаптувати свої методи дослідження до нової реальності.

Феномен мережевого суспільства також слід розглядати з позиції аксіологічних аспектів, які виникають у новій інформаційно-мережевій парадигмі. Кравченко зазначає, що інформація в сучасному світі стала одним із ключових ресурсів, і її використання вимагає не лише технічної грамотності, але й розуміння етичних та ціннісних засад комунікації [5]. Це підкреслює важливість аналізу ціннісних орієнтацій суспільства, оскільки вони визначають, як інформація поширюється, сприймається та використовується в мережевих структурах. Зокрема, у контексті цифрового середовища формується нова система цінностей, яка базується на швидкості доступу до інформації, її оперативності та достовірності. Це створює нові виклики для соціальних інститутів, які повинні адаптуватися до нових умов функціонування інформації та комунікації.

Паралельно з аксіологічним аспектом, важливим є також метафорологічний підхід до розуміння природи комунікації у мережевому суспільстві, який пропонує Ганс Блюменберг. Синиця підкреслює, що метафори відіграють ключову роль у тому, як людина сприймає та інтерпретує реальність, особливо в умовах інформаційного суспільства [6]. Метафора книги, що була запропонована Блюменбергом, дозволяє зрозуміти, як інформація та знання структуруються в умовах мережевого світу. У сучасному світі інформація стала подібною до безкінечного тексту, який постійно оновлюється та переписується. Це наголошує на важливості метафоричного мислення для аналізу складних соціальних процесів у віртуальному середовищі.

Метафорологічний підхід дозволяє глибше зрозуміти, як мережеві комунікації формують не лише нові соціальні реалії, але й нові форми осмислення світу. У цьому контексті людина виступає не просто споживачем інформації, але й активним учасником процесу її створення та інтерпретації, де кожен акт комунікації стає своєрідним внеском у глобальну мережу знань. Синиця також зазначає, що метафори, подібні до тих, що використовує Блюменберг, допомагають структурувати складні явища інформаційної ери, роблячи їх більш зрозумілими для сучасного суб'єкта [6]. Це підтверджує, що методологія метафорології є важливим інструментом у дослідженні мережевого суспільства та його впливу на людське мислення й комунікацію. Поєднання аксіологічного підходу та метафорології надає можливість глибше проаналізувати, як інформація, знання та цінності функціонують у сучасному мережевому суспільстві. Ці підходи дозволяють досліджувати, яким чином цифрові технології впливають на процеси осмислення та сприйняття реальності, а також як вони змінюють соціальні структури та міжособистісні комунікації в умовах глобальної інформаційної революції.

У продовження аналізу мережевого суспільства та його впливу на сучасне розуміння світу, варто звернути увагу на універсальну картину світу, яку досліджує С. Терепищій. Він наголошує, що в умовах сучасності людина намагається побудувати цілісне уявлення про світ, але це уявлення стає дедалі складнішим через постійні зміни та оновлення інформації [7]. Універсальна картина світу, яка колись базувалася на стійких принципах та правилах, тепер постійно змінюється під впливом нових

даних і фактів, що швидко поширюються через інформаційні потоки. Це ускладнює процеси розуміння, оскільки людині доводиться адаптувати своє бачення реальності відповідно до нових викликів та технологій.

Терепищій також зазначає, що універсальна картина світу втрачає свою традиційну статичність і перетворюється на динамічний процес, у якому суб'єкт постійно взаємодіє з новими інформаційними структурами. У цьому контексті мережеві технології стають основним інструментом для організації та перетворення знання. Вони надають можливість інтеграції різних фрагментів інформації у єдине ціле, але водночас роблять цей процес складнішим через надмір інформації та її неперервну змінність [7]. Це викликає питання щодо того, як сучасна людина може побудувати цілісне бачення світу в умовах постійної зміни інформаційних потоків.

