

Національна академія наук України  
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди  
Відділ філософської антропології  
Міністерство освіти і науки України  
Український державний університет  
імені Михайла Драгоманова. Кафедра філософії  
Харківський національний університет  
імені В. Н. Каразіна. Філософський факультет  
Полтавський національний педагогічний університет  
імені В.Г. Короленка. Кафедра філософії

**МАТЕРІАЛИ**  
**II Всеукраїнської науково-практичної конференції**

**«ЛЮДСЬКИЙ ПОТЕНЦІАЛ  
У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ  
СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ПЕРЕТВОРЕНЬ»**

*24-25 травня 2023 року*

Полтава - 2023

УДК: 141.319.8(062)

*«Людський потенціал у контексті сучасних соціокультурних перетворень»*  
24-25 травня 2023 року. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, 24-25 травня 2023 р. – Полтава: ПНПУ імені В.Г. Короленка, 2023. 96 с.

Друкується за рішенням Вченої ради Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка від 30 червня 2023 р., протокол № 13.

**Редакційна колегія:**

**КОВАДЛЮ ГАЛИНА ПЕТРІВНА** – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, заступник директора Інституту філософії імені Г.С. Сковороди з наукової роботи

**ФАЗАН ВАСИЛЬ ВАСИЛЬОВИЧ** – доктор педагогічних наук, доктор теологічних наук, професор, проректор з наукової роботи Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка

**ЗАГОРОДНЮК ВАЛЕРІЙ ПЕТРОВИЧ** – доктор філософських наук, професор, завідувач відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України (заступник голови)

**КРАВЧЕНКО ПЕТРО АНАТОЛІЙОВИЧ** – доктор філософських наук, професор, декан факультету історії та географії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка (голова)

**МОЗГОВА НАТАЛІЯ ГРИГОРІВНА** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Українського державного університету імені Михайла Драгоманова

**ГОЛОВІНА НАТАЛІЯ ІГОРІВНА** – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка

**Рецензенти:**

**В. О. Дубініна** – доктор філософських наук, професор

**С. В. Шейко** – кандидат філософських наук, професор

**Відповідальний за випуск:**

**П. А. Кравченко** – доктор філософських наук, професор

До збірника увійшли матеріали докторів, кандидатів наук, викладачів, аспірантів та молодих науковців, які досліджують людський потенціал у контексті соціокультурних перетворень, сучасні чинники соціальної динаміки, її локальні і глобальні виміри, культурно-аксіологічні пріоритети людини в умовах конфліктогенного суспільства, людський капітал як провідну продуктивну силу суспільства, соціальну відповідальність людства, освітні практики як фактор формування професіонала.

Автори опублікованих текстів несуть повну відповідальність за їх зміст та форму викладення.

© Полтавський національний педагогічний університет імені В.Г. Короленка, 2023

© Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2023

© Український державний університет імені Михайла Драгоманова, 2023

© Харківський національний університет імені В.Н.Каразіна

© Колектив авторів, 2023

## ДОПОВІДІ ПЛЕНАРНОГО ЗАСІДАННЯ КОНФЕРЕНЦІЇ

**Загороднюк Валерій Петрович**

*доктор філософських наук, професор, завідувач відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

### ДО ПРОБЛЕМИ ОБГРУНТУВАННЯ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ

Проблема обґрунтування знання і моральних цінностей – це одна з фундаментальних проблем класичної і сучасної філософії. Не претендуючи на повноту, спробуємо розглянути у даній статті здобутки і втрати подібного обґрунтування.

На відміну від модерної традиції, новітня філософія, за свідченням Ю. Габермаса, полишає поле класичної філософії свідомості, й місце суб'єкта пізнання, який усе робить предметом своєї рефлексії, заступає спілкування, що є домівкою інтерсуб'єктивності і «життєвим світом» людини. Перефразувавши Ясперса, можна сказати, що комунікація і є трансценденцією. З поворотом до інтерсуб'єктивності трансцендентальна філософія, на думку В. Гьосле, сприймає один з основних мотивів післягегелівської філософії, адже тема інтерсуб'єктивності об'єднує представників різних багатьох в чому протилежних течій XIX—XX століть, а саме: антропологію Фейєрбаха, прагматизм Пірса, діалогічну філософію від Ебнера | до Бубера, феноменологію Гуссерля, екзистенціалізм Гайдеггера, Ясперса й Сартра, філософію мови пізнього Вітгенштайна, герменевтику Гадамера тощо. (Гьосле, 1992, с. 85).

На місце класичних структур свідомості приходять неklasичні інтерсуб'єктивні структури і мовленнєво-комунікативні опосередкування практичної діяльності й мислення; а глибинні смисло- і нормотвірні функції засадничені не трансцендентальним суб'єктом, а трансцендентальною комунікацією. Цю нову філософську парадигму називають трансцендентальною прагматикою. Найбільш відомі її представники — К. О. Апель, Ю. Габермас, В. Кульман, Х. Ебелінг, В. Гьосле та інші. Одне з головних завдань трансцендентальної прагматики полягало у виявленні більш фундаментальних засад, аніж ті, що їх можна

було вивести з людської суб'єктивності. Причому ці засади стосувались не лише обґрунтування всезагальності та достовірності знання, але ще більшою мірою правильності та універсальності моральних норм і вартостей. І цілком логічно було шукати останні в царині комунікації, тобто у сфері суб'єкт-суб'єктних відносин, де в іншій людині вбачається суверенна особистість. Таким чином, у філософію в явному вигляді вводився етичний вимір. Звідси, до речі, ще одна назва трансцендентальної прагматики — комунікативна етика (Йонас, 2001, с. 5-66).

Запровадження гуманістичного виміру актуалізує таке питання: чи повинні моральні норми спиратися на дорефлексивні смислові очевидності «життєвого світу», які транслюються через традиції, звичай і набувають інституційного оформлення, а чи вони мають бути раціонально обґрунтовані? Представники трансцендентальної прагматики вважають слушною останню тезу. Моральні норми і цінності мають бути раціонально обґрунтовані у практичному дискурсі, і завдання трансцендентальної прагматики полягає в тому, щоб випрацювати критерій такого обґрунтування. На думку Апеля, цим критерієм є досягнутий у практичному дискурсі консенсус, регулятивний принцип якого — ідеальна або трансцендентальна комунікація. Наголос на даному регулятивному принципі пов'язаний з тим, що можливий і хибний консенсус в обернених формах комунікації. Тому трансцендентальна комунікація, яка має апіорний характер, виступає в ролі певної контролюючої інстанції, котра встановлює достемпелність смислу і консенсусу як істинної комунікації. Трансцендентна (ідеальна) комунікація характеризується як необмежена комунікативна спільнота, відкрита для будь-якого учасника дискурсу; тут відсутня принука, окрім «невимушеного примусу прямого аргументу» (Габермас). З цього випливає імператив комунікативної етики: чини так, ніби (*als ob*) ти є членом ідеальної комунікативної спільноти.

Отже, трансцендентально-прагматична рефлексія, на думку її прихильників, дає змогу встановити всезагальність і достовірність моральних норм. За її допомогою можливе завершене обґрунтування моральних норм і вартостей, тобто виявлення таких засновників, які не потребують подальшого обґрунтування. І якщо такі засновки у трансценденталізмі класичної філософії відшукувались у царині свідомості, то в трансцендентальній прагматиці вони виявляються дискурсивно, шляхом експлікації ідеалу комунікативної спільноти.

Таким чином, представники новітньої філософії багато в чому відтворюють ту саму схему, яка була притаманна класичному трансценденталізмові. Тільки місце свідомості мислення як гаранта достовірності знання тут обіймає комунікація як запорука універсальності моральних норм. Трансцендентальна, ідеальна комунікація Апеля не виводиться з реальної комунікації, а існує апіорно, виконуючи функцію регулятивного принципу (на кшталт трансцендентальної єдності

самосвідомості Канта). Тому, як і Кант, Апель зрештою змушений звертатися до віри.

Нижче розглянемо спроби обґрунтування моральних вартощів на прикладі екологічної етики. У своїй знаковій праці «Принцип відповідальності», який засадничує екологічну етику, Ганс Йонас формулює відомий категоричний імператив: «Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на землі» або в негативній формі «Чини так, щоб наслідки твоєї дії не були руйнівними для майбутньої можливості такого життя» або простіше «Не завдавай шкоди умовам для беззастережного продовження існування людства на землі» (Йонас, 2001, с. 27 – 28).

У цьому зв'язку можемо запропонувати власний екологічний імператив: «Поступай з природою так, як би ти хотів, щоб вона чинила з тобою». У підмурку цього категоричного імперативу, як не важко помітити, лежить своєрідно модифіковане «золоте правило», яке свого часу трансформував Кант у свій категоричний імператив, і хоч німецький філософ вважав, що категоричний імператив неможливо обґрунтувати, певним його фундаментом може слугувати розумний егоїзм.

Зазначу, що сам термін екологічна етика викликає деякий сумнів. Як відомо, етика – це теоретичне осмислення моралі, а ця категорія властива лише міжлюдському спілкуванню. Важко не погодитись з Ю.Габермасом, який вважає, що моральні обов'язки виникають лише в соціальних інтеракціях між здатними до мови і дії суб'єктами. Іншими словами, етика можлива лише у суб'єкт-суб'єктних відносинах, а екологія, як відомо, є наука про відношення людини до природи, яка не є суб'єктом. Тому то антропоцентризм у відношенні до природи і є нездоланим. Напевне має рацію В.Кульман, який вважає, що позбутися антропоцентризму стосовно природи взагалі неможливо. Для того, щоб перевести стосунки людини і природи в етичну площину намагаються приписати останній статус суб'єкта, відроджуючи тим самим різноманітні варіанти пантеїзму, гілозоїзму, фізікалізму тощо.

Інша справа, що відношення людини до природи опосередковано відношенням до інших людей, так само як і відношення людини до світу опосередковано відношенням людини до людини. У цьому контексті можливе моральне відношення у людській комунікації щодо природи. І при такому розумінні екологічна етика уже не буде викликати особливих заперечень. Втім центральна проблема цієї дисципліни так і залишається не вирішеною. Чи є природа цінністю самою по собі, а чи вона є цінністю для людини? Якщо ми наполягатимемо на першій тезі, то неодмінно матимемо позицію натуралізму, якщо ж ми поділяємо другу тезу, то цей вибір неминуче призведе до антропоцентризму. «Не людина є мірою всіх речей, а все, що нас оточує є мірою нашої людськості»- пише відомий німецький дослідник (Маер-Абіх, 2004, с. 189). Безперечно не може зали-

шити байдужим гуманістичний пафос цієї позиції. Проте зазначена вище проблема залишається відкритою.

Отже, дилема така: або людина розглядає природу як певний ресурс, вміло гвалтуючи її за допомогою інструментального розуму і цілераціональної діяльності, або природа – це партнер і їй приписується статус суб'єкта і ставлення до неї має бути як до рівноправного суб'єкта ціннісно-раціональної діяльності людини.

Не рятує екологічний імператив і апеляція до трансцендентальної прагматики. Дана філософія у якості останнього аргументу змушена звертатись до ідеальної комунікативної спільноти, яка дуже далека від реальної комунікації у реальному світі. Тому цьому філософському проекту, на мою думку, притаманний певний утопізм. До речі, що стосується відсутності примусу у ідеальній комунікації, а ніж принуки кращого аргументу, то виникає питання, а хто буде вирішувати, який з наведених аргументів кращий. Для цього потрібен певний трансцендентальний суб'єкт, або ще більш ідеальна комунікативна спільнота.

Зазначений вище утопізм комунікативної етики особливо помітний у нещодавніх статтях Ю.Габермаса, присвячених російсько-українській війні. Так «Благання про перемовини» Ю.Габермаса цілком вписуються у парадигму комунікативної філософії з її пошуками консенсусу, відкритістю до діалогу тощо. Проте ці слухні настанови вирвані з контексту війни, коли у якості принуки кращого аргументу виступають калібр гармат і дальність польоту ракет, виглядають дещо утопічними. Більш адекватними є думки прем'єр-міністра Великої Британії Р.Сунака і президента США Дж. Байдена про те, що лише Україна має вибрати час для перемовин і що будь-які перемовини про Україну неможливі без України.

### **Список використаних джерел**

Гьосле В. Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб'єктивності. - Філософська і соціологічна думка, 1992, №2.

Єрмоленко А.М. Попередні зауваги про трансцендентальну прагматику - Там же.

Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – Київ, Лібра, 2001.

Маєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від доквілля до спільноті. - Київ, Лібра, 2004.

## **Кравченко Петро Анатолійович**

*доктор філософських наук, професор, декан факультету історії та географії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г.Короленка*

### **ПРОТИРІЧЧЯ У ВИМІРАХ СУЧАСНИХ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ**

Новітні цивілізаційні виклики, гуманістичні тенденції розвитку соціально-антропологічної проблематики потребують філософського аналізу проблеми соціокультурної глобалізації як об'єкту дослідження. Значний інтерес до розробки проблеми соціокультурної глобалізації і полікультуралізму виник в останні десятиріччя ХХ ст. і перші ХХІ ст. Цей інтерес був зумовлений глибокими соціальними змінами які охопили всі сфери життєдіяльності людини і суспільства вцілому, усієї світової спільноти. У сучасних антропологічних теоріях, здебільшого, глобалізацію розглядають не тільки як політичний, економічний, соціальний, але і як культурний феномен. Глобалізація стала універсальною першопричиною будь-яких явищ і позитивного, і негативного характеру. Справа в тому, що глобальна соціальна реальність розвиває межі національних культур. Виникає цілком закономірне питання: Чи призведе швидко прогресуюча гомогенізація культур до їх сплаву в «єдину глобальну культура»? Чи зникнуть деякі культури, чи зміниться тільки контекст їх існування?

А оскільки сучасна соціальна антропологічна наука є складовою частиною будь-якої культури, то як ця наука буде змінюватись у процесі свого розвитку? І хто буде визначити напрямок цих змін? Щоб дати хоч якусь відповідь на ці питання ми обов'язково повинні дослідити і чітко усвідомити саму суть соціо-культурних глобалізаційних і полікультурних процесів, що інтенсивно проходять у сучасному світі.

Аналіз існуючої літератури по даній проблематиці дає підстави стверджувати, що більшість західних філософів, соціологів, політологів трактують процес глобалізації позитивно й оптимістично. Вони вважають, що цей процес веде до консолідації, подолання конфліктів, до соціальної стабільності. До таких вчених належать: Теодор Адорно (Адорно, 2002, 2018), Даніел Белл (Белл, 1996), Елвін Тоффлер (Тоффлер, 2000, 2007), Мануель Кастельс (Кастельс, 2007), Ентоні Гіденс (Гіденс, 1999), Герберт Маршал Маклюен (Маклюен, 2001), Френсіс Фукуяма (Фукуяма), Пол Джеймс (Джеймс, 2006), а також деякі українські дослідники.

Ряд учених аналізуючи поняття «культурна глобалізація», відстоюють думку, що це активізація культурних взаємозв'язків у світі; інтеграція культур, що призводить до виникнення глобальної масової культури. Роль

і значення масової культури оцінюється по-різному. Одні оцінюють її позитивно, вважаючи масову культуру засобом масової психотерапії. Вважають, що терапія виконує складні функції адаптації людей до соціальних змін. Інші – занепокоєні домінуванням масової культури у суспільстві та її впливу на світогляд людей, зокрема на дітей та молодь. Але, як би ми не оцінювали культурну глобалізацію, фактом є те, що вона існує і суттєво впливає на формування світогляду кожної людини, а звідси і на саму діяльність людини. Цей факт безперечний. А це значить, що ми повинні чітко усвідомити і знати сутність культурної глобалізації і до чого вона приведе. Чи до чого може привести ту чи іншу державу, націю, етнос, групу людей чи якийсь окремо взятий колектив.

Усе це, певним чином, дозволяють зробити саме філософські дослідження цього процесу.

Культурна глобалізація, на наш погляд, означає залучення великої частини людства в єдину відкриту систему суспільно-політичних, економічних і культурних зв'язків на основі модерних засобів інформаційних систем і комунікацій. Це новий тип інтеграційних процесів у світі, що стосується усіх сфер його життя. Культурна глобалізація, це найважливіший фактор, який буде визначати і умови розвитку духовного життя XXI століття, а значить і виміри футурологічних концепцій майбутнього.

Сучасна соціокультурна глобалізація суспільства полягає, передусім, у формуванні нового соціокультурного поля, яке формується під впливом таких чинників:

це зміна світосприйняття у споживача культури;

формування нових наук, що змінюють сучасну наукову парадигму (зростає роль і значення соціальної антропології в формуванні духовної культури людини);

глобалізація суспільного життя і невід'ємна на неї реакція значних мас населення;

наростання соціальної адаптації у частини населення, що стало наслідком неприйняття стереотипів у розвитку культури і виникнення почуття власної неповноцінності.

Тому, сучасна соціокультурна глобалізація суспільства – це, на жаль, уніфікація цінностей і знецінення національно-культурної ідентифікації особистості, національної ідентичності. З огляду на це, на такі цінності, ми бачимо, що у світі вже сформувалась категорія людей, так званих «громадян світу». Вони не ідентифікують себе за культурно-соціальними критеріями як частину певного національного культурного об'єднання.

Окрім того, сучасний етап соціокультурної глобалізації характеризується формуванням нових соціокультурних сфер діяльності. До них можна віднести: тотальну інформатизацію та комп'ютеризацію суспільства; утворення філософії постмодерністської людини; створення комп'ютерної музики, тощо (Джеймс Пол, 2006).



Ці елементи соціокультурного поля людини неможливі без існування глобальних інформаційних зв'язків. Тому – глобалізаційна культура – це культура постіндустріального суспільства за Ельвіном Тофлером (США). Це культура електронного суспільства. Тофлер називає її «глобальним селищем». Основою його є «кліп-культура». Вона заснована на безкінечному мельканні інформаційних відрізків. Вони комфортні для людей відповідного складу розуму (Тоффлер Елвін, 2000).

Ідею «глобального селища» розвиває і Герберт Маршал Маклюен (Канада). Сучасне людство за умов надвисоких швидкостей та інформаційних технологій живе на планеті ніби без кордонів. Увесь світ стає для індивіда настільки близьким і доступним, наче село, в якому народився і виріс. У цьому сенсі Земна куля перетворюється на віртуальне «Глобальне село» завдяки ЗМІ (Маклюен Маршал, 2001).

Людство досягло тієї стадії розвитку, в основі якої лежить повна взаємозалежність всіх людських груп, націй, культур, релігій. Тепер людство перебуває в одній зоні тісної взаємодії. Будь-яка подія на будь-якому континенті одразу ж здійснює вплив на добробут і поведінку людей на всіх інших континентах. Усі нації пов'язані між собою тісною мережею взаємозв'язків. Вони ніби мешкають в «єдиному селі». Наслідком цього є масові міграції населення в межах світу, вестернізація, глобалізація.

Мануель Кастелс (Іспанія) називає таке суспільство «мережевим суспільством». Воно ґрунтується на горизонтальних соціальних зв'язках. Тут головну роль відіграють не ієрархічні моделі, а соціальні мережі, сучасні комунікації мережевого типу (Кастельс Мануель, 2007). Виникає мережева держава. Це пов'язано з процесом соціокультурної глобалізації. Наприклад – Європейський союз. Система стратифікації тут обумовлюється доступом до інформації та інформаційних технологій.

Ентоні Гіденс – англійський філософі, соціолог називає таке суспільство «посттрадиційним суспільством» (Гіденс Ентоні, 1999).

Американський філософ японського походження Френсіс Фукуяма такі процеси називає «кінцем історії» і появою нової людини (наприклад у роботі «Кінець історії та остання людина») (Фукуяма Френсіс). Але це предмет окремої розмови.

Суспільство, під впливом глобалізації, поступово зорієнтовується, дисоціює на еліту і масового споживача. Але разом з тим, серед населення поширюється негативне відношення до глобалізації як явища. Поступово наростає соціальна апатія через неприйняття стереотипів соціального і культурного розвитку. Ось вам і суперечності процесу соціокультурної глобалізації як об'єктивної реальності які, на нашу думку, можуть бути предметом дослідження соціальної антропології. Тобто існує ряд як позитивних так і негативних рис соціокультурної глобалізації. До позитивних можна віднести:

зростання доступності загальнокультурних цінностей;

культурна консолідація, хоч вона може бути і негативним фактором;

подолання глобальних світових культурних суперечностей, протиріччя і протистоянь різних культур чи їх складових;

технологізація знання та перетворення його на безпосередню виробничу силу;

зростання значення професійної диференціації;

перехід до економіки і культури обслуговування;

втілення у соціокультурний простір принципів правової рівності усіх членів суспільства, верховенства закону й громадянської свободи;

художня культура глобалізованого суспільства керується цінностями певної свободи самовираження, абсолютизації оригінальності й новизни;

на зміну етиці споживання повинна прийти етика самообслуговування. Тут повага до людини залежить не від наявного у неї капіталу, а від практичної віддачі в безпосередній сфері її діяльності. Відбувається своєрідна гуманізація суспільства;

усі люди мають права, незалежно від того де вони живуть. Загальна свобода та права людини можуть сприяти життєдіяльності усього суспільства. Це є «громадяни світу». Мислячи глобально та діючи локально, вони можуть спричинити позитивні зміни і подолати усі бар'єри.