Іншим важливим аспектом є вплив цифрових технологій на структуру мислення людини. Мережеве суспільство змінює не лише інформаційні потоки, а й сам спосіб, у який людина інтерпретує та осмислює ці потоки. Як зазначає Терепищій, людина у мережевому суспільстві постає перед необхідністю постійної адаптації до нових умов, що впливає на її когнітивні процеси [7]. Це означає, що у новій інформаційній реальності людина має розвивати нові форми мислення, здатні працювати з великими обсягами інформації та інтегрувати різні джерела знань.

Цифрові технології також сприяють появі нових форм комунікації, які відрізняються від традиційних способів взаємодії. Це особливо помітно у контексті глобалізації інформаційного простору, де знання та інформація стають доступними для широкого загалу, незалежно від географічного місця. Терепищій підкреслює, що це створює нові виклики для філософії та науки, які мають адаптуватися до умов нової інформаційної реальності [7]. Мережеві структури не лише змінюють процеси комунікації, але й впливають на те, як людина осмислює світ, створюючи нові форми взаємодії та розуміння.

Продовжуючи аналіз на основі концепцій, розглянутих раніше, важливо звернути увагу на роль метафорики як методології розуміння природи, що є центральною темою дослідження Філяніної. Вона зазначає, що метафора відіграє ключову роль у процесах осмислення і структурування знань, зокрема в контексті інформаційного суспільства [8]. Метафоричне мислення дозволяє людині інтегрувати складні явища, надаючи їм більш зрозумілих форм. В умовах мережевого суспільства, де інформація циркулює з величезною швидкістю, метафори стають інструментом для створення концептуальних моделей, які допомагають організувати інформаційний потік.

Метафорика, за Філяніною, дозволяє бачити не лише об'єктивні процеси, але й допомагає інтерпретувати їх у соціальному контексті [8]. Це особливо актуально для мережевого суспільства, де комунікаційні процеси стають все більш складними та багатошаровими. Метафори дозволяють створювати моделі взаємодії між різними суб'єктами в інформаційних мережах, що сприяє формуванню нових форм соціальної організації та спільнот. У цьому сенсі метафора функціонує як міст між абстрактними ідеями та реальністю, допомагаючи людям орієнтуватися в складному інформаційному просторі.

Водночас, у контексті сучасних викликів глобального інформаційного суспільства, важливо звернути увагу на проблеми, пов'язані з маніпуляціями інформацією та контролем за інформаційними потоками. Як зазначає Снайдер у своїй роботі «Шлях до несвободи», сучасна інформаційна ера несе не лише можливості, але й ризики для демократії та людської свободи [9]. Інформаційні технології, з одного боку, відкривають нові горизонти для вільного доступу до знань, але з іншого боку, створюють можливості для маніпуляцій та контролю за свідомістю мас. Снайдер підкреслює, що такі загрози особливо актуальні в умовах сучасних політичних та інформаційних конфліктів, де інформація стає інструментом для впливу на громадську думку та політичні рішення [9].

У цьому контексті важливим є питання етики та відповідальності у використанні інформаційних ресурсів. Як показує досвід сучасних інформаційних кампаній, зокрема в політичному та економічному аспектах, контроль за інформаційними потоками може бути інструментом маніпуляцій та обмеження свободи вираження [9]. Тому мережеве суспільство потребує розробки нових етичних стандартів, які б гарантували справедливий та прозорий доступ до інформації, а також захист прав людини у цифровому середовищі.

Аналіз мережевого суспільства неможливий без врахування аспектів капіталізму спостереження, який детально досліджує Зубофф у своїй роботі «The Age of Surveillance Capitalism». Вона підкреслює, що в сучасну епоху цифрових технологій інформація не лише стає основним ресурсом, але й перетворюється на товар, який можна збирати, аналізувати і використовувати для впливу на поведінку

людей [10]. У контексті мережевого суспільства це призводить до того, що користувачі не завжди усвідомлюють, як їхні дані використовуються, і що кожна їхня дія у віртуальному просторі може бути зафіксована та монетизована.