На жаль, соціокультурна глобалізація має і низку негативних чинників які, певним чином, суперечать позитивним. До них, перш за все, належать:

деідентифікація особистості;

уніфікація цінностей, зростання впливу масової культури;

насадження чужої для багатьох культур ідеології;

породження внутрішніх конфліктів;

породження диференціації між різними соціальними і культурними утвореннями;

культурне зубожіння значних мас населення;

усунення розмаїття культур;

створення культури одного зразка, втрата культурної ідентичності;

можливий конфлікт цивілізацій;

втрата політичного представництва;

крах демократичного процесу на користь глобально-керованого відкритого суспільства.

А оскільки протиріччя є основою розвитку будь-якої сутності основними наслідками глобалізації можуть бути, перш за все:

міжнародний поділ праці;

міграція в масштабах усієї планети капіталу;

міграція людських та виробничих ресурсів;

стандартизація законодавства;

стандартизація економічних та технічних процесів;

зближення культур різних країн.

Це об'єктивний процес пов'язаний з глобальним прогресом людства.

Тому, дуже гостро стоїть проблема дослідження зміни культурної ідентичності суспільства. Тобто як національні, соціальні рухи, туризм, міграція, міжетнічні та міжкультурні контакти призводять до формування нових транслокальних ідентичностей.

### Список використаних джерел

Адарно Теодор. Теорія естетики /Пер. з нім. П.Тарандука. Київ. Основи, 2002. 518 с.

Адерно Теодор. Актуальність філософії. «Схід» (Маріуполь). 2018. №5 (157). С. 99-106.

Белл Даніель. Прихід постіндустріального суспільства. /Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія / Упорядн. Лях В. Київ, Либідь, 1996. С. 194-250.

Гіденс Ентоні. Соціологія. Київ: Основи, 1999. 703 с.

Джеймс Пол, Эшуорт Гари. Менеджмент, оснований на ценности. Как обеспечить ценность для акционеров. М.: Научно-издательский центр ИНФРА-М, 2006.

Костельс М. Интернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. Пер. з англ. Київ: Валкер, 2007. 304 с.

Мак-Люен, Маршалл. Галактика Гутенберга: становлення людини друкованої книги ; пер. з англ. В. І. Постнікова, С. В. Єфремова. Київ : Ніка-Центр, 2001. 464 с.

Тоффлер Е. Нова парадигма влади. Знання, багатства й сила / Перекладач Наталка Бордукова. Харків: Акта, 2007. 688 с.

Тоффлер Елвін. Третя хвиля /Переклад Андрій Євса. Київ: Видавничий дім «Всесвіт», 2000. 480 с.

Фукуяма Ф. Кінець історії і остання людина. Режим доступу: <https://anthologyforthelazy.webnode.com.ua/l/frensis-fukuyama-kinets-istoriji/>

### Мозгова Наталія Григорівна

*доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Українського державного університету імені Михайла Драгоманова*

### Гончаренко Катерина Сергіївна

*кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Українського державного університету імені Михайла Драгоманова*

## ПОСТМОДЕРНА ІРОНІЯ ЩОДО ОСВІТНЬОГО ЛЮДИНОЦЕНТРИЗМУ

З моменту, коли Ніцше було проголошено «бог помер», а Мальро з Бартом виголосили «смерть людини/автора», коли Дерріда закликав «руйнуєте будь-які центри», а Дельбоз з Гваттарі зійшлися на думці, що «сми-

ли потрібно шукати ковзаючи по периферії», коли Бодрійяр визнав, що за центром сцени, яку ми бачимо, «завжди приховане вартісніше обценне», ми плавно вплили в епоху постмодерного, але так і не освоїлися в ній. Ми живемо в стані жалогідних спроб подолання постмодерності, в наївних намаганнях набуття якоїсь структурності та виваженості – чим і породжуємо монстрів. І, чи не найкращою, ілюстрацією цього є спроби «людиноцентрування» в нашому освітньому просторі.

Сам по собі людиноцентризм не має жодних негативних конотацій, навіть попри те, що досить часто виступає інструментом до спекуляцій гуманістично-орієнтованої політики та ідеології. Будь-які гуманістичні філософські концепції нам скажуть про те, що людина, яка поставлена в центр, розглядається не як деяка абстракція, а як окрема сукупність життєвості, потреб, набір унікальних якостей etc. І то дійсно, дуже важливо, змодельовати цілісну людину з її цінностями, досвідом, потенціалом. Але, наразі, ця процедура цінніша хіба на теоретичному рівні. На практиці ж, спроба центроорієнтованості на людину, може привести хіба до картини Леонардо да Вінчі з якої глузливо посміхається Мона Ліза: чи то ідеальний жіночий образ, чи сам диявол.

В ідеальних умовах в освітньому просторі, принцип людиноцентризму дозволяє розкрити творчі здібності особистості, з'ясувати мотиваційні рушії до отримання знань, покращити можливості набуття самих знань тощо. Але, то хіба в ідеальних умовах. Оскільки реалії, що більше тяжіють до вишуканості високопарних слів дещо оминають «незначні недоліки» практичного боку питання. Свого часу Мішель Фуко звернув увагу на те, що будь-який прогрес в освітній парадигмі – це чергова віроломна форма соціального примусу, якою благаю вона б не видавалася на перший погляд. Він вважав, що суспільство ніколи не дійде того аби сприйняти як даність сучасного рівня розвитку – плюралістичний дискурс і вже в межах нього формувати нові принципи та підходи. Неприйняття ж він обґрунтовував тим, що все ж освіта є чудовим владним важелем; система освіти є значним актором державно-владного впливу на суспільство; ідеологізована та політизована освіта як ніколи доречна в капіталістичних умовах. Відповідно, аби не приймати плюралістичний дискурс, простіше залишитися на засадах вкорінених понять: простіше обрати рутину ніж новації, ввести нові заборони ніж обрати свободу, звідусіль транслювати «за необхідність» ніж визнати можливість випадковості etc.

Але повернемося до так званого людиноцентризму в освітньому просторі сьогодення, а більш точно, до його вивихнутої та дещо схибленої форми – студентоцентризму. Власне, як показують реалії – цей принцип, як і будь-який з благих намірів влади, призвів до того, до єдиною людиною, яка знаходиться в центрі всезагальної уваги є – студент, в той час, коли викладач є всім чим завгодно, лише не носієм знання чи науковцем. На сьогоднішній день, викладач може виступати в будь-якій ролі: він і ту-

білець, що кружляє навколо студента немов біля ритуального багаття – з бубном, і програма з тайм-менеджменту чи GPS, що має знайти та вчасно нагадати, і оператор ІТ «з нуля», і навіть особистий психолог, PR-менеджер чи розпорядник бенкету. І, здавалося б немає нічого негативного в тому, аби студент був в центрі всезагальної уваги, лише б це не приводило до абсолютного нівелювання освіти як явища.

На сьогоднішній день, коли академічна освіта дискредитована різноманітними короткостроковими одноразово-пластиковими курсами, коли самі по собі студенти/абітурієнти схильні до швидкого отримання, не скільки знань, як диплому – додаткове випинання студента в центр і пониження, того ж таки викладача, надто погіршує ситуацію. Замість того аби повертати авторитет освіти/академічної освіти, постулювати принципи цінності освіти та цінності особистості, яка має знання ми отримуємо «студентоцентризм» як «особистісно-орієнтовану технологію навчання» і персонального новорічного ельфа/викладача, який буде втілювати всі бажання та підтримувати саму систему.

В своїх розвідках Ліотар виділяв три стадії розвитку знання: наративне, що занурено в перекази, наукове – підкорене концепту істини і повсякчас вимагаюче доведення та постмодерне, за якого ніхто не володіє істиною, а реальність долається уявним. Специфіка нашого сьогодення, саме й полягає в тому, що будучи принципово постмодерним, відмовившись від цілісного опису реальності, критикуючи класичні стандарти, руйнуючи старі канони воно все ж намагається хаотично поповнювати смислове поле продуктивної нестабільності – штучними «стабілізаторами», які сприяють хіба повному винищенню, наприклад, інтелектуального. А відтак, можна цілком погодитися, що на сьогодні освіта, знання, розум досить доречно асоціюється з організацією Освенціма чи уможливленням Хіросіми.

### Список використаних джерел

Nietzsche F. *Fragments posthumes, automne 1885 – automne 1887* (Œuvres complètes, tome XII), traduit par Julien Hervier. Gallimard, 2010, p. 212.

Williams B. *Vérité et véricité, Essai de généalogie* (Truth and Truthfulness, 2002), traduit de l'anglais par Jean Lelaidier, Gallimard, 2006, p. 31.

Foucault M. *L'Ordre du discours, Leçon inaugurale du Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Gallimard, 1971, p. 15-16.

## Козачинська Вікторія Валеріївна

*доктор філософських наук, старший науковий співробітник  
відділу філософської антропології Інституту філософії імені  
Г.С. Сковороди*

### АНТРОПОЛОГІЯ ВІЙНИ: СИМУЛЯКР СМЕРТІ

Причини російської експансії в Україну як однієї з найбільших цивілізаційних трагедій сьогодення вивчатимуться не тільки нами, а й майбутніми поколіннями українців. Як наратив «руського міра» зміг обернутися масштабною бойнею без правил та законів, як ідеологія держави постала виправданням нищоті й насильства, а її очільники – натхненниками гігантського маховика нового «звичайного» фашизму, та чи може, зрештою, функціонування цілої держави та її «великої» культури бути фейковим?

Г.Арендт у «Банальності зла», пояснюючи дії оберштурмбаннфюрера А.Ейхмана, визнає: він «виконував свій обов'язок». Сьогодні перед філософами постала проблема осмислення глибинних, антропологічних підстав тієї абсолютної «злої волі», якою послуговуються буденні вбивці від пригожина і пугіна до їх останнього найманця. Чому в жахливому запалі жорстоких убивств дітей, жінок та старих, тотального винищення цивільних об'єктів ворог, ніби відчужуючи від себе біль та смерть іншого, не виявляє ознак емпатії?

Наприкінці минулого століття у філософських обширах зринув зухвалий образ транс- і постлюдини, інформаційного (віртуального) суб'єкта, чий досвід та ідентичність опосередковано медіатехнологіями як компонентами пам'яті, емоційних станів, комунікації. Симулякри, фейкові наративи постали звичними складовими ідеологічної містифікації свідомості як розбудови викривлених ідей, спотвореної картини світу. Відомі мислителі від М.Кастельса до М.Фуко розкрили механізми того, як медіатехнології переміщують, трансгресують межі споживаного як культурний продукт унікального індивідуального досвіду, в тому числі летального – власне події смерті.

Механізм відчуження, об-інакшення, обернення реальної смерті на споживаний віртуальний, наративізований об'єкт задоволення – власне симулякр – об'єкт, за яким комунікатор спостерігає з екрана монітора, смерть як продукт обміну, ресурс споживання, задоволення й активного моделювання – через стратегії відчуженого споглядання (look) і стеження (gaze) – описаний Е.Каплан, Р.Салецл та іншими, і висхідний до сумнозвісного Паноптикуму І.Бентама (1791), виведеного на сторінках «Наглядати і карати» М.Фуко.

Загравання з перенесенням на «довгий метр» і доступним інтеркомунікації досвідом смерті дистанційою від суб'єкта її візуальний наратив,

обертаючи на «віднайдено втрачений» об'єкт, парадоксальна природа якого, за Р.Салецл, у статусі лаканівського Іншого трансформується в об'єкт задоволення (1). Зсув онтологічного статусу об'єкта смерті шляхом безконечних повторів його «зримих» субститутів (відеоряд з гарячих точок, трансляція «живого» голосу, вигляду жертви теракту) уможливує певну трансмутацию почуття задоволення при «споживанні» чужого болю (чужого тіла) у своєрідний танатологічний нарцисизм (2).

Найзлободеннішим прикладом сьогоденних реалій є «війна технологій» – дронів, ракет, військових машин, яка уможливує цілковиту відсутність реального міжлюдського контакту і як наслідок – неможливість виявлення нормальної живої реакції тими «учасниками», які дистанціюються від шокуючих деталей злочину екраном власного монітору. Іншим боком віртуалізації війни є не менш абсурдне прагнення «учасників» дійства обернутися на таких собі «героїв Тік-Току».

Очевидно, у випадку живого контакту і споглядання чи передчуття справжньої смерті здоровою реакцією людини є відчуття співпереживання, емпатії і як наслідок – неможливість вбивства іншого, попри усвідомлення почуття обов'язку. Саме таку неминучу реакцію як, утім, болісну особисту трагедію, поразку щоразу усвідомлює головний герой роману М.Фріша «Штіллер» (1954). У нього, який «уже пройшов військову підготовку, вмів кидати гранати, добре знав кулемет», не вистачило душевних сил стріляти по франкістах в упор:

«Чому він не вистрілів?.. Штіллер ненавидів фашистів, інакше хіба він подався б добровольцем в Іспанію, проте тоді, на світанку, уперше зіткнувшись обличчям до обличчя з ненависним ворогом, він побачив у фашистах людей, а стреляти в людей він не міг. Не міг, і крапка!» (3).

Штіллер неохоче розповідає історію своєї поразки, наголошуючи на власній зраді та слабкості духу, яку досі не може собі пробачити: «Тому що, бачиш, не гвинтівка – я сам дав осічку. Дуже просто! Я не мужчина!.. Я вчинив зраду, ...тут нема про що розмовляти. Я отримав завдання, сам його прагнув. Отримав наказ охороняти переправу – ясний і точний наказ. І крапка! Це не було моєю особистою справою, це була спільна справа! Моя справа була – стріляти. Для цього я і поїхав до Іспанії! Я зрадник. Мене слід було поставити до стінки!» (3). Розповідь героя викликає у читача змішані, неоднозначні відчуття.

Таким чином, про знеосібнений підхід до події смерті свідчить медіадискурс, в якому переважає зацікавленість до випадкової смерті. Медіатехнології трансгресують межі відчужуваної, споживаної як продукт летальної події, від якої суб'єкт здатний дистанціюватися. Саме віртуалізація (візуалізація) смерті, руйнуючи її невідворотну природність, обертає смерть на маніпулятивний симулякр – об'єкт, за яким через екран монітору спостерігає комунікатор, не здатний до виявлення здорових живих відчуттів – зокрема відчуття емпатії.

**Список використаних джерел**

- Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти / Рената Салецл; (пер. с англ. В. Мазина). – М.: Художественный журнал, 1999. – 206 с.
- Суковата В. Смерть як «Інший» у візуальних нараціях Постмодерну / В.Суковата // Філософська думка. – 2003. – № 2. – С. 36–50.
- Фриш М. Штиллер: Роман. Кн. 1. Тетради 1–4 / Пер. С нем. Т.Исаевой. Харьков: Фолио, 2001. – 353 с.

**Шейко Сергій Володимирович**

*кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри гуманітарних і соціальних дисциплін Полтавського державного аграрного університету*

**ДЕЙСТИЧНІ ОСНОВИ ЛЮДИНОЦЕНТРИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ  
Г.СКОВОРОДИ (КРИТИЧНО-ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ)**

Дослідження становлення філософських концепцій минулого має велике значення для формування та уточнення змісту сучасних філософських парадигм. Це безпосередньо стосується вивчення світоглядного спрямування філософії Г. Сковороди, оскільки в історико-філософській літературі існує певна розбіжність стосовно ствердження основоположних принципів філософії українського просвітника. Критичний аналіз філософської спадщини Г. Сковороди спрямований на виявлення дійстичних положень його світогляду. У порівнянні із раціоналістичним викладом деїзму засновником французького Просвітництва XVIII століття Ф. Вальтера, філософський деїзм Г. Сковороди має особливості та оригінальне тлумачення. Принцип деїзму українського просвітника ґрунтується на божественній премудрості, що включає в себе теоретичні та духовно-практичні основи людського буття.

На початку XX ст. відбувається оновлене дослідження наукової спадщини Г. Сковороди. Всебічному вивченню творчості українського мислителя присвячується дослідження відомих істориків філософії Д. Багалія та Д. Чижевського. У другій половині XX ст. особливої уваги заслуговує ґрунтовне вивчення філософії Г. Сковороди в наукових дослідженнях І. Бичка, І. Драча, В. Горського, А. Іваньо, С. Кримського, М. Поповича та В. Шинкарука. Проте, до цього часу немає ніякої єдності щодо «систематичної аналізи науки Г. Сковороди». Дискусійним є питання до якої духовної течії потрібно його зарахувати. Існує розбіжність думок щодо визначення основних світоглядних парадигм філософії українського просвітника.

В історико-філософських дослідженнях творчості Г. Сковороди науковці здебільшого акцентували увагу на проявах пантеїзму, монодуалізму, плюралізму, матеріалістичного спрямування та деїзму. Це палітра взаємо-



виключних визначень головних ідей філософії мислителя. Д. Чижевський в монографічному дослідженні «Філософія Г.С. Сковороди (1934 р.)» доводив, що світогляд Г. Сковороди досить близький до німецької містики, тобто містицизм та символізм переважає в українського просвітника. Філософська позиція мислителя частково проявляється в раціоналізмі, екзистенційних мотивах, а особистість Г. Сковороди – це «емоційний духовний тип».

Дослідники українського просвітника пов'язували його творчість із найрізноманітнішими філософськими традиціями, наприклад, із Сократом, Платоном, стоїками, Плотінієм, батьками Церкви, Спінозою, Мальбраншем, Вольфом, філософією французького Просвітництва. У філософській літературі знаходимо порівняння творчості Г. Сковороди із західними просвітниками XVIII століття, зокрема, із творчістю французького мислителя Ф. Вольтера.

Французький просвітник визнає існування Бога, як надприродної, метафізичної першопричини всесвіту. Його погляди щодо існування Бога складають суттєвий компонент філософії, повною мірою відповідають принципам дійсного світогляду. Власні погляди Ф. Вольтер називав «теїзмом». Відповідно до сучасної філософської термінології подібні погляди слід кваліфікувати як «деїзм» (від лат. *deus* – Бог), оскільки з початку XIX століття поняття «теїзм» стало застосовуватися лише для позначення філософсько-релігійних концепцій, котрі теоретично обґрунтовували теологію. За поняттям «деїзм» закріпилося значення такого визначення сутності Бога, що протистоїть теології. Деїзм поруч із пантеїзмом, що виникли в XVII столітті, як значущі явища філософської думки, аж до кінця XVIII століття були провідними напрямками в становленні новоєвропейського вільнодумства в процесі критики теологічного світогляду та авторитету церкви.

Дотепний приклад щодо пояснення сутності деїзму наводить Ф. Вольтер. «Деїст», те саме, що пруський солдат, що вступає на територію Венеції: він зачарований добротою уряду; мабуть, – каже він, – король цієї країни працює день і ніч. Мені його дуже шкода. Тут немає короля, – відповідають йому. Тут править рада» (Вольтер, 1988, с. 528). Цей приклад доводить переваги дійсного визначення філософської концепції в межах взаємодії мислення, духовного, з одного боку та матеріального, природного, з іншого.

Деїстичні тенденції світогляду Ф. Вольтера пронизують основи його онтології, теорії пізнання, проблеми людського існування, моральності.. Філософія французького просвітника має суперечливі форми виразу, тобто подвійність матеріального та ідеального, ролі відчуття та розуму в пізнавальному процесі. Деїстичний напрям філософії мислителя відображає відповідний рівень історичної практики першої половини XVIII століття, розвиток науково-природничого знання та безперечно суттєві впливи релігії на різноманітні форми суспільного життя. Ф. Вольтер, не виходячи за

межі власного світогляду, намагався поєднати визнання нерозривності матерії та руху зі ствердженням божественного джерела руху, розглядаючи сутність божественного як ідеального принципу дії. Достатньою основою всього існуючого має бути «єдиний розум», що характеризується універсальністю та могутністю.

В лекціях з історії філософії Г. Гегель доводив, що дійстична форма вольтерівської просвіти також стосується пояснення сутності Бога. На думку німецького філософа, Ф. Вольтер розуміє Бога як абсолютну істоту, що існує за межами самосвідомості. Погляди французького мислителя щодо філософського визначення божественного полягають в тому, що ця абсолютна сутність існує «в собі», взагалі не пізнається, «це потойбічне має пусту назву – Бог, він – ікс – цілковите невідоме» (Гегель, 1935, с. 384).