Капіталізм спостереження перетворює користувачів інтернету не лише на споживачів інформації, але й на продукт, оскільки їхні дані стають частиною комерційних стратегій великих корпорацій. Зубофф наголошує, що це створює нові загрози для приватності та свободи індивіда [10]. В умовах, коли поведінкові дані стають предметом аналізу й передбачення, індивіди стають вразливими до маніпуляцій, оскільки їхня поведінка може бути підпорядкована корпоративним інтересам. Це викликає необхідність розвитку нових форм регуляції та контролю за діяльністю компаній, що використовують великі дані для комерційних цілей.

Крім того, Зубофф підкреслює, що капіталізм спостереження впливає на саму структуру суспільних відносин, оскільки він змінює способи взаємодії між людьми. Зокрема, він трансформує поняття свободи та індивідуальної відповідальності, адже люди все більше залежать від цифрових технологій, які контролюють їхню поведінку [10]. Це ставить під сумнів традиційні уявлення про автономію людини, оскільки індивід стає частиною великих мережевих структур, де його дії можуть бути передбачені й контрольовані за допомогою технологій штучного інтелекту та аналізу даних.

Таким чином, аналіз Зубофф демонструє, що мережеве суспільство має не лише позитивні аспекти у вигляді доступу до інформації та можливостей для творчості, але й приховані загрози для приватності та свободи людини. Цифрові технології, які дозволяють збирати й аналізувати великі обсяги даних, змінюють соціальні відносини, структуру влади та уявлення про індивідуальну автономію. Це підкреслює необхідність критичного підходу до розвитку інформаційних технологій та їх впливу на суспільство, а також вимагає розвитку нових етичних і правових норм для захисту прав індивідів у цифрову епоху.

У підсумку, аналіз мережевого суспільства через призму метафоричного мислення, етичних аспектів, капіталізму спостереження та проблем маніпуляцій інформаційними потоками виявляє складну і багатшарову структуру цього феномену. Кожен із цих аспектів вносить свій внесок у розуміння сучасних викликів, що постають перед суспільством в умовах глобальної цифровізації.

Висновки. Мережеве суспільство, яке виникло внаслідок розвитку цифрових технологій та глобальної інформаційної комунікації, формує нові умови для соціальної взаємодії, обміну знаннями та трансформації суспільних структур. Однією з головних змін, що відбулася у зв'язку з цим, є зсув від фіксованих форм знання до динамічних потоків інформації, які безперервно змінюються та оновлюються. Це ставить перед суспільством нові виклики, зокрема, потребу в адаптації до умов цифрової реальності, де кожен індивід є не лише споживачем, але й активним учасником створення й інтерпретації інформації. У цій динаміці важливо розуміти, що традиційні філософські категорії набувають нових форм і значень.

Одним із центральних аспектів мережевого суспільства є його здатність структурувати соціальні відносини за допомогою інформаційних потоків, які тепер є головним джерелом знання та взаємодії. У такому суспільстві комунікація відбувається через цифрові платформи, де кожен учасник має можливість не тільки отримувати, але й створювати нові форми знань. Це створює нову етичну парадигму, в якій відповідальність за використання та поширення інформації стає ключовим фактором. Необхідність формування нових етичних стандартів і регуляторних підходів для цифрового середовища є одним із головних викликів сучасного суспільства.

Цифрові технології також змінюють когнітивні процеси людини. У сучасному світі індивід змушений постійно працювати з великим обсягом інформації, що вимагає розвитку нових форм мислення, здатних оперувати швидко змінюваними даними. Це впливає на освітні системи та способи навчання, орієнтуючи їх на розвиток критичного мислення і здатності адаптуватися до постійних змін у знаннях. Технології також сприяють появі нових типів соціальних відносин, де інформаційні спільноти формуються на основі спільних інтересів і знань, що циркулюють у мережах.

Окрім позитивних змін, мережеве суспільство несе певні ризики, зокрема в контексті капіталізму спостереження, де інформація про поведінку користувачів стає товаром, який збирається і продається для впливу на соціальну та політичну поведінку. Це ставить під загрозу приватність та свободу індивідів, оскільки їхні дані можуть бути використані для маніпуляцій або контролю за їхньою поведінкою. Тому важливо розвивати нові правові механізми захисту приватності та регулювання використання даних у цифровому середовищі.

У підсумку, сучасне мережеве суспільство є складним феноменом, що вимагає багатогранного аналізу. Поєднання філософських підходів, етичних принципів та технологічних рішень дозволяє глибше зрозуміти його вплив на соціальні процеси та індивідуальну суб'єктивність. З огляду на це, майбутнє розвитку суспільства залежить від здатності вирішувати виклики цифрової епохи, захищаючи свободу та права людини в умовах глобальної інформаційної революції.

Література:

1. Блюменберг Ганс. *Світ як книга* / Пер. В. Єрмоленка, К.: Лібра, 2005, 544 с.
2. Вашкевич В.М. *Етичні аспекти комунікації у віртуальному середовищі: проблеми та підходи до регулювання*. Комунікаційний простір постінформаційного суспільства: проблеми та перспективи : Матеріали Всеукраїнської науковопрактичної конференції (Київ, 30 травня 2023 року). Вінниця : ТВОРИ, 2023. С. 12-14.
3. Воронкова В.Г., Кивлюк О.П. Людина в освітньому просторі Smart-суспільства. *Interdisciplinary Studies of Complex Systems*, No. 10-11, 2017, С. 88-95.
4. Кастельс М. *Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства*. Пер. з англ. К. : Ваклер, 2007, 304 с.
5. Кравченко Т.О. Аксіологічний аспект інформаційно-мережевої парадигми. *Філософія науки: традиції та інновації*, 2014, № 1 (9), С. 53-63.
6. Синиця М. *Метафорологічний проект Ганса Блюменберга*, 2017, <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/30ca1161-2952-434f-b390-35d0554a788b/content>
7. Терещиць С. О. Проблема універсальної картини світу в структурі розуміння сучасної людини, *Вища освіта України*, 2015, №3. С. 19-25.
8. Філяніна Н. М. Метафорика як методологія розуміння природи. *Гуманітарний часопис*, 2014, № 3, С. 54-60.
9. Snyder T. *The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America*. Tim Duggan Books, 2018, 368 p.
10. Zuboff S. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, New York: Public Affairs, 2019, 704 p.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Бельдій Оксана – кандидат філософських наук, асистент кафедри фундаментальних дисциплін та інформатики, Національного університету охорони здоров'я України імені П.Л. Шупика.

Борисенко Єлизавета – аспірантка Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Горянський Сергій – аспірант Українського державного університету імені Михайла Драгоманова.

Григорак Юрій – аспірант кафедри філософії гуманітарних наук Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Кийков Олексій – кандидат філософських наук, директор «Дипсервісу» ГДП.

Кулик Андрій – аспірант, провідний інженер відділу логіки та методології науки Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Педченко Максим – аспірант Українського державного університету імені Михайла Драгоманова.

Петрашук Мирослава – аспірантка кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича.

Петрушкевич Марія – докторка філософських наук, доцентка, завідувачка кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія».

Попаденко Антон – аспірант кафедри філософії та культурології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Теренищій Сергій – доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики Українського державного університету імені Михайла Драгоманова.

Шевчук Дмитро – доктор філософських наук, професор, проректор з науково-педагогічної роботи Національного університету «Острозька академія».

Шевчук Катерина – докторка філософських наук, професорка, професорка кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Якуніна Катерина – кандидатка історичних наук, доцентка, помічник ректора зі стратегічного розвитку та забезпечення якості освіти Національного університету «Острозька академія».