Ф. Вольтер розробив також дійстичну концепцію моральності. Важливим принципом визначені моральні основи людського буття й свобода волі людини. Свобода – це «виключна можливість діяти, докладати зусилля моєї думки» до того чи іншого міркування. Саме Бог є причина свободи людини, а від матерії не можна отримати «здатність волевиявлення». Мати свободу означає виявляти та впроваджувати свою волю та дію.

Деїзм світогляду Ф. Вольтера особливо проявляється у спробі знаходження достатньої підстави існування свободи волі людини. Він стверджує, що Бог існує вічно, його буття «нескінчене, всі інші істоти виходять з нього» – це означає, що саме Бог «повідомляє їм свободу», надає нам цю свободу. Рівень людської свободи залежить від просвітництва, оскільки свобода – це здоров'я душі, «ми вільні, мудрі, сильні, здорові та дотепні лише в незначній мірі». Людині не властива абсолютна свобода, в такому відношенні людина зрівнялася б із Богом, а насправді задовольняється окремою її частиною. Людина, згідно французького просвітника, представляє собою дуже жалюгідну істоту, що розпоряджається в своєму короткому житті лише деякими миттєвостями перепочинку, «окремими хвилинами задоволення та тривалим рядом сумних днів».

Аналізуючи зміст вольтерівського принципу свободи волі людини, можна стверджувати його абстрактний дійстичний характер. За Ф. Вольтером: «розум діє в силу необхідності, воля ж детермінована розумом, таким чином, воля, в свою чергу, детермінована абсолютною волею і людина по суті не вільна» (Вольтер, 1988, с. 263). Людина діє в абсолютній божественній детермінації, в той же час, божественний принцип свободи та всезнання для нас недоступне, як і його нескінченність.

Вольтерівське дійстичне положення про те, що «думка править світом» відображало розуміння могутнього впливу ідеї людини на соціально-історичні явища, орієнтувало суспільство на свідоме їх використання в процесі радикального перетворення у Франції XVIII століття. Проте, дійстичний принцип в епоху Просвітництва абсолютизувався. Вважалося,

що раціоналістичні ідеї становлять визначальну рушійну силу суспільних процесів, підкреслюють детермінуючий фактор усіх історичних подій.

Деїзм як головний принцип філософії Ф. Вольтера, що ґрунтується на вищій розумовій інстанції, божественного походження у Г. Сковороди отримує оригінальне продовження як прояв вищої божественної премудрості, що включає в себе як раціональні форми існування та пізнання, так і духовно-практичні, моральні основи людського буття.

В основі наукового пошуку Г. Сковороди знаходиться людина, «пізнай себе» вихідний принцип його філософії. Д. Чижевський у цьому відношенні лаконічно характеризує творчість українського мислителя як «персоналістичний кордоцентризм». Український філософ сприймав філософські ідеї попередників, сполучав їх, усе зливав в одне. Проте, досить важко знайти в концепціях Г. Сковороди «внутрішньої єдності», що впливала б із зовнішніх на нього впливів, оскільки його філософія самотутня, виникла із «глибин його власного духу».

Для Г. Сковороди без сумніву релігійний зміст був основою всіх філософських думок, що він їх висловлює в метафізиці. Він суто негативно визначає природу, матеріальний світ, вважає зовнішність пустотою, нічим, несамостійністю, пасивністю. Матерія складає «страждальний» елемент буття, вона сама не рухається, її рухає Бог. Лише Бог вічний, творець світу, все існуюче дістає загальну підставу розвитку в Богові. Тому, потрібно відкинути зовнішність, матеріальне, щоб зрозуміти «дійсне ество». Бог – це єдність, а світ – множинність. «Єдність є у множинності, а множинність у єдності». На проблему співвідношення єдності та множинності звертає увагу Д. Чижевський, який цитує Г. Сковороду, доводячи діалектичну природу Бога та дійстичні можливості в його філософії. «Бог є єдність, та не без світу, світ є теж у собі єдиний, та не без Бога, обидва є разом». Бог вічний, то й світ вічний «без початку, бо створіння не є без творця, у ньому та через нього, а творець не є творцем без створіння, а є саме у створінні, зі створінням та через створіння». За Г. Сковородою наш вік є «суета, лжа, пара, мечта, ничтоже, а истина Господня пребывает вовеки, есть единство, тождество, адамант» (Чижевський, 2005, с. 234-235).

Деїзм в онтології Г. Сковороди проявляється у відомому парадоксі – світ існує «без змішання, але й без розділення», істинною сутністю є лише Бог як вища розумова істота, творець буття та людини. Очевидно мислитель не сприймає пантеїстичної тотожності в якості субстанціонального принципу, оскільки заперечує змішання природи та духовного в макро-мікро та в світі Біблії, змішання – це «Вавілон». Змішування природ, їх злиття, згідно українського мислителя є справжнє «идолобешенство и устранение от блаженной природы и неведения о Боге» (Чижевський, 2005, с. 247). Дійстичний принцип стверджується тим, що Бог піднімається над сферою ідей, стоїть поза розривом, подвоєнням двох протилежних натур. Бог являє собою єдність, що не має в собі частин та різниць, але таку

«абсолютну» єдність важко визначити за допомогою абстрактних понять. На думку Г. Сковороди, у цьому проявляється недостатність раціоналістичних основ для філософської науки. Для нього Бог – це Господь, Дух, Розум, Правда, Премудрість.

Премудрість як прояв софійності – це принцип, що відіграє посередницьку роль між Богом та світом, включає в себе різноманітні форми освоєння дійсності як науково-теоретичні, так і духовно-практичні. Премудрість формує людину з індивідуальних позицій, вона надає їй основу діяльності. Під впливом премудрості люди стають «істинними» за душею і тілом. Премудрість відділена завісою від людського пізнання, яке прагне до глибшого розкриття сутності та руйнує при цьому справжню віру, ставлячи на її місце «недійсну віру», що називається споглядовою.

Антропологія та етика займає центральне місце у філософії мислителя. Людина стоїть у центрі уваги Г. Сковороди. Метафізичні теорії лише шляхи, що приводять до вирішення проблем людського існування. Першою основою для вивільнення внутрішньої людини є пізнавальний процес, цим доводиться взагалі існування внутрішньої екзистенції людини, це підготовчий ступінь на шляху до пізнання дійсної людини. Дійсна людина є «таємниця», пізнаючи її, «ми в неї перетворюємося». Відкриття таємниць дійсної людини створює підвалини до об'єднання із «внутрішньою правдивою» людиною. Дійсна людина визначається суттєвими атрибутами Бога: вона «жива», «цільна людина», «єство людини». Дійсна людина є Христос, або сам Бог, всі люди реально тождні в Христі.

Сутність морального світу людини за Г. Сковородою зводиться до тези: «пізнай себе», пізнай в собі справжню, «істину людину». Порівнюючи визначення сутності людини у філософії Ф. Вольтера, маємо суто натуралістичні аспекти в поясненні людського існування. Моральні основи поведінки людини характеризуються її тілесною організацією, а не духовним світом, пануючим над тілом та діяльністю людини. Для Г. Сковороди людина – це окремий світ, мікрокосмос, маленький «простий камінець, в якому жажлива пожежа причаляся». Лише на основі релігійної віри можливо пізнати людину. «Віра є око прозорливе, серце чисте, уста відкриті. Вона одна бачить світло в темряві, що стихійно світиться» (Сковорода, 1994, с. 24). На думку українського просвітника, природу людини характеризує не стільки розум, раціональне, а більшою мірою «благое сердце», «добра воля», які й визначають схильність до здійснення «славних» вчинків.

Г. Сковорода відрізняє поверхнєве життя людини від глибинного його осмислення. Сутність людського існування зводиться до «серця». Уявлення про «серце» складає передумову антропології українського мислителя. «Серце» є корінь усього життя людини, воно є «безодня, глибочінь», основа людського буття. Єдність усіх сердець поєднується в Богові. Філософія серця Г. Сковороди знаходить своє продовження в XIX столітті у найвидатніших представників українського духу – у творчості М. Гоголя,

П. Куліша та П. Юркевича, що проявилися в теорії пізнання, етиці та філософії релігії.

Розкриваючи сутність людини, Г. Сковорода порівнює її із посудом, що його наповнює божественне буття. Бог подібний до фонтану, що наповнює різні посуду відповідно до їх обсягу. «Різні потоки ллються з різних рурок у різні посуду», що стоять навколо фонтану. Менший посуд має менше, але в тому є рівний більшому, що однаково повний. Виходячи з цього прикладу, філософ робить висновок, що нічого немає більшої дурості, ніж концепція «рівної рівності» представників Просвітництва XVIII століття. Шлях кожної людини є індивідуальний та має значення лише для окремої особи.

Екзистенційне завдання кожної людини цілком індивідуальне. Потрібно йти своїм шляхом, мати власні цілі для досягнення глибинних цінностей. Люди одночасно рівні та нерівні між собою. У цьому полягає сенс своєрідної науки про «нерівну рівність», що її проголошує Г. Сковорода. Принципи індивідуальності, конкретності, нерівності, на які має орієнтуватися людина не знаходяться у зовнішньому світі, а лише в «глибинах людської душі». Щастя полягає в самій людині: «ніхто не чекає щастя від високих наук, від шановних посад, від здобутків» (Чижевський, 2005, с. 324). Згідно концепції українського просвітника, щастя людини передбачає пізнання себе, розуміння власної природи та сутності спорідненої праці. І навпаки, праця без природного споріднення до неї становить «нещастя, муки». Г. Сковорода ставить питання: «Хто вбиває науки та мистецтва?», і сам відповідає: «неспорідненість». У формулі «нерівна рівність» маємо дві суттєві частини –перше твердження, що людина має завдання пізнати себе та індивідуале втілення власного «етичного шляху».

Наука Г. Сковороди про мікрокосмос, на відміну від просвітницького погляду на науку мислителів епохи Ренесансу та Просвітництва XVIII століття, вільна від раціоналістичного та натуралістичного забарвлення й побудована на загальних основах моралі та релігії. Значення наукових досліджень вимірюється їхньою здатністю сприяти пізнанню істини духовних цінностей. На перший план виходить не прагматичні результати наукових пошуків, а їх значення для пізнання духовних основ буття людини.

За розумінням українського просвітника, науки про зовнішній світ не можуть наситити наших думок, душевна безодня ними не заповнюється. Математика, медицина, фізика, механіка часто приводить в процесі пізнання до «душевного голоду та спраги». «Я наук не ганю, та останнє ремесло хвалю, але треба ганити, щоб не занедбати найвищу науку», – каже Г. Сковорода. Знання кількості вулканів на земній кулі, джерел Нілу чи плану лабіринту, зауважує філософ, не ошчасливають людину.

Г. Сковорода скептично ставиться до тих, хто проповідує щастя – історики, математики, логіки, граматисти. Знання про щастя мають надавати апостоли, пророки, проповідники, просвічені християнські вчителі. Вчити

про Бога означає вчити про мир, щастя та премудрість. Духовні основи буття людини індивідуальні а реалізуються в її професії. Згідно Д. Чижевського «професія» для Г. Сковороди є основою істинної людини, а не прояв зовнішньої праці. Професія є саме внутрішнє покликання людини, яке спрямоване від Бога. Справжньою професією для українського мислителя є педагогіка, головне завдання якої сприяти розвиткові покладених у дитині задатків. У кожній дитини спочатку її народження є «печатка її покликання».

Таким чином філософська спадщина Г. Сковороди включає в себе різноманітні світоглядні парадигми від пантеїзму до деїзму та містики. Наука про пізнання, на думку мислителя, переходить безпосередньо в етичну практику та деїстичну уяву про світ. У цьому полягає протилежність внутрішнього розуміння пізнання від пантеїстичного та матеріалістичного спрямування в часи європейського Ренесансу та Просвітництва. Філософія просвітника вперше в історії духовної культури України доводить самобутній її характер, прагнення до визначеності, вихідних принципів побудови наукового знання. XVIII століття – час панування в західній Європі просвіченого абсолютизму та космополітизму. У філософії Г. Сковороди відбувається пробудження національної думки у формах романтизму та символізму, ствердження духовних основ людського буття.

### **Список використаних джерел**

Вольтер Ф. Философские сочинения / пер. с фр. С. Я. Шейнман-Топштейн; АН СССР, Ин-т философии. Москва : Наука, 1988. 750 с. (Памятники филос. мысли).

Гегель. Сочинения. Т. 11: Лекции по истории философии, Кн. 3. Москва: Соцгиз, 1935. 527 с.

Горський В. С. Історія української філософії : курс лекцій : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. 3-тє вид. Київ : Наук. думка, 1997, 285 с.

Драч І. Ф., Кримський С. Б., Попович М. В. Григорій Сковорода : Біографічна повість. Київ : Молодь, 1984. 216 с.

Історія філософії України (Текст) : підручник / О. В. Русин, І. В. Бичко. Київ: Либідь, 1994. 416 с.

Сковорода Г. Наркіс. Розмова про те: Пізнай себе. / переклад: Валерій Шевчук (Текст звірено із виданням: Григорій Сковорода). Твори в двох томах. Том 1. поезії, байки, трактати, діалоги. / ред. О. Мишанич. Київ : УНІГУ & НАН України, 1994. 39 с.

## Головіна Наталя Ігорівна

*кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка*

### ЛЮДИНА В СУЧАСНОМУ ЕСТЕТИЗОВАНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Картина сучасної соціальної реальності демонструє її як процес глибоких трансформацій, не в останню чергу пов'язаних з тим, що багато теоретиків називають естетизацією. У філософсько - естетичному дискурсі це поняття застосовується, в першу чергу, до культурно-історичних реалій сучасного суспільства і визначається як багатовимірний процес, який відбувався, строго кажучи, протягом останнього сторіччя.

У широкому сенсі поняття естетизації означає процес надання естетичних характеристик предметам і явищам, що не мають прямих естетичних функцій, розширення сфери естетичного та перенесення його на інші сфери людського буття: науку, виробництво, побут, релігію, мистецтво. Естетизація в такому випадку представляє собою об'єктивний і в той же час усвідомлюваний і цілеспрямований соціальний процес набуття або посилення естетичних якостей усіма формами суспільних відносин, включаючи особистісну. Сьогодні естетизуються економіка і політика, освіта і наука, приватне і публічне життя людини. Естетичне начало, таким чином, стало соціальним феноменом, а соціальні явища змінюються під впливом естетичного начала. Естетизоване виступає в даному контексті як соціальна форма буття естетичного.

Під естетизацією також мається на увазі низка трансформаційних процесів, у яких відбуваються досить масштабні і серйозні зміни в умовах людини. Ці зміни в першу чергу зачіпають її уявлення щодо світу й щодо самої себе, які пов'язані з тією роллю, яку чуттєвість, матеріальність відіграють у соціальному та культурному житті. Естетизація всіх сторін життя людини, налаштування відповідного естетичним принципам апарату свідомості, стилізація світу повсякденності як естетичної поведінки – все це характерно для сучасності. Людина виявляється повністю вкладеною в систему естетичних цінностей, та естетичне стає автономною провідною цінністю суспільства.

У наукових дослідженнях, присвячених аналізу та критиці сучасної культури, термін «естетизація» використовується і в аспекті позначення особливого стилю ставлення до дійсності, при якому якість зовнішньої форми виявляється домінуючим фактором оцінки, що перевершує увагу

до внутрішнього наповнення. Цей спосіб сприйняття характеризується як риса масової культури і «суспільства споживання». «Характерною рисою сучасної культури стає перформативність. Неестетичне стає естетичним або визначається через естетичне; стилізація, віртуалізація та інсценування визначають культуру в цілому, що раніше було характерним лише для художнього образу» (3, с.88).

Треба при цьому відмітити, що у контексті естетизації суспільства «естетичне» зовсім не означає «прекрасне». Воно швидше підкреслює якості віртуальності і модельованості, які стають притаманними й матеріальній, і соціальній, і суб'єктивній реальності індивідуального існування. Сьогодні ми стикаємось із наростанням уваги до того, що було включено в буквальне значення терміна «естетичне» – уваги до почуття, чуттєвості, інтенсивності емоційного переживання. В такому контексті естетичне представляється як сукупність чуттєво даних виразних форм будь-якої сфери дійсності, які сприймаються безпосередньо. В. Вельш виділяє й більш глибокий пласт естетизації. Це естетизація самої свідомості, естетизація форм мислення. Саме розуміння людини, її особистості та індивідуальності стає естетичним, формується те, що можна назвати *homo aestheticus* (4).

Дійсно, у сучасній культурі процес естетизації можна зафіксувати на всіх рівнях життєдіяльності людини. Естетизація повсякденності відбувається завдяки стиранню відмінностей між мистецтвом і повсякденним життям в силу, по-перше, перетворення художниками предметів повсякденності на художні об'єкти й, по-друге, перетворення людьми свого повсякденного життя в певний естетичний проєкт при прагненні до певного стилю в одязі, зовнішньому вигляді й домашній обстановці.

Не оминула естетизація сфери економіки, виробництва та екології. Сучасна економіка базується не тільки на виробництві та продажу товарів і послуг, скільки на створенні і продажу життєвого стилю за допомогою реклами. В екології спостерігається велике прагнення прикрасити навколишню природу до гіперестетичного рівня. Естетизація стала дуже прибутковим заняттям в області реклами, дизайну, PR, маркетингу та інших сучасних соціальних технологій «спокуси». Виникнення телебачення, а потім Інтернету поставило естетичний чинник у центр комунікаційних технологій. Віртуальний простір, по суті справи, став ціннісним простором естетичного характеру, де людина за власним бажанням може стати творцем себе самої, свого життя, середовища проживання.

Нові вимоги сучасна культура в першу чергу пред'являє особистості, яка повинна повністю розкритися, самореалізуватися й втілитися в світі. «Естетизація стає розповсюдженою практикою, яка визначає життєтворчість сучасної людини. Об'єктами естетизації можуть виступати життєвий простір, поведінка і навіть тіло людини. Особливий інтерес в контексті естетизації життя викликає естетичне конструювання зовнішності як



спосіб самоконструювання людиною власного образу» (1, с.15-16). Естетично відбутися стало просто необхідним для того, щоб життя склалося і вважалася успішним. Тому в основі своїй сучасний процес естетизації є процес реалізації індивідуальності, яка прагне свободи. Такий процес починає протікати не за соціальними законами, а за «законами краси», за законами мистецтва.

Причини і витoki процесу естетизації суспільства різноманітні. Його, перш за все, обумовлює товарний характер практично всіх суспільних відносин, в які вступає сучасна людина. Необхідно також відзначити, що процес естетизації є відповіддю на раціоналізацію сучасного світу. Естетичне начало людського життя дозволяє кожному з нас зберігати й стверджувати свою індивідуальність в соціумі, який досить часто намагається нас нівелювати. Не останню роль відіграє й інформатизація суспільства. Характер інформації часто має мало відношення до раціоналізованих форм і методів пізнання. Для неї достатньо лише правдивості й здатності приводити до певного соціального ефекту. По суті справи ми зараз спостерігаємо, як інформатизація суспільства стає змістом процесу естетизації, його зовнішньою соціальною оболонкою.

Усі дослідники визнають естетизацію як емпірично спостережуваний факт, але оцінюють по-різному. Наприклад, В. Беньямін, який і ввів в обіг термін «естетизація», ввів його відразу ж в негативній формі, розглядаючи його як один з ключових інструментів політики. Для Беньяміна, естетизація – це блокування рефлексивної здатності суб'єкта, в чому і полягає основа для можливості маніпуляції масами за допомогою культових артефактів. Дійсно, естетизація політики сприяла страшним соціальним катастрофам ХХ століття. Театралізованість, перетворення політики на виставу ми спостерігаємо й зараз. Естетизм мислення в політичному житті став чимось звичним і безперечним, витіснивши тверезий реалізм і практичний розрахунок. Наприклад, політичний вибір відбувається на основі естетичних критеріїв: подобається – не подобається, симпатичний – не-симпатичний, гарний – потворний.

«Всі зусилля з естетизації політики, - показує Беньямін, - досягають вищого ступеня в одній точці. І цією точкою є війна» (2). Естетизація війни – із розряду тих феноменів, які й хотілося б викоринити із суспільної практики, та виходить погано. Війна опоетизована у формах, що навіть лякають і свідомість, і почуття. Коли сьогодні нам демонструють гарні літаки, гарні ракети, гарні військові кораблі, то ми захоплюємося не тільки їхньою потужністю і силою, ми милуємося їх витонченими лініями, досконалістю й довершеністю форм. Те, що вони - знаряддя знищення наземних та повітряних цілей супротивника, залишається на другому плані. Нині, коли війна – це й «інформаційний привід», і «рейтинг», естетичний чинник стає одним із найважливіших. Адже можна показати правду війни так, щоб захотілося записатися добровольцем, а можна - щоб бігти від неї

без огляду. Показ жертв, зіткнень, вибір сюжету, інтерв'ю з постраждалими людьми настільки професійні, щоб нам хотілося дивитися, щоб ми й захоплювалися, й плакали. Війна, мимоволі її демонстраторів, перетворюється на дійство, на пантоміму, на сцену, яка відрізняється від професійної сцени лише тим, що там вбивають по-справжньому.

Набуває естетизованої форми релігійна форма соціального взаємозв'язку. Для права стало важливіше зробити ефект, ніж втілити ідею справедливості. Робота суду присяжних, демонстрація засідань судів на ТБ, дискусія обвинувача та адвоката на суді – все це форми естетизації права.

Особливо панування тотальної естетизації відбилося на моралі. Домінуючими категоріями моралі стають не добро і відповідальність, а вибір і задоволення. Навіть задоволення від вибору певних моральних кодексів. Моральні цінності набувають відносного, «текучого» характеру, трансформуючись під напором все більш жорстких і активних історичних факторів. У сучасному суспільстві спілкування витіснило вчинок, презентація – реальне життя. Сучасна людина через це часто робить вибір на користь «естетичного етосу», а не етичного. Етичний передбачає служіння комусь або чомусь іншому, але не собі. Естетичний означає, що основним способом ставлення людини до світу стає безкорисливе милування чи насолода. Таким чином, відбувається витіснення моральних норм нормами естетичними, які в сфері комунікацій, послуг і презентацій грають вирішальну роль.

Якщо трактувати естетичне з точки зору іншої традиції, яка сходить до Баумгартена, традиції розуміння естетичного з оптики сприйняття, з грецького *aisthesis*, то воно виступає як важливий чинник соціального життя. Це зростаюче значення естетичного сприйняття в широкому, не художньому сенсі, веде до структурних змін в суспільстві. Естетизація не звужує життєві можливостей індивіда, а навпаки - їх розширює, оскільки супроводжується посиленням рефлексивності. Чим ширше спектр можливостей, які ніяк не регламентовані, тим в більшій мірі рішення покладаються на самого суб'єкта, тим більшою мірою він, волею-неволею, стає рефлексивним. Для цього йому необхідні в тому числі компетенції, які дозволяють йому зайняти дистанцію по відношенню до якихось обставин, що склалися.

Таким чином, людина сьогодні живе в тотальна естетизованому суспільстві. Естетизація суспільства має двозначний, амбівалентний характер. Дієвість естетичних принципів, їх значення в побудові картини сучасного соціального світу пояснюється не тим, що вони породжують ілюзію, ідеологізують реальність, пропонують новий ідеал, який виявляється недосяжним на практиці. Вони не є опозицією реальності, але беруть участь у її конструюванні. Цей навіть емпірично фіксований факт не має поки що однозначної оцінки й чекає на подальші дослідження.

### Список використаних джерел

Бабіна С. І. Естетичне конструювання зовнішності як спосіб самоконструювання образу людини. Філософія і художня культура у хронотопі технічного університету : матеріали II Міжнар. наук.-практ. конф. (12 груд. 2019 р., м. Київ). Київ, 2019. с. 15–18.

Беньямін В. Твір мистецтва в епоху його технічної відтворюваності  
URL: <https://eks33.ru/uk/the-development-of-children-2-to-3-years/benjamin-tehnicheskaya-vosproizvodimost-materialov-kultury-proizvedenie.html>

Карловас О.А. Феномен естетизації у формуванні нових духовних цінностей. Духовність особистості: методологія, теорія і практика. 3(84)-2018. С.84-93

Welsch W. aestheticization processes: phenomena, distinction A. prospects// theory, culture & society. - Cleveland, 1996. - Vol. 13, n 1. - P. 1-24

### Цебрій Ірина Василівна

*доктор педагогічних наук, професор кафедри музичного мистецтва та хореографії ДЗ «Луганського національного університету імені Тараса Шевченка»*

### ТИСЯЧОЛІТТЯ ІСТОРІЇ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ САМЮЕЛЯ ХАНТІНГТОНА

У концепціях багатьох науковців цивілізаційних зрушень дефініції «культура» та «цивілізація» представляються як тотожні, тобто між ними стоїть знак рівності, тобто вони є тотожними. У видатних філософів та істориків – Освальда Шпенглера та Арнольда Джофефа Тойнбі, цивілізація тлумачиться як занепад культури, вихолощення з неї ціннісного і духовного. Сьогодні побутують теорії, що культури поділяються на материкові й острівні, минулі (практичні) та сучасні (теоретичні), жіночі (політеїстичні) і чоловічі (монотеїстичні – християнство, іслам) тощо.

Для виступу була обрана робота Самюеля Хантінгтона «Зіткнення цивілізацій», що має й другу назву – «Зіткнення культур». Самюель Хантінгтон – професор Гарвардського університету, радник Держпартаменту США, чий життєвий шлях обірвався наприкінці 2008 року, переніс міжкультурні і міжцивілізаційні взаємодії принципово в іншу площину – площину етнокультурної регіоналістики.

На початку своєї праці С. Хантінгтон піднімає питання – де, як і чому відбувся перший військовий конфлікт на рівні племінної культури? І сам дає переконливу відповідь на нього: «Завжди в представників кожної культури на рівні підсвідомості було бажання знищити чужинця, який до неї не належить: Убий його! Він живе на другому березі річки. Раз він живе там, то він не такий, як я. раз він не такий, як я, то він для мене небезпечний. Якщо він представляє для мене небезпечний, то його краще знищити. Убий його!» (Хантінгтон, 2005, с. 18).

Коли наприкінці минулого століття впала соціалістична система, ліберальні історики почали впевнено писати про кінець історії, «історію без конфліктів». В епіцентрі таких публікацій знаходився американський філософ японського походження Френсіс Фукуяма, який стверджував, що після падіння соціалізму, всі країни світу сприймуть західний спосіб життя як ідеальний і далі всю планету чекає безконфліктна історія, історія без воєн (Фукуяма, 1992, с. 23).

Ознайомившись із працею Ф. Фукуяма Смяель Хантінгтон спочатку засміявся, а потім сумно сказав: «Лише дурень може бути переконаний в тому, що іслам кинеється в обійми Сполученим Штатам і нехай Штати бояться тієї загрози, що видніється сьогодні над мусульманським Сходом» (Хантінгтон, 2005, с. 44). Це було промовлено в 1992 році та його слова виявилися провідницькими для теракту відбувся 11 вересня 2001 року на Мангеттені.

«Можна простежити безліч прикладів в в ході історичного розвитку й переконатися, що всі глобальні конфлікти відбувалися й відбуваються не за політичним чи релігійним принципом, а по етнокультурним кордонам. Достатньо згадати хрестові походи, коли західна цивілізація намагалася знищити східну (мусульманську). Це була зрозуміло. Проте, коли хрестоносці напали на Візантію, це вже викликало питання: чому їм заважала християнська країна?. Двадцять століття загостило ці проблеми: лише послабився вплив «старшого брата» (Радянського Союзу) в країнах соціалістичної співдружності, так вони всі відразу повернулися до своїх попередніх етнорегіонів – хорвати до західної цивілізації, серби – до євразійської, боснійці – до східно-мусульманської. Радянський Союз теж розійшовся у чотири світи – західний, євразійський і східний і далекосхідний за своєю етнічною приналежністю» (Хантінгтон, 2005, с. 53).

Смяель Хантінгтон уважав Україну багатотраждальною цивілізацією, бо саме по її території проходить етнокультурний кордон між західною і євразійською цивілізаціями і подолати цей кордон надзвичайно важко, це й породжує безліч питань і зіткнень. На його думку, Україні буде дуже важко увійти до західного світу, бо нею були пропущені такі соціальні зрушення, як епоха Відродження й Реформація і навіть Просвітництво відбулося не природнім шляхом, а більше насадженим «зверху».

Стосовно Росії С. Хантінгтон навів вичерпний приклад – свого часу журналіст Джон Рід, його співвітчизник, був у Кремлі, коли звідти виносили двохголового орла, самому ж С. Хантінгтону вдалося на власні очі побачити зворотній процес, коли Кремля виносили серп і молот і заносили двохголового орла: «Що ж змінилося? Змінюється лише оболонка деспотії, а її сутність залишається недоторканою», – переконаний Смяель Хантінгтон (Хантінгтон, 2005, с. 67).

«Інші культурні регіони світу не розуміють сутність західного способу життя. Одні стверджують, що це – високий матеріальний рівень жит-

тя, , інші – пепсі-кола, реклама, порнографія. Насправді – ні те, ні інше. Західний спосіб життя – це свідомий індивідуалізм, у ставлення інтересів особистості над державою» (Хантінгтон, 2005, с. 81).

Про рівень занепаду чи розвитку кожної цивілізації свідчить низка чинників, що діють у соціумі. На перше місце С. Хантінгтон ставить демографічні чинники. Зважаючи на той факт, як знижується народжуваність у західній цивілізації та серед представників білої раси євразійського регіону, він приходить висновку: настає кінець «білої інтермедії» і нас чекає технокольорове майбутнє» ((Хантінгтон, 2005, с. 503)). На друге місце С. Хантінгтон виводить економічні чинники, на третє – екологічні і лише на четверте – культурні. Втрачаючи свою культурну основу, цивілізація розповзається між іншими етнокультурними світами. Коли зникає остання група чинників, цивілізація перестає існувати.

Завершити роздуми хочеться висновками самого Самюеля Хантінгтона: «Що ж найбільше страждає від постійного зіткнення культур, етнокультурних регіонів світу, від зіткнення цивілізацій? Що ж страждає від постійного бажання знищити чужинця? У битві культур гине сама культура!» (Хантінгтон, 2005, с. 580).

### Список використаних джерел

Хантінгтон С. Зіткнення цивілізацій ; пер. с англ. Ю. Новікова. Київ, 2003. 603 с.

Фрэнсис Фукуяма. Конец истории и последний человек. Нью-Йорк: Free Press, 1992.

Цебрій І.В. Основи цивілізаційної теорії. Полтава: ПДПУ, 2006. 58 с.

**«АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ СУЧАСНИХ  
СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ПЕРЕТВОРЕНЬ»**

***МОДЕРАТОР** – Головіна Наталя Ігорівна – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка*

**Коваadlo Галина Петрівна**

*кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, заступник директора Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

**СУЧАСНІ ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ ТА  
ІДЕНТИЧНІСТЬ**

У добу трансформацій ми відмовляємось від «принципової універсализації», яка перетворюється «на тиск і примус універсализації» за висловом Б.Вальденфельса. Адаже в такому разі чужість Іншого та іншої культури, як і «власна чужість» і «чужість власної культури», зводяться до одного-єдиного моменту, якому підпорядковується як Своє, так і Чуже. Сьогодні варто радше наголошувати на запереченні будь-якої абсолютизації, зверхності всезагального над індивідуальним, цілого над неповторним та одиничним. На передній план виходить цінність особливого, неповторного, персонального.

Питання про цінність особистості та взагалі про людську цілісність, з якою пов'язується «пошук» людиною своєї ідентичності, не може розкриватися виключно як «автономне зусилля самопізнання» (Е. Левінас) чи як «перманентна незмінність субстанції», за висловом Поля Рікера. Віднайдення цілісності, або «індивідуація», як називає її Левінас, не може здійснюватись як робота самототожності, яка зводить людську цілісність тільки до її рефлексивних основ, на яких «ґрунтується внутрішня ієрархія можливого досвіду». У такому разі «внутрішній простір самототожності Я розчиняється в цілісності, де немає місця іншим складовим людської душі» (3, 223).

У роботі «Пам'ять, історія, забуття» П. Рікер говорить про дві моделі ідентичності. З одного боку – це «перманентність незмінної субстанції», що непідвладна часу. В цьому плані можна говорити про «однаковості» й «самототожності» (*idem mēmeté*), що притаманні «характеру або, точніше, генетичній формулі індивіда, незмінній від зачаття й до смерті, як біоло-

гічній основі його ідентичності»(4, 8) . У той же час існує й інша модель ідентичності – та, яка передбачає «обов'язок», повинність, те, що ще має статися (становлення). Ця модель ніяк не пов'язана із «незмінністю», її Поль Рікер називає «Самістю». Онтологічному конституюванню особистості внутрішньо притаманна діалектика «однаковості» та «Самості», яка не має нічого спільного з гегелівською діалектикою, бо ми тут не «долаємо» суперечності й не «примирюємо» їх. Нашою метою є встановлення та «ствердження множинності, яка не допускає злиття в єдності: ми, – як би зухвало це не звучало, – маємо намір порвати з Парменідом»(3, 26) , – зауважує уже Левінас. Множинність, плуральність, яка конститується, не допускає «злиття в єдиному», вона є протилежністю «єдності буття» у платонівському сенсі, коли множинність підпорядковується єдиному.

У відношеннях з Іншим зазвичай шукали саме «злиття», бо після Платона «ідеал соціальності» вбачали саме в останньому. Розмірковування здійснювалось у руслі того, що суб'єкт у своєму відношенні з Іншим прагне «отожнитися з ним», зануритися в «колективну представницьку систему» або загальний ідеал. Це – та «колективність», яка промовляє «ми» (Левінас), проголошуючи зверхність загального над індивідуальним, це – «колективність, що неодмінно упорядковується навколо третього члена відношення, який виступає посередником. Це – колективність навколо чогось загального»(3. 26), каже Левінас.

Але зв'язок між Я та Іншим, як і будь-яке взаємовідношення взагалі, це – не просто «колективність» у вищезазначеному сенсі, як «злиття» одного та іншого в чомусь третьому, – це колективність, але не «спільність і злиття», це «перебування лицем до лица без посередників». Найбільшою мірою ця колективність «дана нам в еросі, де у близькості Іншого повністю втримується і віддаленість, яка є близькістю і парністю», пише Левінас у роботі «Час та інший. Гуманізм іншої людини...» (3, 102,103). Тобто констатується єдність, яка проявляється в багатоманітті, це – єдність, що втримує і віддаленість, і близькість водночас.

Кожна людина існує в «режимі життя» (Рікер), яке здійснюється від народження й до смерті, а відтак «ніхто не може залишатися тільки в самому собі», тому й ідентичність людини, що є відповіддю на запитання «Хто Я є?», проявляється не в непорушній і стійкій рівності з самим собою чи «сталості, покладеній у собі та для себе», а постає єдністю, що узагальнює тотальність «Я» через зв'язок у спілкуванні з Іншим та як результуюча із великого числа її можливостей. Бо первиннішим за «свідомість і вибір людини» і первиннішим того моменту, як людина (як творча істота) збирає себе «у теперішньому, щоб стати сутністю», зазначає Левінас, є її «зближення» з іншою людиною. Людина, у своєму житті загалом і у повсякденному існуванні зокрема, пронизана інтерсуб'єктивністю та відповідальністю, до того ж відповідальністю не тільки за себе, а й «від-

повідальністю за Іншого», і саме цією відповідальністю за Іншого вона «розриває сутність» (Левінас).

Суттєвий момент стосовно особи полягає у тому, що вона є «одкровенням істини», але не як «сутність» чи «природа», оскільки істинне знання – то не знання сутності чи природи речей, а знання того, як вони пов'язані у «події спілкування»(2, 105) . Тому ідея особи, ідея її цілісності потребує доповнення «одкровенням істини через факт буття у спілкуванні», вважає Йоан Зізіулас. Це означає, що тільки у своєму спілкуванні і через нього особа (людина) розмикає замкнутість свого власного буття і засвідчує власну ідентичність й особливість.

Саме ця істина особливого зв'язку з Іншим, зв'язку буття людини та її спілкування (позитивного чи негативного), але в кожному разі екзистенційного, засвідчує втілення принципу особистісної неповторності людини, вільної від будь-якої напередвизначеності. Будь-яка людина, маючи спільну природу, спільне ество, сутність, разом з тим виходить за межі цієї сутності, бо підтримує свою власну природу в особливий та унікальний спосіб, оскільки вона є «екзистенційним фактом взаємин і спілкування». Людина – особистість, а це означає як етимологічно, так і на практиці, що вона має «лице», звернене до «когось або чогось», постає перед «кимось або чимось» і саме в акті спілкування виходить до Іншого, аж до трансцендентного (Левінас). В цьому сенсі особистість є тим «обриєм», на тлі якого її «істина існування» розкривається не просто як природа чи сутність, що підлягає «індивідуалізації та рекомбілізації», а й як «неповторний образ цілого», як «монада» (Левінас) або як «кафолічність буття» (Христос Ян-нарас). Як зазначає Левінас, «Тією мірою, якою Я єсмь, Я є монада. Саме завдяки моему акту існування у мене немає ні вікон, ні дверей, а зовсім не тому, що Я втримую в собі „щось”, чого не можу передати»(3, 27,28) . Те, що належить винятково мені, – це не тільки те, що укорінене у моему буття, а й те, що ніколи не передається. Шлях до самого себе, до «власного дому» не можна помислити сьогодні без Інакшості, Чужого, без загальнолюдського та без переломлення цього загальнолюдського в індивідуальні іпостасі власного буття. Бо ціле й загальне, як воно розуміється в наш час, зовсім не виключає плюралістичності форм свого функціонування, кожна з яких (форм) може ставати «індивідуальним виявленням загального», а саме індивідуальне, навпаки, – це «не просто одиничне, а єдине, яке спроможне втілювати увесь світ, втискуючи його в межі особистості» (С.Кримський).

Інакшість є «неусувним конституентом людської фундаментальної ситуації», вона сама існувала б навіть тоді, вважає Отфріда Гьофе, коли б планетарна структура єдності розчинила і знищила обличчя культурних індивідуаліцій: «Поряд із крихкостями й асиметріями первинний світ конститує суттєва фундаментальна риса – антропологічна інакшість (Alterität), тобто віддаленість і чужість історичних народів та їхніх культур



у просторі й часі... Principium individuationis стосується не лише окремих індивідів, але й так само етносів і їхнього культурного життєсвіту. А... антропологічна інакшість має визначатись як багатство і повнота історично конкретних життєвих форм – Individuum est ineffabile. Як для окремого людського індивідуума, так і для стилю культури, слід бачити і зважати на внутрішню нескінченність і трансцендентальну індивідуальність, яка забороняє насильницьке збирання і репресивну дискримінацію згідно з аргіогі запозиченими лише з власної культури критеріями. Внутрішня нескінченність індивідуальності висловлює традицію у такому формулюванні, що логос розкривається на незліченні зірки, які освітлюють і осяють усіх взаємно»(1, 197,198) .

Відношення, що узагальнює сьогодні єдність через зв'язок у спілкуванні з Іншим, Інакшим, Чужим та із трансцендентним, є незрівнянно унікальним і важливим, бо саме у факті взаємин і спілкування увиразнюється і визначається особистісне існування етносу, народу, людини, їхніх модусів буття, і саме так забезпечуються інтелектуальні умови єдності людства, що включають як можливості етнічної, національної та ін. єдності, так і застосування принципу толерантності як «творчої процедури», що актуалізує вибір ситуації визначення інтегрального через індивідуальне.

### Список використаних джерел

- Гюфе О. Демократія в епоху глобалізації. – Київ, 2007.  
Зізіулас Й. Буття як спілкування. – Київ, 2005.  
Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека... – Санкт-Петербург, 1998.  
Рикер П. Память, история, забвение. – Москва, 2004.

### Лю Ешань

*здобувач другого (магістерського) рівня вищої освіти І року навчання освітньо-професійної програми «Філософія» Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (науковий керівник – ст. викл. Штепа О.О.)*

## ПРОБЛЕМА САМОТНОСТІ ТА УСАМІТНЕННЯ У СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ СВІТУ

Самотність – це ізольована життєдіяльність особистості в соціальному просторі, обмеженому зовнішніми обставинами, що супроводжується порушенням гармонії між бажаною та досягнутою якістю соціального спілкування. Західні психологи Л. Пепло та Д. Перлман підкреслюють, що більшість дослідників самотності визнають такі постулати: 1) цей феномен ґрунтується на дефіциті соціальних контактів особистості; 2) са-

мотність є суб'єктивним станом, який можливий лише в умовах об'єктивної соціальної ізоляції; 3) стан самотності сприймається індивідом болісно і спричиняє страждання».

Філософ І. Лепп наголошує, що усамітнення має неординарне значення для процесу самопізнання та самовдосконалення індивіда, оскільки лише через усамітнення, людина здатна сконцентруватися на власних думках, усвідомити свій внутрішній стан і своє місце у світі; саме тоді вона відчуває потребу в Абсолютному (Лепп, с. 127). Кожна особистість здатна знаходити відповіді на складні питання буття в середині власного «Я». Ця думка повною мірою відповідає тезі Г. Сковороди, який відзначає, що «ти ще не блаженний, якщо поза собою шукаєш якихось благ. Збери в собі думки і в собі самому шукай справжніх благ» (Сковорода, с. 423).