ЗМІСТ

<i>Dmytro Shevchuk, Kateryna Yakunina</i> THE POSSIBILITY OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN TIMES OF WAR: THE EXPERIENCE OF UKRAINE	3
<i>Андрій Кулик</i> МЕТАФІЗИКА СВОБОДИ І ТВОРЧОСТІ У ФІЛОСОФІЇ АНРІ БЕРґСОНА	10
<i>Катерина Шевчук</i> ЕСТЕТИКА ТА СЕМАНТИКА ВІЙНИ: ДО АНАЛІЗУ ЗВ'ЯЗКУ МОВИ, МИСТЕЦТВА І НАСИЛЛЯ	16
<i>Марія Петрушкевич</i> УНІВЕРСАЛЬНІ МІФОЛОГІЧНО-СВІТОГЛЯДНІ ТА ЕСТЕТИЧНІ КОДИ У ВОЄННІЙ ПОЕЗІЇ: СИТУАЦІЯ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ	21
<i>Yuriy Hryhorak</i> PHILOSOPHY OF GENDER INEQUALITY: THE ROLE OF WOMEN IN ANCIENT SOCIETIES	30
<i>Мирослава Петрачук</i> ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ВІЗІЯ ПОЧАТКУ ТА КІНЦЯ ЖИТТЯ: БІОЕТИЧНИЙ КОНТЕКСТ	36
<i>Оксана Бельдій</i> ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ КЛЮЧОВИХ КОНЦЕПТІВ КОНТРАКТАРИЗМУ У ПРАЦІ «ФРОНТИРИ СПРАВЕДЛИВОСТІ» МАРТИ НУСБАУМ	40
<i>Сергій Теренищій</i> ДЕМОКРАТИЧНІ ЦІННОСТІ В ОСВІТНІЙ ПРАКТИЦІ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА: АДАПТАЦІЯ ІДЕЙ ДАРОНА АДЖЕМОґЛУ ТА ДЖЕЙМСА РОБІНСОНА	48
<i>Єлизавета Борисенко</i> ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ: ПОВЕРНЕННЯ ВІДЧУЖЕНОЇ ПРИРОДИ І МАЙБУТНЄ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ	55
<i>Антон Попаденко</i> АКТУАЛЬНІСТЬ ПІДХОДУ АКСІОНОМІЇ: ЕВРИСТИЧНІ ВИМІРИ	61
<i>Олексій Кийков</i> ІНТЕГРАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ТА ТЕХНОЛОГІЧНИХ ПІДХОДІВ В УПРАВЛІННІ ОСВІТНИМИ СИСТЕМАМИ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНИХ ВИКЛИКІВ	69
<i>Сергій Горянський</i> ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ІТ-ОСВІТИ ЧЕРЕЗ ГЕРМЕНЕВТИЧНУ ПРИЗМУ: ВІД РОЗУМІННЯ ДО ТЕХНОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ	74
<i>Максим Педченко</i> МЕРЕЖЕВЕ СУСПІЛЬСТВО ЯК ТЕКСТ: ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ЧИТАННЯ СВІТУ В ЕПОХУ ЦИФРОВОЇ КОМУНІКАЦІЇ	80
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	86

Наукове видання

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ
НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ «ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»
СЕРІЯ «ФІЛОСОФІЯ»**

ВИПУСК 27

Науковий журнал

Головний редактор *Д. М. Шевчук*
Комп'ютерна верстка *Н. О. Крушинської*
Художнє оформлення обкладинки *К. О. Олексійчук*

Ідентифікатор медіа R30-04857. Дата випуску: 12.12.2024.
Формат 60x84/8. Ум. друк. арк. 10,23. Наклад 100 пр. Зам. № 34–24.
Папір офсетний. Друк цифровий. Гарнітура «Times New Roman».

Оригінал-макет виготовлено у видавництві
Національного університету «Острозька академія»,
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.