Найбільш самотніми об'єктивно виявляються люди, цілком занурені в емпіричний досвід, у буденність, ті, кого називають «душею компанії», що укоріняють себе в поверхневому бутті. Відмовляючись від самотності та від її подолання у творчому дусі, вони тим самим відмовляються від себе, від своєї глибини та унікальності, стають «маскою» життя, хоча досягнення ніколи не задовольняють їх цілком і відчуття власної вічної самотності завжди у них присутнє. Втрата себе – найвищий ступінь самотності та початок повної деградації, коли туга за самовираженням може на основі хибних уявлень вилитися в злочинне діяння та аморальне ставлення до людей. Людина завжди прагне рухатися від себе до світу та від світу до себе. Так, єдність передбачає різноманітність, а різноманітність потребує єдності.

Усамітнення більш особистісне, ніж ізоляція, і має глибинний, тобто психологічний контекст та низку зовнішніх проявів. С. Корчагіна тлумачить усамітнення як психічний стан індивіда, що відображає переживання своєї відособленості, суб'єктивної нездатності або небажання відчувати нормальний відгук, прийняття і визнання себе іншими людьми. З цього випливає, що самотність визначається як зовнішніми так і внутрішніми факторами (Дуткевич, с. 45).

Важливою характерною рисою усамітнення є його тимчасовий характер. Саме добровільне, тимчасове усамітнення є необхідним для розвитку особистості, у той час як повна й довготривала самотність для людини шкідлива. Отже, феномен усамітнення сприяє діалогу людини із собою, самопізнанню та самовдосконаленню. За такої ситуації людині необхідно обрати один з можливих варіантів поведінки: залишитися на самоті та, перебуваючи у розпачі вчинити суїцид, чи знайти інструментарій для власного розвитку для власного розвитку й самовдосконалення, залишити усамітнення, знайшовши своє нове призначення. Варто наголосити, що нетривале усамітнення є цілком природним, бо, водночас із потребою перебування на самоті, людини завжди прагне до спілкування з іншими людьми та Богом (Лепп, с. 128).

Перемогти самотність і поєднатися із соціумом, людина може лише тоді, коли вона відкривається оточуючим для конструктивного діалогу, сприймає належним чином цінність іншого «Я», докладає зусиль для того, щоб зрозуміти його. С. Франк зауважує, що відкриття для себе чужого я, щира взаємодія з ним можлива лише тому, що наше власне «Я», певним чином, споконвіку шукає цієї зустрічі... (Франк, с. 50). Філософ наголошує на доцільності включення в активну діяльність, яка повністю заперечує перекладання на інших осіб власних екзистенційних проблем. Такі міркування набувають особливої актуальності в епоху глобалізації, коли ми маємо орієнтуватися в складних і швидкоплинних суспільних тенденціях, бути відкритими до взаємовигідного діалогу з іншими людьми.

Ступінь подолання самотності людиною (матеріально чи духовно) визначає його статус та цінність у світі. Для суб'єкта мати реальність означає мати зміст цієї реальності, оскільки тільки через зміст індивід зближується з нею, долаючи власну самотність. Найбільш сутнісно таке зближення можливо лише на шляхах духовного розвитку та творчості. В даному випадку до зовнішнього розмаїття додають внутрішнє. Ось чому творча людина й у самотній келії має весь світ, а обиватель й у суспільстві його втрачає.

Тим часом суспільство є взаємодією суто особливих, унікальних індивідумів. І це різноманіття відмінностей впливає на людську спільність незрівнянно сильніша. У цьому відношенні сприйняття та заохочення плюралізму індивідуальностей створює основу для справжнього контакту між людьми та протистоїть «ланцюговій реакції» наростання самотності. Зі зростанням міст, з посиленням процесів інтенсифікації міського життя люди стали глибше усвідомлювати відмінність самотності та усамітнення, так необхідного для творчої особи. Самота, в якій так сьогодні потребує сучасна людина, дозволяє чинити опір духу міської цивілізації, негативній сфері урбанізаційних процесів.

С. Франк переконує, що єдність людей виступає умовою розвитку кожного члена соціуму і, як не парадоксально, проявом його індивідуальності, оскільки відокремленість нашого особистого буття є лише відносною відокремленістю, яка не лише виникає з єдності громади, а й існує тільки в ній» (Франк, с. 52). Особистість здатна самовдосконалитись, пізнати власне «Я» в духовній єдності з суспільством. На протигагу цьому, особа, яка не усвідомлює духовної єдності зі своїм соціальним оточенням, не відчуває своєї ідентичності, не здатна реалізувати свій потенціал. З цього питання С. Франк зауважує, що окремо взятий індивід є лише абстракцією. Реалізація людини в сучасному розумінні можлива лише в умовах соціуму (Франк, с. 53).

Підводячи підсумки, можемо відзначити, що людській природі органічно притаманні дві антагоністичні екзистенційні потреби – усамітнення та єдність. Кожен індивід на різних етапах свого життя схильний до

усамітнення, що сприяє найбільш ефективному проходженню шляху самопізнання та самовдосконалення, більш глибокому розумінню життя й осягненню його істини, усвідомленню власної ідентичності, свого місця та ролі у наявній системі суспільних відносин. Ця потреба є природною та логічною. Особі притаманне прагнення до усамітнення, а тривале почуття самотності сприймається як контрпродуктивне.

### **Список використаних джерел**

Дуткевич Т. Савицька О. Практична психологія. Вступ до спеціальності: навч. посіб. Київ: Центр учбової літератури, 2010. 256 с.

Лепп І. Християнська філософія екзистенції. Київ: Пульсари, 2004. 148 с.

Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. Київ: Наукова думка, 1983. 542 с.

Франк З. З нами Бог. Три роздуми. Духовні засади суспільства. Київ: Наукова думка, 1992. 447 с.

## СЕКЦІЯ II

### «ГЛОБАЛЬНІ І ЛОКАЛЬНІ ВИМІРИ СУЧАСНИХ СОЦІАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ»

*МОДЕРАТОР* – Кравченко Петро Анатолійович – доктор філософських наук, професор, декан факультету історії та географії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка

#### Могіла Тетяна Володимирівна

*аспірантка I року навчання освітньо-наукової програми «Філософія» Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (науковий керівник – доц. Усанова Л.А.)*

### ГЛОБАЛІЗМ І НАЦІОНАЛІЗМ В УМОВАХ ВОЄННОГО КОНФЛІКТУ

Глобалізація та націоналізм – дві суперечливі концепції, які мають значення у світі, особливо в умовах війни. Націоналізм може стати причиною війн та конфліктів між країнами, тоді як глобалізація може допомогти у зменшенні напруги між націями та прискоренні процесів миру.

Націоналізм – це політична ідеологія, яка ставить інтереси своєї країни над інтересами інших країн. Вона може призвести до розширення території, зміцнення національної безпеки та культурного націоналізму. Але, на жаль, націоналізм може також стати причиною конфліктів, агресії та війн між країнами. Історія свідчить про те, що багато війн та конфліктів виникали через націоналістичні погляди та ідеї.

За словами Ю. Сиротюка « Націоналізм є продуктом європейської цивілізації. Саме він витворив нинішню європейську архітектуру. XIX століття стало століттям європейського націоналізму та становлення Європи як континенту національних держав.

XX століття поширило націоналізм і боротьбу за національні держави на всі континенти. Кількість національних держав стрімко збільшилася, а принцип формування держав за національним характером став панівним у світі.

У XX столітті ми спостерігали переможну ходу національних держав по світу. Для прикладу, після Другої світової війни кількість незалежних держав зростає вчетверо» (Сиротюк, с.9-10).

Глобалізація, навпаки, ставить на перше місце інтереси людства загалом та світової спільноти. Вона сприяє зміцненню економічних, політичних та культурних зв'язків між країнами, сприяє зменшенню національних

бар'єрів та підвищенню культурного рівня людей. Глобалізація може допомогти у зменшенні конфліктів між націями та розвитку толерантності.

Глобалізація на сучасному етапі розвитку людства стала основним вектором розвитку цивілізації. Складні, неоднозначні й суперечливі процеси, що відбуваються в гуманітарній сфері наприкінці ХХ – початку ХХІ століть, зачіпають і змінюють такі тонкі й вразливі матерії, як життя людського духу, світовідчуття індивідууму, світ людського досвіду (те, що філософ Едмунд Гуссерль «життєвим світом» – *Lebenswelt*), врешті-решт, національно-культурну ідентичність цілих народів (Козловець, с.112).

Діалектика глобалізації та націоналізму полягає в тому, що ці процеси не можуть існувати один без одного. Глобалізація створює простір для розвитку націоналізму, оскільки підвищується свідомість про інші країни та культури. У той же час, націоналізм може послужити реакцією на глобалізацію, оскільки збільшення зв'язків може викликати нестабільність та невизначеність щодо національного суверенітету.

Глобалізація може мати різні впливи на розвиток націоналізму в різних країнах. У країнах з високим рівнем економічного розвитку та стабільними політичними системами, глобалізація може підтримувати національну ідентичність та збільшувати її популярність. Однак, у країнах з низьким рівнем економічного розвитку та політичної нестабільності, глобалізація може послужити катастрофічним впливом на національну ідентичність та підтримку націоналістичних рухів.

Націоналізм може мати як позитивні, так і негативні впливи на глобалізацію. У ряді випадків, національні рухи можуть приводити до захисту місцевих культурних та історичних цінностей, що сприяє збереженню культурного розмаїття. Однак, націоналізм також може послужити обмеженням зв'язків з іншими країнами та регіонами, що гальмує глобальний розвиток.

У сучасному світі, діалектика глобалізації та націоналізму відображається в широкому спектрі суспільних процесів. Наприклад, у сфері економіки, глобалізація сприяє зростанню транснаціональних компаній та міжнародних фінансових інституцій, що викликає обурення націоналістичних рухів, які стверджують необхідність захисту національних економік.

У політичній сфері, націоналізм може послужити основою для національної держави, яка має важливу роль у збереженні національної ідентичності та незалежності. Однак, це може ставити під загрозу глобальну безпеку та міжнародну співпрацю.

Діалектика глобалізації та націоналізму потребує балансу між розвитком міжнародної співпраці та захистом національних інтересів. Саме тому, важливо розуміти, що глобалізація не може бути повністю відкинута, а націоналізм не може бути викорінений. Збереження культурної різноманітності та національної ідентичності має бути поєднане з розвитком міжнародної співпраці та глобальної економіки.

Однак, умови війни змінюють все. У цих умовах націоналізм може стати необхідним, коли національна безпека країни пересте бути гарантованою. Війна може змусити людей звернутися до націоналістичних ідей та поглядів, щоб захистити свою країну та інтереси. Такі ідеї можуть бути використані для мобілізації народу та створення національного об'єднання проти загрози зовнішнього ворога.

З іншого боку, глобалізація може допомогти в умовах війни забезпечити швидкий обмін інформацією, розповсюдження новин та викликання реакції міжнародної спільноти на кризові ситуації. Глобальні мережі можуть забезпечити доступ до гуманітарної допомоги та координацію дій між різними країнами та міжнародними організаціями.

Наприклад, пандемія COVID-19 свідчить про те, як важлива глобалізація у боротьбі з великими викликами. Співпраця між країнами та міжнародними організаціями була важливим фактором у забезпеченні доступу до вакцин, обміну інформацією та координації дій у боротьбі зі спалахом хвороби.

У підсумку, глобалізація та націоналізм є двома суперечливими концепціями, які мають значення в умовах війни. Націоналізм може допомогти захистити національну безпеку країни та створити національне об'єднання проти загроз зовнішнього ворога. Глобалізація може забезпечити швидку реакцію міжнародної спільноти на кризові ситуації та допомогти у координації дій між різними країнами та міжнародними організаціями. Важливо знайти баланс між цими концепціями, щоб забезпечити мир та процвітання у всьому світі, а також захистити національні інтереси країни.

Однак, важливо зазначити, що умови війни можуть викликати інтенсивніші форми націоналізму, які можуть вести до розпалювання етнічних конфліктів та ворожечі між країнами. Такі прояви націоналізму можуть сприяти ескалації конфлікту та перешкодити мирним переговорам.

Крім того, глобалізація може бути підмінена політикою ізоляціонізму, яка може привести до віддалення країни від міжнародного співтовариства та зменшення можливостей для співпраці та діалогу між країнами.

Отже, умови війни ставлять перед країнами складні виклики в глобалізованому світі. Необхідно шукати компроміс між націоналізмом та глобалізацією, щоб забезпечити національну безпеку, зберегти національну ідентичність та сприяти співпраці з іншими країнами в боротьбі зі спільними викликами. Тільки таким чином можна досягти миру та стабільності у складних умовах війни.

### Список використаних джерел

Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.

Сиротюк Ю. Націоналізм в умовах глобалізму: нові виклики. *Націоналізм vs глобалізм: нові виклики. Збірник матеріалів Сьомих Бандерівських читань. Київ, 8 лютого 2020 р.* / упор. Ю. Сиротюк, Т. Бойко, Ю. Олійник. Київ: Недержавний аналітичний центр «УССД» – ТОВ «Основа», 2020. С.9-27.

**Дарюга Едуард Васильович**

*аспірант I року навчання освітньо-наукової програми «Філософія» Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (науковий керівник – доц. Голівина Н.І.)*

## **ВІРТУАЛЬНІ КОМУНІКАЦІЇ ЯК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРИ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА**

Сучасний етап розвитку цивілізації характеризується збільшеною потужністю інформаційних та комунікаційних технологій, що є глобальною інформаційною революцією, яка за своїм масштабом і наслідками у багато разів перевершує промислову революцію XIX ст. і науково-технічну революцію середини XX ст. Застосування інформаційних технологій неминуче супроводжується становленням нових форм соціального та культурного життя людської спільноти. Інформаційні потоки, що проникають у всі сфери людської діяльності, роблять інформацію масовим та життєво необхідним продуктом споживання. Факт зростання обсягів інформаційного виробництва та споживання, що провокує перетворення інформації на найважливіший вид ресурсів людської життєдіяльності, визначається у сучасній науковій літературі поняттям «інформатизація».

З 90-х років XX століття інформатизація визнається фундаментальною проєкцією глобального процесу соціальних трансформацій. Не вирішуючи соціальних проблем безпосередньо, інформатизація здійснює глибокі зміни у бутті тих соціокультурних інститутів, які організують порядок міжособистісної та міжпоколінної взаємодії, керують механізмами культурного наслідування (Джеймісон, 2008; Kroker, Weinstein, 1994).

У нестримній активності інформаційного обміну для людей, за умов вдосконалення технічних засобів комунікації та його технологічного забезпечення формується новий тип культури, у якому перетворенню піддаються майже всі історично освоєні форми інфовзаємодії (Масуда, 1993, с. 37-49). У роботах сучасних вчених ця типологічна форма вже отримала назву посткультури. Даючи їй характеристику, багато дослідників виділяють в якості її основних властивостей нелінійний спосіб існування та наявність незліченної множини віртуальних структур, орієнтованих на можливе майбутнє становлення (Джеймісон, 2008).

Середовищем моделювання цих властивостей, їхньою малою і, по суті, проєктною формою існування є сучасний телекомунікаційний простір, створений людиною під час останньої науково-технічної революції.

Розробка нового покоління ЕОМ і нових принципів програмування дозволяє сучасній людині не лише поринути у процес освоєння «віртуаль-



ної реальності», але за допомогою спеціальних датчиків фізично зазнати тих змін, які відбуваються з об'єктом. Прорив, що відбувається, в нову реальність породжує нові проблеми, смисловим ядром яких стають норми та принципи адаптації людського мислення до умов штучно створених і технічно облаштованих середовищ існування (Масуда, 1993, с. 37-49).

Відносини людини зі світом інформаційних технологій будуються сьогодні складно та суперечливо. З одного боку, вони сприяють його розвитку, розширюють культурне поле життя, породжують нові центри; з іншого – надають деформуючий вплив, змінюючи спосіб мислення та менталітет, шкалу культурних норм і цінностей (Масуда, 1993, с. 37-49).

Непроясненість характеру кореляції товарів глобальної інформатизації суспільства з наявними інститутами соціокультурної взаємодії та успадкування породжує лавину дискусій, більшість яких проводиться в інтерактивному режимі. Учасники дискусій не сумніваються в тому, що активне впровадження глобальних інформаційних мереж торкається корінних питань формування, розвитку та функціонування нових механізмів культурного розвитку людства. Але оцінки результатів цього застосування істотно розходяться, викликаючи необхідність проведення ретельнішої експертизи ресурсів того культурного феномена, що визначається у сучасній науці поняттям «віртуальна реальність».

В оцінці сучасної соціокультурної ситуації у світі та осмисленні наслідків розвитку інформаційного суспільства існують дві полярні точки зору. Одна – беззастережно оптимістична (Й. Масуда, Е. Тоффлер, Д. Белл, М. Кастельс та ін.) (Масуда, 1993, с. 37-49; Тоффлер, 2000; Bell, 1973; Кастельс, 2007), інша – навпаки, оцінює цю ситуацію як глибоко кризову і не бачить виходу з цієї кризи (Т. Адорно, Г. Маркузе, Е. Фромм, К. Ясперс та ін.) (Фромм, 2019; Jaspers, 1961).

Сучасні дослідження віртуальної культури (культури віртуального століття) надзвичайно різноманітні. У загальному плані можна сказати, що йдеться про відношення культури та технології. Формально культура «ширше» і тому обов'язково включає технологію як свій елемент. Однак у ряді впливових теоретичних напрямів, розвиток технологій визначається як ключовий фактор культурної та соціальної динаміки сучасності: стверджується, що технологія – це сила, що породжує, перетворює культуру і має над нею владу.

Одним із яскравих прикладів можна вважати постмодерністську теорію. Цей напрямок відрізняє особливе акцентування проблем технологічної інтервенції у різні сфери культурного життя та повсякденності. Засновники постмодернізму Ж. Бодрійяр, Ф. Джеймисон, Ж.-Ф. Ліотар, П. Вірільо у різних аспектах та з різними акцентами пов'язують «постмодерний поворот» з революційними змінами у сфері технологій, передачі інформації та комунікацій (Бодрійяр, 2004; Джеймисон, 2008; Lyotard, 1984; Virilio, 2000).

Не менш суттєві аргументи наводяться і прихильниками культурного детермінізму, наприклад, Ч. Гіром у своїй праці «Цифрова культура», які демонструють, що технологічний розвиток – це реалізація певних культурних установок (Gere, 2002).

Критичний тон досліджень віртуальної культури багато в чому був заданий роботами канадських представників критичної теорії А. Крокером, М. Крокер і М. Вайнштайном. У теорії віртуального класу, що розробляються ними, поняття «віртуалізація», «віртуальна культура», «воля до віртуальності», «бункерування» набувають центрального значення для постановки проблеми влади, домінування та нагляду (Kroker, Weinstein, 1994).

Значна кількість спеціалізованих робіт присвячена проблематиці «віртуалізації суспільства». Більшість дослідників цього феномену схильні розглядати різні аспекти віртуалізації у контексті розвитку особливостей постмодерного світу. Формування віртуальних товариств (кіберком'юніті, онлайніві спільноти) та віртуальних соціальних структур, проблеми зміни поколінь на піку технологічної революції, виникнення нових ліній стратифікації та низка інших тем перебувають у центрі уваги соціологічного аналізу (Kroker, Weinstein, 1994).

Нині склалося кілька форм інтерпретації феномена віртуальної реальності. Перша із них полягає у тому, що віртуальні реальності видаються, як складні технічні системи. Друга пропонує розглядати віртуальні реальності, як такі, що складаються з двох підсистем – фізичної та нефізичної. Третя виходить із того, що розробка систем віртуальної реальності потребує інтеграції парадигм, підходів, методів та засобів, що використовуються у комп'ютерній науці, теорії штучного інтелекту, робототехніки, синергетики, психології та ергономіки. Четверта розглядає віртуальні реальності, як один із видів реальності (найчастіше, психологічно важливої). Віртуальна реальність у технічному сенсі стала артефактом сучасної культури та мало того, вона змогла поєднати досить суперечливі поняття віртуальності та реальності (Kroker, Weinstein, 1994).

Таким чином, віртуальні комунікації як феномен культури є специфічним «проектним середовищем» – організованим простором трансляції та породженням нових соціокультурних реалій. Культурно-мистецька функція віртуальних комунікацій реалізується за допомогою специфічних сучасних технічних засобів комунікації. Реалізація можливостей віртуальних форм комунікації дозволяє істотно підвищити ефективність розповсюдження творів культури по всьому світу.

### Список використаних джерел

Bell D. The Coming of Post-industrial Society: A Venture in Social Forecasting. New York : Basic Books, 1973. 507 p. URL: [https://www.cispea.it/wp-content/uploads/2018/12/D\\_-Bell-The-Coming-of-Post-Industrial-Society.pdf](https://www.cispea.it/wp-content/uploads/2018/12/D_-Bell-The-Coming-of-Post-Industrial-Society.pdf) (дата звернення: 20.04.2023).

Gere Ch. Digital Culture. London : Reaktion Books, 2002. 222 p. URL: <https://archive.org/details/digitalculture0000gere> (дата звернення: 29.04.2023).

Jaspers K. The Future of Mankind / translation from the German by E. B. Ashton. Chicago : University of Chicago Press, 1961. 342 p. <https://archive.org/details/futureofmankind000jasp/page/n7/mode/2up> (дата звернення: 24.04.2023).

Kroker A., Weinstein M. Data trash: the theory of the virtual class. New York : St. Martin's Press, 1994. 165 p. URL: <https://www.thing.net/~rdom/ucsd/posthuman/DATATRASH.pdf> (дата звернення: 08.05.2023).

Liotard J.-F. The postmodern condition: a report on knowledge / translation from the French by G. Bennington, B. Massumi, foreword by F. Jameson. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1984. 110 p. URL: [https://monoskop.org/images/e/e0/Lyotard\\_Jean-Francois\\_The\\_Postmodern\\_Condition\\_\\_A\\_Report\\_on\\_Knowledge.pdf](https://monoskop.org/images/e/e0/Lyotard_Jean-Francois_The_Postmodern_Condition__A_Report_on_Knowledge.pdf) (дата звернення: 02.05.2023).

Virilio P. The information bomb / translation from the French by Ch. Turner. London : Verso, 2000. 145 p. URL: <https://archive.org/details/informationbomb0000viri> (дата звернення: 05.05.2023).

Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з франц. В. Ховхуна. Київ : Вид. Соломії Павличко «Основи», 2004. 230 с.

Джеймісон Ф. Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму / пер. з англ. і післямова П. Дениска. Київ : Курс, 2008. 504 с.

Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. Київ : Ваклер, 2007. 304 с.

Масуда Й. Комп'ютопія. Філософська і соціологічна думка / пер. з англ. В. Ляха. 1993. № 6. С. 36-50.

Тоффлер Е. Третя Хвиля / пер. з англ. А. Євса; за ред. В. Шовкуна. Київ : Вид. дім «Всесвіт», 2000. 480 с.

Фромм Е. Втеча від свободи / пер. з англ. М. Яковлєва. Харків : КСД, 2019. 288 с.

## **Чень Чженьдун**

*здобувач другого (магістерського) рівня вищої освіти І року навчання освітньо-професійної програми «Філософія» Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (науковий керівник – ст.викл. Штена О.О.)*

## **СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ВЛАСНОСТІ У ВІДКРИТОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

Одним із феноменальних явищ ХХ століття є масова поява на ринку нового виду товару – інтелектуальної власності. Темпи зростання обсягу торгівлі цим товаром зростають швидше за звичайні, тому фахівці прогнозують, що при переході від індустріального до інформаційного суспільства, що відбувається в даний час, цей вид товару стане основним, а конкурентоспроможність звичайних товарів та послуг в основному забезпечуватиметься використанням відповідних

Актуалізація проблеми інтелектуальної власності та її захисту обумовлена також тим, що значення прав на інтелектуальні продукти у внутрішньому та міжнародній соціально-економічній та культурній взаємодії має явну тенденцію до збільшення. Практично будь-який товар і будь-яка послуга до своїх складових включають інтелектуальний компонент. Захищеність прав на інтелектуальні об'єкти, що належать окремим державам, у зв'язку з тим, що ці права не мають екстериторіальності, за останні десятиліття набула величезного значення, оскільки очевидно, що промисловість, наукомістке виробництво може працювати на користь держави тільки в тому випадку, якщо в цій державі створено дієву систему захисту прав на результати інтелектуального виробництва. Недостатня увага до питань, пов'язаних із регулюванням інтелектуальної власності, у свою чергу, призводить до ослаблення позицій наукового сектору та демотивації авторів.

Феномен інтелектуальної власності вимагає певного переосмислення в контексті реалій відкритого суспільства. Варто відзначити, що розвиток соціального інституту інтелектуальної власності є одним з проявів глобального соціокультурного тренду не сучасному етапі розвитку людства. Однак подальший рух, на думку багатьох дослідників, з великою долею вірогідності призведе до нового фундаментального зрушення – поступового переходу до постмодерну, який, у свою чергу, є можливим лише за наявності потужного суспільства відкритого типу.

Поняття «відкрите суспільство» і поділ суспільств на «закриті» та «відкриті» було вперше впроваджено в науковий обіг А. Бергсоном в 1932 році у праці «Два джерела моралі та релігії» (Бергсон, 200). При цьому під «закритим суспільством» розумілася «спільнота заборон», у якій домінує «статична мораль» – система глибоко укорінених звичаїв, потужних стереотипів соціальної інстинктивної поведінки, доведених до автоматизму навиків комунікації, жорстко заданих та незмінних у часі ритуалів і норм, авторитарно підтримуваних заради збереження суспільної дисципліни та ієрархічно розбудованого керованого порядку. Такий соціум перебуває в еволюційному глухому куті, оскільки він функціонує лише заради самозбереження.

«Відкрите суспільство» А. Бергсон тлумачить як спільноту, в культурі якої виникає та еволюціонує «динамічна мораль». Первинним джерелом останньої слугує «інтуїтивно-емпатичний досвід внутрішнього переживання екзистенційного духовного пориву», що зумовлює виникнення релігійно-містичного відчуття співпричетності зі Всесвітом, почуття гармонії з усім сущим.

Члени відкритого суспільства, згідно з баченням К. Поппера, критично оцінюють будь-які наявні у спільноті табу, вони приймають власні рішення, спираючись на свої інтелект й суб'єктивне мислення, а також виходячи з домовленостей, досягнутих у процесі дискусії. Таке суспільство, з точки зору філософа, не є необмеженим капіталізмом, але й не ґрун-

тується на марксистській ідеології, і тим більше на анархії: це своєрідний варіант демократії.

Закрите суспільство, у свою чергу, характерне для племінного ладу, відносини всередині якого регулюються системою табу та традиційних норм. Дана система тлумачиться як низка законів, що мають схожість із законами природи, тобто вони мають здатність до абсолютної застосовності й відзначаються неможливістю їх порушити. У такому соціумі індивід завжди знає, що є «добром» і «злом», «правдою» і «кривдою» (Поппер, 1994, с. 118).

Нааявність інституту інтелектуальної власності не притаманна закритим суспільствам, оскільки в таких суспільствах переважає колективізм, а будь-яка приватна власність, зокрема інтелектуальна, містить в собі потенційні загрози для влади диктатора – індивідуальну автономію, свободу творчості, свободу слова, поглядів і думок, ринкову та соціальну конкуренцію та ін. Основним вигодонабувачем і власником в інтелектуальній сфері у закритих суспільствах є держава, інтереси якої представляє нечисленна правляча еліта.

Відомий дослідник проблеми відкритого суспільства К. Поппер відстоює позицію розумного впливу на історичні події через різні соціальні інститути. На його думку, перевага відкритого суспільства полягає у створенні інститутів демократичного контролю над владою, що одночасно виступали б й інститутами захисту громадян від жорсткої економічної експлуатації. Державне регулювання, відповідні інститути соціального захисту для економічно вразливих верств соціуму, не суперечать принципам відкритого суспільства (Поппер, 1994, с. 299). Тобто, з його точки зору, історію спланувати неможливо, але суспільні інститути планувати необхідно.

Централізоване управління економікою переважно призводить до диктату й у галузі творчості та у сфері інтелектуальної діяльності. Це логічний наслідок тотального управління усіма цілями та прагненнями індивідів, оскільки не буває чисто економічних мотиви особи відсутні. Тобто, економічний контроль – це управління усіма мотивами комунікативних дій, які забезпечуються фінансовими ресурсами як умовою отримання певної її свободи та автономії. Звісно творча сфера не є винятком з цього правила.

Однак, необхідно брати до уваги і те, що в умовах нового (інформаційного) витку глобалізації, тепер і сама ринкова економіка потребує певної корекції. Тотальне нав'язування ринкових принципів у сфері інтелектуальної власності, безперечно, зайшло занадто далеко і саме набуває рис певного економічного тоталітаризму в інтересах приватних суб'єктів «копірайту», якими далеко не завжди є самі автори.

У цьому контексті вважаємо за доцільне навести цитату з монографії В. Базилевича, В. Ільїна: «...Володіння інтелектуальною власністю

забезпечує активну участь у житті суспільства. Розвиток повинен здійснюватися зусиллями людей, в інтересах людей. Тільки усвідомлення своєї активності дає змогу брати участь у процесі прийняття рішень, які визначають життя людини. Розширення інтелектуальних можливостей означає одночасно підвищення відповідальності за долю країни і людства в цілому. Право, вибір і можливості особистості не підлягають будь-якому обмеженню. Розуміння своєї свободи – за умови володіння власністю, ставить перед необхідністю залучати соціально відповідальні форми розвитку ринкових відносин. Суспільний добробут, добробут особистості – взаємопов'язані поняття, тому процес розвитку людського потенціалу вимагає наявності почуття єдності та механізму справедливого розподілу благ...» (Базилевич, 2008, с. 385).

Очевидно, що природа відносин інтелектуальної власності ґрунтується на охороні та захисті монопольного володіння інформацією (або правами на її використання в різних формах) протягом встановленого чинним законодавством періоду часу. Тобто, мова йде про єдину приватну монополію у світі, яка, на відміну від усіх інших аналогічних проявів, законом не переслідується, а охороняється. При цьому, виникає парадоксальна ситуація: 1) відкрите суспільство не може існувати без конкуренції; 2) інтелектуальна власність є законною монополією на інформацію, знання й інші об'єкти творчого характеру, і відповідно, не може виступати об'єктом монопольної боротьби; 3) попри це, нормальний розвиток інтелектуальної власності є можливим лише у відкритих суспільствах.

Отже, перспективи подальших досліджень відносно соціального статусу та механізмів обмежень інтелектуальної власності у відкритому суспільстві пов'язані з тим, що, на сьогоднішній день залишається невирішеною проблема дотримання балансу інтересів власників, авторів, користувачів та інших учасників різноманітних відносин, що складаються у відкритому суспільстві навколо інтелектуальної власності. Водночас, маємо констатувати, що оскільки відкрите суспільство являє собою простір компромісу, тому незважаючи на всю складність й багатоаспектність інтелектуально-правових відносин, такий компроміс в цілому можливий.

### Список використаних джерел

Базилевич В., Ільїн В. Інтелектуальна власність: креативи метафізичного пошуку: монографія; Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ: Знання, 2008. 687 с.

Бергсон А. Два джерела моралі та релігії. Київ: Генеза, 2000. – 384 с.

Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Том 1. У полоні Платонових чарів. Київ: Основи, 1994. 444 с.

Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Том 2. палах пророцтва: Гель, Маркс та послідовники. Київ: Основи, 1994. 495 с.

## **Радченко Маргарита Анатоліївна**

*здобувачка другого (магістерського) рівня вищої освіти освітньої програми «Філософія» ПНПУ імені В.Г. Короленка (науковий керівник – доц. Головіна Н.І.)*

### **СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ ЕСТЕТИЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ**

Естетизація є досить поширеною соціальною та культурною тенденцією сучасного суспільства. Ця тенденція настільки очевидна, що можна навіть сказати, що сучасна картина світу, яка претендує на заміну світу науки, є естетичною картиною.

Важко дати визначення феномену естетизації, оскільки сьогодні вона ще набирає сили та швидкості, поширюючись переважно на поверхні суспільних явищ. Справжніх меж цього процесу ще не видно. Естетизація – це слово, яке ледь досягає концептуального рівня. Як дійсне і все ще формальне визначення можна запропонувати наступне.

Естетизація – процес, за допомогою якого люди, речі та всі форми суспільних відносин, які не мають безпосередньої естетичної функції, посилюють або набувають естетичних якостей, процес «розширення сфери естетичного та перенесення його на інші сфери людського буття: науку, виробництво, побут, релігію, мистецтво» (Головіна, 2021, с.43). Водночас поняття естетизації необхідно конкретизувати відповідно до культурно-історичних реалій сучасного та постмодерного суспільств. У цьому контексті під естетизацією розуміють процес набуття самостійною («довільною») естетикою статусу суспільної форми та соціального явища, що змінюється під впливом естетичних принципів. У цьому випадку естетизована річ постає як суспільна форма естетичного існування.

Естетизація багатьох сторін сучасного суспільного та приватного життя змушує задуматися не лише про форму, а й про зміст, причини та джерела процесу. Естетизуються політика і бізнес, освіта і побутове життя. Здається, вже зараз можна поставити питання про естетизацію як глобальну тенденцію розвитку сучасного світу, порівнянну за масштабами з процесами модернізації та глобалізації.

Так, у шоу-бізнесі розгортається процес побудови характеру, образу й маски, драматизації. Бодібілдинг, аеробіка, фітнес, мода та спорт відповідають за «формування» або «пластифікацію» людського тіла. Мальовничість і графічність в оформленні інтер'єрів приміщень, офісів і квартир. Деякі архітектурні проекти намагаються прикрасити природу та інтегрувати її в цілісність сучасного міста. Фактично, процес благоустрою в сучасній культурі простежується на кожному рівні людської діяльності.

Прикрашання повсякденного життя досягається шляхом стирання різниці між мистецтвом і повсякденним життям, з одного боку, шляхом перетворення повсякденних предметів на мистецькі об'єкти художниками, а з іншого – шляхом перетворення повсякденного життя людей на мистецьке. Специфічний естетичний проєкт, який переслідує певний стиль в одязі, зовнішності та домашньому середовищі. Декорація і стилізація реальності починає оточувати нас всюди, поширюючись на поведінку і тіло людей, їх середовище.

Політичні вибори в сучасній, пострадянській Україні проводяться за естетичними критеріями: подобається – не подобається. Естетична думка в політичному житті стала чимось звичним і незаперечним, замінивши тверезий реалізм і прагматичний розрахунок. Естетизм думки також стає легітимним у соціальних науках, де він гніздиться у формах інтелектуального плюралізму, еkleктики та наративізму. Різноманітність - це завжди красиво. Так само як хвіст павича красивіший за хвіст сороки.

Розвиток естетизації соціальних відносин в ХХ –ХХІ ст. показав, що цей процес не має меж. Точно так же, як не може бути обмежень в її застосуванні. Обгортки для того чи іншого товару; гарну, що приховує зміст і навіть спокушає, упаковку можна знайти для будь-якої речі. Тому в топку естетизації кидається все: минуле і майбутнє, ідеї й речі, люди та звірі. Її ненаситної пащі не уникли класичні міфи, багатоліке рідне язичництво, західна і східна містика, всілякі ігри, різний «екстрим» і багато інших елементів культури, включаючи філософію, науку і релігію.

Не оминула естетизація економічної, виробничої та екологічної сфер. Сучасна економіка заснована на створенні та продажу стилізованого життя через рекламу, а не на виробництві та продажу товарів і послуг. В екології є сильне бажання прикрасити навколишню природу до надмірно красивого рівня.

Навіть найжахливіші події нашого часу, одного разу потрапивши в об'єктиві відеокамери, свідомо чи ненавмисно приймають форму не лише рукотворних об'єктів, а й мистецьких явищ. Таким чином, естетизація досягає точки, коли природно розглядати естетику як загальну основу, структуру тканини сучасної культури.

Організація публічних видовищ, шоу та презентацій, як правило, стирала межі між виконавцями та глядачами. На таких виставах реципієнт стає неодмінною (умовою) частиною так званого мистецького простору. Все це розгортається як напрочуд приголомшливе видовище, яке захоплює та зачаровує. Так буває, наприклад, у жанрі хепенінгу. Організуючи імпровізовані сцени за участю реальних об'єктів та залучаючи випадкових перехожих і глядачів, організатори намагаються вирвати їх зі звичного контексту під час дії, створюючи інший вимір не утилітарності. Естетика стала високоприбутковою діяльністю в рекламі, дизайні, PR, маркетингу та інших сучасних соціальних техніках «спокуси». З появою телебачення



та Інтернету естетичний фактор лише зріс у вазі та став центральним у комунікаційних технологіях. Насправді віртуальний простір став дорогоцінним простором з естетичною якістю. Створена власними зусиллями людини за допомогою науково-технічних досягнень, вона може надолужити все, про що вона не підозрює у своєму повсякденному житті.

«Нові вимоги сучасна культура в першу чергу пред'являє особистості, яка повинна повністю розкритися, самореалізуватися й втілитися в світі, незважаючи ні на які існуючі перешкоди. Естетично відбутися стало не тільки легше, а просто необхідно для того, щоб життя склалося і вважалася успішним. Тому в основі своєї сучасний процес естетизації є процес реалізації індивідуальності, яка прагне свободи. Такий процес, який починає протікати не за соціальними законами, а за «законами краси», за законами художнього розвитку» (Головіна, 2016, с. 115).

Героїзований характер соціальної структури сучасного суспільства пов'язаний з питанням про сучасність не лише як про певний історичний період, а і як про особливу рису характеру людини. Сучасній людині стає дедалі важче якось побудувати та захистити свою сучасність. Люди в традиційних суспільствах ніколи не стикалися з такими проблемами. Їй не було куди впасти поза «своєю» сучасністю. Можливо тому, що сьогоднішній сучасний час так швидко пройшов, що важко усвідомити його людське значення.

### **Список використаних джерел**

Головіна Н.І. Естетизація соціального як тенденція сучасності. Філософські обрії: Наук.-теорет. журн. Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Полтав. нац. пед. ун-т імені В. Г. Короленка. Вип. 36. Київ ; Полтава, 2016. С. 111-119.

Головіна Н.І. Естетизація як сучасна соціокультурна тенденція. Сучасні соціокультурні процеси: компетентісно-аксіологічний аспект: Збірник матеріалів III Всеукраїнської науково-практичної конференції (10–11 листопада 2021 р.). С.43-48.

## СЕКЦІЯ ІІІ

### «СОЦІОКУЛЬТУРНІ ЦІННОСТІ ЛЮДСТВА В УМОВАХ КОНФЛІКТОГЕННОГО СУСПІЛЬСТВА»

***МОДЕРАТОР** – Блоха Ярослав Євгенійович - кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка*

**Блоха Ярослав Євгенійович**

*кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка*

### ЦІННІСНІ ОРІЄНТАЦІЇ ВОЛОНТЕРІВ В УМОВАХ ВОЄННИХ КОНФЛІКТІВ

Світове співтовариство визнає волонтерський рух способом збереження та зміцнення загальнолюдських цінностей, реалізації прав і обов'язків громадян, особистісного зростання шляхом усвідомлення людського потенціалу. У Всесвітній Декларації Волонтерства відзначається, що волонтерська діяльність становить фундамент громадянського суспільства, привносячи в життя людей потребу в мирі, свободі, безпеці та справедливості (1, с.34).

В умовах війни волонтерство є дієвим інструментом розвитку громадського сектору та підтримки соціальної солідарності. Ціннісні орієнтації волонтерів стають важливим фактором, який визначає мотивацію та дії волонтерів у таких умовах.

Згідно зі статтею 1 Закону України «Про волонтерську діяльність», волонтерська діяльність – це добровільна, соціально спрямована, неприбуткова діяльність, що здійснюється волонтерами шляхом надання волонтерської допомоги (2).

Однією з найважливіших цінностей волонтерства в умовах війни є гуманізм. Гуманізм передбачає повагу до життя інших людей, незалежно від їхньої національності, віросповідання, соціального статусу та інших характеристик. Умови війни можуть спонукати до насильства та ворожечі, тому волонтери, які дотримуються гуманістичних принципів, здатні зменшувати конфлікти та створювати атмосферу довіри та злагоди. Волонтери повинні поводитися з людьми з повагою та гідністю та допомагати їм відновитися після травм та втрат.

Іншою важливою цінністю волонтерства є відповідальність. Волонтери повинні розуміти, що їхні дії мають вагомий соціальний значимість. Вони несуть відповідальність за свої вчинки та повинні дотримуватися правил та норм поведінки. Відповідальність також передбачає повагу до ресурсів та матеріальних цінностей, що використовуються волонтерами, а також до людей, з якими вони працюють.

Волонтери повинні розуміти, що їхня робота може мати серйозні наслідки, тому вони повинні бути дисципліновані та дбайливі в своїх діях. Вони повинні ретельно дотримуватися інструкцій та безпечних процедур, щоб забезпечити безпеку для себе та інших.

Ще однією важливою цінністю волонтерства в умовах війни є солідарність. Солідарність включає в себе підтримку та допомогу іншим людям у складних ситуаціях, що дозволяє створювати спільноту, яка діє разом. Волонтери, які діють у дусі солідарності, зможуть допомогти забезпечити безпеку, забезпечити розподіл необхідних ресурсів та матеріальних цінностей та створити атмосферу взаємної допомоги та співпраці.

Крім того, волонтерство в умовах війни також передбачає терпимість та відкритість до інших культур, традицій та переконань. У таких умовах можуть зустрічатися люди з різних культур та національностей, тому важливо мати розуміння та повагу до різниць у світогляді та культурному багатстві.

Волонтери повинні бути готові до співпраці та спільної роботи з іншими волонтерами та організаціями, щоб досягти спільної мети. Вони повинні підтримувати один одного та ділитися ресурсами, щоб максимально ефективно допомагати людям, які потребують допомоги, а також належним чином повинні поводитися з людьми з різними думками та поглядами та поважати їхні права та свободи. Вони повинні уникати конфліктів та діалогу насильства, а замість цього старатися знаходити компроміс та розв'язання конфліктів мирним шляхом.

Нарешті, важливою цінністю волонтерства в умовах війни є взаємовиручка. Волонтери повинні працювати разом, співпрацювати та допомагати один одному, щоб досягти спільної мети. Взаємовиручка передбачає готовність допомогти тим, хто потребує допомоги, та дотримання зобов'язань перед спільнотою.

Ще однією важливою орієнтацією є волонтерська душевність. Волонтери повинні мати доброзичливе ставлення до людей, які потребують допомоги, і бути готові до емоційної підтримки та розуміння їхніх потреб. Вони повинні володіти емпатією та здатністю до співчуття, щоб допомогти людям, які потребують психологічної підтримки після травматичних подій.

Окрім цього, волонтери повинні мати здатність до адаптації та готовність до змін. Умови війни можуть змінюватися дуже швидко, і волонтери повинні бути готові до роботи в різних умовах та на різних територіях.

Вони повинні бути готові до роботи в екстремальних умовах та вміти швидко адаптуватися до нових ситуацій.

Також важливою орієнтацією волонтерів є етичність та прозорість у роботі. Волонтери повинні діяти згідно з етичними принципами та стандартами, використовувати гуманітарний підхід у своїй роботі та дотримуватися засад гуманітарного права. Вони повинні бути прозорими у своїй роботі та розкривати інформацію про свою діяльність та витрати.

Крім того, волонтери повинні мати здатність до самокритики та відкритості до змін. Вони повинні бути готові до того, що їхні дії та рішення можуть бути некоректними, та готові до виправлення помилок та внесення змін у свою роботу. Волонтери повинні бути готові до критики та конструктивної зворотної зв'язку, щоб постійно покращувати свою роботу та досягати кращих результатів.

Узагалі, ціннісні орієнтації волонтерів грають важливу роль в їхній мотивації та діях. Гуманізм, відповідальність, солідарність, терпимість та взаємовиручка є ключовими цінностями, які допомагають волонтерам змагатися з труднощами та досягати спільної мети у умовах війни. Такі цінності сприяють формуванню громадської свідомості, сприяють розвитку соціальної солідарності та створюють позитивний вплив на суспільство в цілому.

Окрім цього, важливою складовою успішного волонтерства в умовах війни є підготовка та навички. Волонтери повинні бути готові до роботи в умовах стресу та небезпеки, а також мати необхідні навички, які можуть знадобитися в різних ситуаціях.

Наприклад, волонтери можуть потребувати навичок першої допомоги, евакуації людей, рятування та допомоги під час натопву, а також знання про військову техніку та тактику, щоб забезпечити безпеку себе та інших людей. Крім того, волонтери повинні бути готові до роботи в команді та координувати свої дії з іншими волонтерами та організаціями.

Нарешті, важливою складовою волонтерства в умовах війни є підтримка та підвищення морального духу людей, які постраждали від конфлікту. Волонтери можуть допомагати підтримувати моральний дух у разі невдачі та труднощів, розповідати позитивні історії та спілкуватися з людьми, щоб зняти їх страх та тривогу.

Загалом, ціннісні орієнтації волонтерів в умовах війни дуже важливі, оскільки вони визначають те, яким чином волонтери будуть працювати та взаємодіяти з людьми, які потребують допомоги. Волонтери повинні розуміти, що їхня робота має велике значення та вимагає від них великої відповідальності. Вони повинні мати готовність до співпраці та допомоги іншим волонтерам та організаціям, а також поводитися з людьми з повагою та дбайливістю.

В умовах війни волонтери повинні мати велику відповідальність та готовність до допомоги тим, хто потребує їхньої допомоги. Вони повинні

мати певні ціннісні орієнтації, щоб діяти ефективно та гуманно у важких умовах. Ціннісні орієнтації допомагають волонтерам знаходити компроміси, підтримувати людей у складних ситуаціях, діяти з етичністю та прозорістю та досягати кращих результатів у своїй роботі.

Отже, волонтерство в умовах війни є важливою складовою громадського життя та може допомогти вирішувати різноманітні проблеми, пов'язані з військовими конфліктами. Ціннісні орієнтації волонтерів включають гуманізм, відповідальність, солідарність, терпимість та взаємовиручку, які допомагають їм змагатися з труднощами та досягати спільної мети. Волонтерство також передбачає підготовку та навички, необхідні для роботи в умовах війни, а також підтримку та підвищення морального духу людей, які постраждали від конфлікту.

### Список використаних джерел

1. Волонтерський рух: світовий досвід та українські громадянські практики: аналіт. доп. Київ: НІСД, 2015. 36 с.
2. Про волонтерську діяльність: Закон України № 3236-VI від 19 квітня 2011 року. URL:<https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3236-17#Text>

### Штепа Олексій Олександрович

*кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка*

### ДО ПИТАННЯ ПРО ВИЗНАЧЕННЯ ТА КЛАСИФІКАЦІЮ НЕМАТЕРІАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ В УКРАЇНСЬКОМУ ДИСКУРСІ

У науковій літературі відсутнє єдине визначення поняття цінностей. Так, український філософ В. Левкулич зазначає, що цінності – це стійке переконання в тому, що певний тип поведінки чи дії має перевагу в існуючому типі культури (культурному континуумі). Цінності, на його думку, є елементом культури, який складає основу нормативного механізму регуляції соціальної поведінки. Автор переконаний, що ціннісні орієнтації утворюють найвищий рівень в ієрархії диспозиційних утворень, вказуючи на схильність до певного сприйняття умов життя та діяльності, а також поведінки (Левкулич, 2017, с. 275).

Філософи М. Підлісний та В. Шубін зауважують, що цінність – це людський вимір речей... Цінність, з точки зору дослідників, є буття речей для людини, її функціональне буття, усвідомлюване як таке самою людиною, тобто необхідне суб'єктивне визнання суб'єкта цінністю, її освоєність ціннісною свідомістю. Отже, на їх думку, ми розумієм цінність як

позитивну та негативну значущість речі, події, явища, процесу для людини яка виникає в результаті ціннісного відношення на суб'єкт-об'єктному та міжсуб'єктному рівнях (Підлісний, 2005, с. 74).

В. Левкулич слушно наголошує, що цінність є класичним інтерпретаційним конструктом, предметом інтерпретації, єдність якої полягає в тому, що саме людина вважає цінним, які цінності оцінюються нею з позицій того чи іншого ідеалу... За його твердженням, йдеться про встановлення відповідності між індивідом та об'єктом, на який спрямоване розуміння (Левкулич, 2017, с. 276).

У науковій літературі існує кілька підходів до класифікації цінностей. Найбільш вдалою, на наш погляд, є точка зору М. Підлісного та В.Шубіна, відповідно до якої за значенням для суспільства та людини виділяються:

- вищі цінності - фундаментальні явища духовної культури, що задають параметри розуміння та освоєння інших цінностей;
- матеріальній й духовні цінності, які виділяються залежно від різних способів людської діяльності (матеріальної, духовної);
- економічні, соціально-політичні, правові, моральні, естетичні, релігійні тощо, що виділяються залежно від характеру суспільних відносин та різновидів духовної культури, котрі входять у клас так званих соціальних цінностей;
- індивідуальні, групові, класові, національні (розділяються на основі різних носіїв цінностей);
- термінальні (цінності-ідеали, цінності-цілі) та інструментальні (цінності-норми, цінності-засоби) (Підлісний, 2005, с. 76).

У контексті нашого дослідження ми зосередимо свою увагу в першу чергу на аналізі духовних правових національних (притаманних націям Європейського Співтовариства) термінальних цінностях.

Варто наголосити на тому, що специфіка формування нових (або заповзичення європейських) цінностей в Україні зумовлена проходженням вітчизняним соціумом в період сучасного державотворення (з 1991 року) одразу двох так званих «перехідних» періодів свого розвитку. Перший з них розпочався після розпаду СРСР та ознаменувався здобуттям Україною статусу незалежної держави та суб'єкта міжнародних відносин. Для нього було характерним формування таких «посттоталітарних» цінностей як демократія, свобода слова, ринкова економіка, ідеологічний плюралізм тощо. Другий пов'язаний з протестними акціями 2013-2014 років, що в українському інформаційному просторі отримали назву «Революції Гідності». Він характеризується поступовим утвердженням у соціумі таких цінностей, як справедливість, рівність, свобода, верховенство права, гідність, толерантність, самореалізація тощо.

Досліджуючи цінності перехідного періоду, українські автори М. Підлісний та В. Шубін зазначають, що звільнення з-під влади домінуючих цінностей, розкріпачення людини, розвиток її свободи та незалежності

приводять не тільки до розпаду системи вищих цінностей, але й до виникнення найрізноманітніших систем ціннісних орієнтацій, що відображають інтереси, ідеали різних соціальних груп, прошарків, окремих осіб. На їх думку, «змінюється і сама структура цінностей: між опозиційними, полярними цінностями складається широкий спектр проміжних, багатих за відтінками, відносини між якими будуються не за ієрархічним принципом субординації» (Підлісний, 2005, с. 84).

Так, у пострадянський період в Україні відбувається формування нових соціальних прошарків з притаманним їм набором цінностей та ідеалів (олігархат, малий та середній бізнес, інтелігенція, службовці, робітництво тощо). А у 2014 році спостерігається розкол між «проукраїнськими» («проєвропейськими») громадянами та їх «прорадянськими» («проросійськими») опонентами. Зовнішнім, надзвичайно деструктивним у державотворчому дискурсі проявом цього аксіологічного конфлікту, стало розгортання збройного протистояння на Сході країни за участі іноземної держави.

Досліджуючи процес взаємодії традиційних і нових цінностей у перехідний період, Г. Нарасько услід за Н. Розовим виокремила такі принципи конструктивної аксіології:

1. Принцип подвійності. Він стверджує, що побудувати нові цінності означає помітити існуючі можливості та тенденції у межах відповідного «горизонту розгортання» (Нарасько, 2015, с. 65). Наприклад, після розпаду СРСР нова політична еліта широко використовувала ще радянські ідеї рівності, справедливості, солідарності, соціальної держави тощо.

2. Принцип помірної концепції. Відповідно до нього не потрібно протиставляти традиційні та нові цінності. Навпаки, необхідно прищеплювати нові, актуально значущі ідеї до архетипу культурної традиції, що зберігається (Нарасько, 2015, с. 65). Так, у сучасному українському суспільстві спостережіть підвищений інтерес до національної історії. Наслідком цього процесу, зокрема, стало поєднання традиційних українських цінностей (наприклад, свободи, рівності, солідарності, справедливості) з ідеями європейської політико-правової думки.

3. Принцип множинності підпор. Він заперечує існування єдиного джерела цінностей. Силу цінностям надає органічний зв'язок взаємних підпор, який пронизує основні сфери людського існування (Нарасько, 2015, с. 65). У даному контексті, наприклад, варто назвати поєднання в якості джерела цінностей, традиційну національну культуру, ідеали Майдану та цінності західної цивілізації.

4. Принцип органічності ціннісних систем регулює правила взаємного співвідношення цінностей під час ухвалення рішень. Ця збалансованість та взаємне обмеження сил є необхідною умовою розвитку соціальних систем (Нарасько, 2015 с. 65). Ідеалом національного державотворчого процесу, наприклад, має стати примат національних цінностей над груповими й індивідуальними.

Як зазначають М. Підлісний та В. Шубін, нові цінності встановлюються соціальними аутсайдерами, що знаходяться у зовнішній або внутрішній еміграції (Підлісний, 2005, с. 84). Так, у радянський період основними «архітекторами» нової ціннісної системи стали дисиденти та представники української діаспори в країнах Заходу. В останні ж роки цю функцію перебравли на себе представники середнього класу (малий та середній бізнес, радикальна інтелігенція, студентство, учасники військових дій на Сході тощо) і та ж таки українська діаспора в країнах західного світу.

У той же час представники правлячої еліти, що втрачають владу, впливовість, престиж прагнуть відстояти колективні цінності, а з ними і свої привілеї. М. Підлісний та В. Шубін наголошують, що переконані в непорушності, священності, зверхності вищих цінностей, вони нерідко вдаються до насильства, ініціюють соціальні конфлікти, розпалюють у суспільстві ворожнечу, ненависть, породжуючи страх та жорстокість. Опір змінам, на їх думку, чинять не тільки ті, хто особисто зацікавлений у реттавації старих порядків (Підлісний, 2005, с. 84).

Інституалізація європейських нематеріальних цінностей у вітчизняному соціумі разом з правовою ідеологією національного державотворення в довгостроковій перспективі виступить фактором подолання деструктивних правових настанов українського етносу: правового нігілізму, поєданого з правовим ідеалізмом, анархізму, поєданого з етатизмом, непотизму, абсентеїзму, громадянської пасивності, корупційних традицій та зневажливого ставлення до державної та комунальної власності з боку громадян.

### Список використаних джерел

Левкулич В.В. Справедливість як соціокультурна цінність. Гілея. 2017. № 7. С. 273-277.

Нарядько Г. Сучасний вектор трозвитку ціннісної парадигми соціуму. Мандрівець. 2015. № 2. С. 64-67.

Підлісний М.М., Шубін В.І. Цінності та буття особистості. Монографія. Дніпропетровськ: ДДФА, 2005. 128 с.

### Коваль Микола Іванович

*здобувач другого (магістерського) рівня вищої освіти І року навчання освітньо-професійної програми «Філософія» Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (науковий керівник – доц. Блоха Я.Є.)*

### ПРОБЛЕМИ СЕНСУ БУТТЯ, ЦІННОСТІ ЖИТТЯ І СВОБОДИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ЕСЕ А. КАМЮ «МІФ ПРО СІЗІФА»

На самому початку свого есе про абсурд А. Камю підкреслює, що одним з основних філософських питань є питання про сенс життя. Це, і визначає основні проблеми, розглянуті автором у його роботі: абсурдність



буття, почуття абсурду і його вплив на ставлення до життя і питання самогубства, надія і свобода.

У роздумах про абсурд і самогубство з констатації абсурду автор визначає можливі шляхи: перший з них – самогубство, другий – «філософське самогубство».

#### Абсурд і самогубство

Починається есе своєрідним міркуванням автора про те, що «абсурд, який до цих пір приймали за висновок, береться тут у якості вихідного пункту» (Назарець, 2008, с.7).

Аналізуючи причини, здатні змусити людину добровільно піти з життя, Камю підходить до поняття почуття абсурду.

А. Камю вважає однією насправді серйозною філософською проблемою проблему самогубства. «Вирішити, варте чи не варте життя того, щоб його прожити, – означає відповісти на фундаментальне питання філософії» (Камю, 2015, с.8). Всі ж інші питання філософії Камю вважає другорядними. Відповівши на це питання, філософія розв'яже питання про сенс життя. «Мені відомі і ті, – пише Камю, – хто, як не дивно, готові покінчити з собою заради ідей чи ілюзій, що є підставою їхнього життя (те, що називається причиною життя, виявляється одночасно і чудовою причиною смерті)» (Камю, 2015, с.9).

А. Камю розглядає самогубство не як соціальний, а як індивідуальний акт: «самогубство готується в безмовності серця» (Камю, 2015, с.9). І лише останньою краплею у цьому рішенні може стати зовнішній привід до самогубства, тому що «дрібниці могло бути достатньо, щоб гіркота і нудьга, які зібралися в серці самогубці, вирвалися назовні» (Камю, 2015, с.9). При вирішенні питання про причину «необхідно зрозуміти ту смертельну гру, яка веде від ясності щодо власного існування до втечі з цього світу» (Камю, 2015, с. 9). Життя багато в чому – це звичка, і добровільна смерть – це «визнання нікчемності цієї звички» (Камю, 2015, с. 10).

Це почуття, на думку автора, виникає насамперед на основі суперечності між людиною і навколишнім світом, або, словами Камю, «між актором і декораціями» (Камю, 2015, с. 10).

Камю визначає предмет свого есе як зв'язок між абсурдом і самогубством.

Але усвідомлення абсурдності не веде до вирішення проблеми. Головною темою твору автор визначає питання «Чи веде абсурд до смерті?»

#### Абсурдні стіни

Якщо світ піддається поясненню, навіть і не дуже переконливому, він зрозумілий і прийнятний для людини. Але як тільки людина усвідомлює всю ілюзорність цього пояснення, вона починає відчувати себе чужою у Всесвіті. Перед людиною постає питання: чи варте життя того, щоб бути прожитим? З цієї суперечності і виникає відчуття абсурду. Камю описує фактори, властиві цьому почуттю.

Абсурд проникає у свідомість людини несподівано, коли вона у якийсь момент раптом відчуває спустошеність, втому від повсякденного буття. Раптом вона перестає розуміти сенс і мету цієї повсякденності. Ланцюжок звичних вчинків розривається, і саме в цей момент, на думку автора, свідомість людини, застигла до цього в машинальності життя, починає приходити в рух.

Ще один фактор абсурду – час. Людина, що живе майбутнім, раптом усвідомлює, що якраз час – її ворог. Як говорить Камю, виникає свого роду бунт плоті, спрямований проти впливу часу. Наступною сходинкою є відчуття людиною своєї чужорідності в навколишньому світі. Світ, по своїй сутності, має нелюдський зміст. Щільність і чужість світу висловлюють абсурдність буття.

Крім того, і в самій людині приховано щось нелюдське – поведінка, жести, дії інших людей викликають розгубленість, показуючи ким людина як фізична істота є насправді. У цьому теж проявляється абсурд. Смертність людини і неминучість смерті надають почуттю абсурду додатковий зміст.

Камю особливо зупиняється на проблемі інтелекту, розуму і пізнання світу. Пізнаванність світу для людини полягає у зведенні його до людських понять. «Щоб зрозуміти світ, людина повинна звести його до людського, накласти на нього свою печать» (1, с. 24). Однак існує незмінне протиріччя між тим, що людина, як їй здається, знає і тим, що вона знає насправді.

За А. Камю, людина розривається між двома стремліннями: з одного боку, вона прагне єдності, а з іншого – ясно бачить ті стіни, за які не здатна вийти. Автор вірний собі у тому, що істинне пізнання неможливе; і перед людиною стоїть вибір між описом, який достовірний, але нічому не вчить, і гіпотезою, яка претендує на усезнання, проте недостовірною. Виходить, що стану умиротворення можна досягти лише відмовившись від знання і життя. Незважаючи на це, людина завжди прагнучиме до ясності світу, розуміючи, що всі докази помилкові.

Світ нерозумний, а зіткнення в ньому «іраціональності та несамовитого бажання ясності» (1, с. 28) – абсурдні. Це і є єдиний зв'язок людини зі світом. І коли він усвідомлюється, то стає хворобливою пристрастю.

Далі А. Камю розглядає теми іраціональної і релігійної думки у працях мислителів різних епох, «тільки ті положення, за якими вони повністю один з одним згодні» (Камю, 2015, с.31).

Для М. Хайдеггера єдиною реальністю є «турбота» (Камю, 2015, с.31). Її прояви – нудьга і жах.

К. Ясперс вважає пізнання неможливим, «зайнятий пошуками нитки Аріадни, яка веде до божественних таємниць» (Камю, 2015, с.31).

С. К'єркегор «не тільки шукав абсурд, але і жив ним», ніяка істина не досконала і тому не може дати заспокоєння розуму (Камю, 2015, с.34).

Е. Гуссерль заперечує метод раціоналізму. На його думку, «мислити – означає навчитися заново бачити, стати уважним» (Камю, 2015, с.34).

Всі вони згодні з тим, що можливості людського пізнання обмежені «стінами». Те, що ми не можемо зрозуміти, для нас ірраціональне. Абсурд народжується у момент зіткнення покликання людини і нерозумного мовчання світу. Ірраціональність, людська ностальгія і породжений їхньою зустріччю абсурд, на думку Камю, є трьома основними персонажами драми (Камю, 2015, с.36).

Ідеї філософів розміщені в абсурдних стінах, які людський розум не може перемогти (Камю, 2015, с. 36).

Філософське самогубство

Почуття абсурду у Камю не рівнозначне поняттю абсурду. Автор вважає, що висновки, зроблені філософами, схожі, вони екзистенціальні. На цьому тлі він розглядає проблему самогубства, «як йдуть і чому залишаються» (Камю, 2015, с. 37).

Абсурд не є станом предмета, але народжується лише при зіткненні двох порівнюваних елементів: дії з лежачим за межами цієї дії світом. Почуття абсурду тим більше, чим сильніший розрив між термінами порівняння. Абсурд не існує окремо в світі або в людині, а є зв'язком між ними. Як наслідок, людина знає, чого вона хоче, що їй пропонує світ і що її поєднує зі світом. І з цього ланцюжка-тріади неможливо викинути жоден елемент, тому що це знищить все. Перший принцип методу Камю: «Якщо я маю намір вирішити якусь проблему, то моє рішення не повинно знищувати одну з її сторін» (Камю, 2015, с.39). На думку Камю, умовою дослідження, яке робить людина, є збереження того, що її знищує, тобто неможливо видалити абсурд – це порушить хід всього міркування. За цією логікою «абсурд має сенс, коли з ним не погоджуються» (12, с.41). Людина, раз прийняти що-небудь за істину, вже не зможе позбавитися від нього. Екзистенціалісти приймають на віру те, що їх знищує – примусову надію. К. Ясперс говорить, що все має пояснення в незбагненному єднанні особистого та загального, знаходить у цьому засіб для відродження всієї повноти буття – крайнє самознищення, звідси роблячи висновок, що велич Бога – у його непослідовності.

Для С. К'єркегора християнство було відчаєм, а потім стало порятунком, що знищує абсурд, «абсурд – це гріх без Бога» (Камю, 2015, с. 48).

Екзистенційний підхід А. Камю називає філософським самогубством, «стрибком» через «стіни абсурду» Бог екзистенціалістів – заперечення (заперечення людського розуму).

Очевидна нісенітниця трансформується у замасковану, людина примиряється зі своєю долею. Абсурдних стін більше немає: індивідуальна свідомість співвідноситься з універсальним, з світом ідей Платона або з Богом у С. К'єркегора та К. Ясперса. Але немає і ясності мислення. Християнство примиряє зі стражданнями і смертю, але всі докази існування трансцендентного сумнівні.

Абсурд для А. Камю – це ясний розум, який усвідомлює свої межі. Міркування, розпочате автором, зберігає вірність абсурду, тобто розкол

між розумом та світом об'єднує протиріччя. Але це так само вимагає рівноваги, неможливо ставити акцент ні на одному з компонентів.

Отже, екзистенційний підхід А. Камю називає «філософським самогубством, «стрибком» через «стіни абсурду».

Абсурдна свобода Переходячи до поняття свободи, Камю зазначає, що абсурд зводить до нуля всі шанси людини на примарну вічну свободу, сповідування в релігії, але повертає свободу вчинків і надихає на неї. Після усвідомлення абсурду людина розуміє: немає вищої свободи, ніж свобода бути, єдиної свободи, яка служить підставою для істини. Причина внутрішньої свободи людини абсурду полягає у тому, що вона усвідомлює, що завтра у його колишньому розумінні очікування чого-небудь від майбутнього, немає. Повернення до свідомості, втеча від повсякденного сну залежні від абсурдної волі, яка є двигуном, спрямована на підтримку свідомості. Воля дисциплінує життя. На думку автора, усвідомлення абсурду передбачає заміну якості досвіду буття його кількістю. Іншими словами, важливо не прожити якнайкраще, а прожити як можна більше. А це, в свою чергу, полягає в тому, щоб відчутти своє життя, свій бунт, свою свободу як можна сильніше.

Отже, за Камю, абсурд – це ясний розум, який усвідомлює свої межі, відповідно, абсурд – це абсурдна свобода.

### **Список використаних джерел**

Камю Альбер Міф про Сізіфа. *Le Mythe De Sisyphe*. Есе / український переклад. О. Жупанський. Київ : Портфель, 2015. 105 с.

Назарець В.М. Світоглядні позиції та творча еволюція Альбера Камю. *Зарубіжна література*. 2008. №10. С. 21-22.

### **Мацюк Олександр Олександрович**

*аспірант I року навчання освітньо-наукової програми «Філософія» Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (науковий керівник – доц. Блоха Я.Є.)*

## **ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЗДОРОВОГО СПОСОБУ ЖИТТЯ В УМОВАХ ВОЄННИХ КОНФЛІКТІВ**

Воєнні конфлікти мають серйозний вплив на життя людей та суспільства в цілому. Вони спричиняють страждання, руйнують інфраструктуру та порушують належне функціонування системи охорони здоров'я. У таких складних умовах здоровий спосіб життя стає ще більш важливим, оскільки він допомагає людям зберегти фізичне й психічне здоров'я та підтримувати внутрішню рівновагу.

У філософській та психологічній науковій літературі простежується поворот від негативних визначень і розуміння здоров'я як «відсутності недуги» до позитивних уявлень про здоров'я як багатовимірного феномену, благополуччя, індексу щастя, можливості повнокровного, насиченого життя, вирішальну умову свободи, спосіб життя, життєсвіт, шлях до вирішення повсякденних проблем. Здоров'я починає розглядатися як екзистенціал, що зв'язує повсякденний життєвий світ, тілесність і духовні плани особистості, а процес одужання – як здійснення покликання людини більш глибоко і ґрунтовно стати особистістю (Пустовіт, 2022, с.18).

Онтологічні засади здорового способу життя в умовах воєнних конфліктів ґрунтуються на визнанні важливості індивідуального благополуччя та збереження людського життя. Вони передбачають розуміння основних потреб людини, які є невід'ємною частиною здорового способу життя.

По-перше, однією з основних складових здорового способу життя є фізична активність. Навіть у воєнних умовах, коли рухомий простір обмежений або існує ризик, пов'язаний з активністю, важливо знаходити можливості для регулярних фізичних вправ. Це можуть бути прості розтяжки, вправи з вагами тіла, прогулянки на свіжому повітрі або йога. Фізична активність допомагає підтримувати сильне тіло, поліпшує настрій, знижує рівень стресу, сприяє загальному самопочуттю, зменшує ризик виникнення різних захворювань.

По-друге, здоровий спосіб життя в умовах воєнних конфліктів передбачає забезпечення безпеки. Людям необхідно дотримуватися правил безпеки, уникати небезпек та ризикових ситуацій. Це може включати захист від ворожих дій, установлення безпечних місць проживання, дотримання правил особистої гігієни та збереження питної води.

По-третє, здоровий спосіб життя включає правильне харчування та гідну якість життя. В умовах воєнних конфліктів доступ до продуктів харчування може бути обмеженим, але люди повинні прагнути зберегти збалансовану дієту. Важливо вживати необхідну кількість поживних речовин, таких як білки, вуглеводи, жири, вітаміни та мінерали. Особлива увага повинна бути приділена отриманню достатньої кількості вітаміну С, який підсилює імунітет і допомагає боротися зі стресом. Поживні речовини можна отримувати з консервованих продуктів, сухих сумішей, круп, овочів та фруктів, які доступні у даній ситуації. Важливо уникати переїдання та забезпечувати собі достатню кількість рідини, особливо у випадку гарячої погоди або виконання фізичних навантажень.

Також важливо дотримуватися гігієнічних норм та зберігати якість життя. В умовах воєнних конфліктів, коли доступ до чистої води та санітарних умов обмежений, людям варто стежити за особистою гігієною, використовувати доступні джерела води з мінімальними ризиками інфекцій. Регулярне миття рук та дотримання чистоти у проживанні можуть допомогти запобігти поширенню захворювань.

Онтологічні засади здорового способу життя також передбачають дбайливе ставлення до психічного благополуччя. Военні конфлікти можуть викликати стрес, тривогу та травми у людей. Важливо звертати увагу на своє емоційне становище та здоров'я, а також забезпечити підтримку та допомогу спеціалістів у випадку потреби. Релаксаційні практики, які включають медитацію, йогу, дихальні вправи, можуть допомогти зняти напругу і покращити психологічний стан.

Нарешті, важливо зберігати позитивне мислення та сприймати себе як активного учасника свого власного життя. Прийняття власної ситуації, розуміння того, що є речі, на які ми можемо вплинути, і розвиток плану дій на основі доступних ресурсів і можливостей допоможуть зберегти віру в майбутнє і зміцнити внутрішню міць.

Важливо підтримувати зв'язки з родиною, друзями та суспільством, надавати підтримку та допомогу один одному. Соціальна підтримка може бути важливим фактором для підтримки психологічного стану та загального самопочуття. Взаємодія з іншими людьми допомагає зменшити почуття самотності, надає можливість висловити свої емоції та ділитися досвідом з подібно налаштованими людьми. Створення соціальних мереж, спільнот та груп для підтримки може бути корисним для людей, які переживають воєнний конфлікт.

Усі ці аспекти здорового способу життя в умовах воєнних конфліктів мають глибокі онтологічні основи. Вони базуються на принципах людської гідності, поваги до життя та потреб кожної людини. В умовах воєнних конфліктів, коли загроза фізичному та психічному благополуччю є великою, ці принципи стають ще важливішими.

Здоровий спосіб життя допомагає зберегти резерви організму, зміцнити імунну систему та покращити загальний стан здоров'я. Він сприяє збереженню оптимальної фізичної та психічної працездатності, що є особливо важливим у ситуаціях кризи.

Здоровий спосіб життя не є лише питанням особистої відповідальності, але й важливою складовою суспільства. Освіта та інформаційна підтримка громадськості про здоровий спосіб життя в умовах воєнного конфлікту є важливими елементами для підтримки і популяризації цих принципів.

Незважаючи на непередбачуваність і складність воєнних конфліктів, важливо пам'ятати, що здоров'я і добробут є найціннішими активами, які можуть бути збережені навіть у таких умовах. Онтологічні засади здорового способу життя надають людям інструменти та принципи для збереження і зміцнення свого здоров'я, навіть у найскладніших обставинах. Вони допомагають людям залишатися стійкими, адаптуватися до змін і знаходити шляхи до самовдосконалення і розвитку, незалежно від того, що відбувається навколо.

Усвідомлення цих онтологічних засад може відігравати важливу роль у роботі з індивідами, які переживають воєнні конфлікти. Здоровий спосіб життя може бути втрачений або підірваний у таких умовах, і саме тому особисте сприйняття і розуміння цих принципів можуть бути ключовими факторами для підтримки і покращення здоров'я.

Крім того, важливо підтримувати і створювати умови для налагодження системних змін, спрямованих на покращення умов життя та здоров'я населення, що перебуває в умовах воєнних конфліктів. Це може включати надання доступу до медичної допомоги, психологічної підтримки, гігієнічних засобів та ресурсів, необхідних для забезпечення основних потреб.

На думку авторів монографії «Здоров'я, медицина та філософія: стратегії виживання в умовах ковідної реальності» «Повернення до філософських засад медицини дозволяє відмовитися від однозначного психофізичного дуалізму і сцієнтизму та почати розглядати життя пацієнта в повноті його фактичних екзистенціалів» (Пустовіт, 2022, с.6).

Важливо відзначити, що підтримка здорового способу життя в умовах воєнних конфліктів має бути системною і комплексною. Вона потребує спільних зусиль індивідів, громад, владних структур та міжнародного співтовариства. Тільки шляхом спільних дій та згуртованості можна створити сприятливі умови для збереження здоров'я, благополуччя та розвитку людей, що перебувають у воєнних конфліктах.

Незважаючи на труднощі, які люди зазнають під час воєнних конфліктів, важливо пам'ятати, що здоровий спосіб життя є основою для збереження фізичного, психічного та соціального благополуччя. Навіть у найскладніших умовах можна вживати кроки для підтримки свого здоров'я та добробуту.

### Список використаних джерел

Здоров'я, медицина та філософія: стратегії виживання в умовах ковідної реальності / За наук. ред. Пустовіт С. В., Бугайової Н. М., Палей Л. А. Київ : Українська асоціація з біоетики, 2022. 144 с.

Пустовіт С. В. Наукова медицина в контексті ковідної гіперреальності. *Здоров'я, медицина та філософія: стратегії виживання в умовах ковідної реальності* / За наук. ред. Пустовіт С. В., Бугайової Н. М., Палей Л. А. Київ : Українська асоціація з біоетики, 2022. С.8-23.

**Остапенко Олег Миколайович**

*аспірант III року навчання освітньо-наукової програми «Філософія» Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (науковий керівник – доц. Блоха Я.Є.)*

**СОЦІАЛЬНА МОБІЛЬНІСТЬ  
В УМОВАХ ВОЄННОГО КОНФЛІКТУ**

Воєнні конфлікти завжди мають серйозний вплив на всі аспекти життя суспільства. Одним з найбільш вразливих аспектів є соціальна мобільність – зміна статусу та можливостей особи в суспільстві. Умови воєнного конфлікту часто призводять до значних обмежень соціальної мобільності, але в той же час можуть відкривати нові можливості для деяких осіб.

Відповідно до визначення П. Сорокіна, під соціальною мобільністю розуміється будь-який перехід індивіда, групи або соціального об'єкта, чи цінності, створеної або модифікованої завдяки діяльності, від однієї соціальної позиції до іншої, у результаті соціальне становище індивіда чи групи змінюється.

П. Сорокін розрізняє дві форми соціальної мобільності: горизонтальну та вертикальну. Горизонтальна мобільність – це перехід індивіда або соціального об'єкта від однієї соціальної позиції до іншої, яка розташована на тому ж рівні. Наприклад, перехід індивіда з однієї сім'ї до іншої, з однієї релігійної групи до іншої, а також зміна місця проживання. У всіх цих випадках індивід не змінює соціального прошарку, до якого він належить, або соціального статусу. Але найбільш важливим процесом є вертикальна мобільність, що є сукупністю взаємодій, які сприяють переходу індивіда або соціального об'єкта з одного соціального прошарку до іншого. Сюди входить, наприклад, службове підвищення (професійна вертикальна мобільність), суттєве покращення добробуту (економічна вертикальна мобільність) або перехід до вищого соціального прошарку, на інший рівень влади (політична вертикальна мобільність) (Сорокін, 1959).

Англійський соціолог сучасності Дж. Уррі висунув припущення, що «у сучасному світі існує дванадцять форм мобільності», до яких він відніс пересування у пошуках місця проживання, професійні подорожі, студентські подорожі, транснаціональні подорожі пенсіонерів, туристичні подорожі, переміщення у зв'язку з роботою тощо (Мобілітіс, 2007, с.79-80).

Воєнний конфлікт, у першу чергу, впливає на економічну сферу суспільства. Загострення ситуації і зниження рівня життя зазвичай приводять до зменшення економічних можливостей і погіршення умов праці. Це може призвести до скорочення робочих місць, зниження заробітної плати та зростання безробіття. Такі обмеження в економічній сфері важко



подолати, і вони можуть вплинути на можливості людей покращити своє становище в суспільстві.

Зокрема, воєнні конфлікти негативно впливають на освіту та доступ до неї. Зруйновані школи та університети, переривання навчання та переселення можуть призвести до зниження якості освіти та обмеження доступу до неї. Багато молодих людей, які втратили можливість отримати належну освіту, можуть бути приреченими на низькокваліфіковану роботу або безробіття, що обмежує їх соціальну мобільність у майбутньому.

Крім того, воєнні конфлікти можуть впливати на географічну мобільність людей. Внутрішньо переміщені особи можуть втратити свої основні засоби проживання і соціальну інфраструктуру, з якою вони були звиклі. Вони змушені шукати нове житло та роботу, а це може бути складно в умовах воєнного конфлікту. Багато людей стають внутрішньо переміщеними особами або змушені шукати притулок в країнах-сусідах, що може обмежити їх можливості для соціального просування.

Однак, важливо зазначити, що умови воєнного конфлікту також можуть створювати нові можливості для соціальної мобільності. В деяких випадках, наприклад, з'являються можливості для людей, які беруть участь у конфлікті, вступити до армії або владних структур, що може призвести до зміни їх соціального статусу. Крім того, в ситуації воєнного конфлікту з'являються нові потреби та виклики, що можуть створити можливості для інновацій та підприємництва. Люди, які здатні пристосуватися до нових умов, можуть знайти шляхи для успіху та соціального росту.

Однак, необхідно пам'ятати, що соціальна мобільність в умовах воєнного конфлікту є складною та неоднозначною. Вона залежить від багатьох факторів, таких як рівень насильства, доступ до ресурсів, політичні умови та інші. Важливо створювати умови, щоб люди мали можливості для соціального просування, незалежно від умов конфлікту.

У підсумку, воєнні конфлікти мають значний вплив на соціальну мобільність. Вони можуть обмежувати можливості людей для покращення свого становища в суспільстві через економічні обмеження, обмеження доступу до освіти та внутрішню переміщеність. Однак, водночас вони можуть створювати нові можливості для соціального росту, наприклад, через залучення до армії або владних структур.

Для підтримки соціальної мобільності в умовах воєнного конфлікту необхідні кілька важливих заходів. По-перше, необхідно забезпечити безпеку та стабільність, щоб зменшити насильство та дестабілізуючі фактори. Це може бути досягнуто шляхом міжнародного співробітництва та миротворчих дій.

По-друге, необхідно надати доступ до якісної освіти для всіх, незалежно від умов конфлікту. Це може включати відновлення та будівництво шкіл та університетів, надання допомоги внутрішньо переміщеним особам для продовження навчання та створення програм підтримки освіти.

По-третє, необхідно створити умови для економічного відновлення та розвитку. Це може включати надання фінансової підтримки, кредитів та допомоги для малого бізнесу, створення робочих місць та навчання професійним навичкам, що підвищують зайнятість.

Крім того, необхідно забезпечити соціальну підтримку та реінтеграцію внутрішньо переміщених осіб та біженців. Це може включати житлові програми, психологічну підтримку, доступ до медичних та соціальних послуг.

Нарешті, важливо залучати міжнародний діалог та участь громадських організацій у процесі прийняття рішень щодо підтримки соціальної мобільності. Вони можуть виступати за права та інтереси вразливих груп населення, пропонувати ініціативи щодо соціальних програм та проєктів, сприяти створенню умов для розвитку та підтримки соціального просування.

Соціальна мобільність в умовах воєнного конфлікту є складною проблемою, яка потребує комплексного підходу та спільних зусиль. Це вимагає сприяння стабільності та безпеки, забезпечення доступу до якісної освіти, стимулювання економічного відновлення, соціальної підтримки та активної участі громадськості. Тільки шляхом таких заходів можна створити умови для того, щоб люди мали можливість розвиватися та змінювати своє становище в суспільстві, навіть в умовах воєнного конфлікту.

### Список використаних джерел

- Sorokin P.A. Social and Cultural Mobility. Glencoe, Ill.: Free Press, 1959. 654 p. URL.: <https://scirp.org/reference/referencespapers.aspx?referenceid=1303798>
- Urry John Mobilities. Oxford: Polity Press, 2007. 336 p.

### Шоста Артур Валерійович

*здобувач другого (магістерського) рівня вищої освіти I року навчання освітньо-професійної програми «Філософія» Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (науковий керівник – доц. Блоха Я.Є.)*

### БЕЗСМЕРТЯ ТА ЙОГО МОЖЛИВІСТЬ

Однією з найбільш захоплюючих та загадкових тем, які цікавлять людство протягом багатьох століть, є питання безсмертя. Здатність жити вічно завжди викликала дивування та фантазії у людей, і в сучасному світі з'являються нові наукові відкриття, які заохочують думку про можливість досягнення безсмертя. Чи є це лише фантастичним мріям, чи можливість стати реальністю?

За словами П. Нестеренка «Мислителі всіх віків намагаються розгадати та осмислити проблему смерті та безсмертя, доводить нам існування потягу

до безсмертя у людському бутті. У матеріалістичному світогляді цей потяг часто діє на позасвідомому рівні і проявляється у бажанні філософа писати філософські тексти, філософствувати для майбутніх поколінь та шукати спосіб, як жити вічно у земному бутті. В ідеалістичному світогляді потяг до безсмертя проявляється не лише у творенні текстів, а й у свідомому бажанні жити вічно та зберегти структуру і цілісність власної особистості, що породжує цілісні й красиві вчинки та відносини з іншими» (2, с.105).

Багато культур та релігій мали свої уявлення про безсмертя, яке асоціювалося з раєм, переродженням або іншими духовними сферами. Проте, в наш час наука та технологія надають нові перспективи у боротьбі зі старінням та смертю.

Сучасні дослідження з біології, генетики та медицини дають підстави вважати, що безсмертя може бути досягнуте у майбутньому. Одним з ключових факторів старіння є руйнування клітин, що можуть призвести до хронічних захворювань. Сучасна медицина розробляє нові методи лікування та пролонгації життя, такі як регенеративна медицина та генетична терапія. Вони можуть впливати на клітинний рівень та забезпечувати здоров'я та молодість організму упродовж тривалого часу.

Зростання інтересу до штучного інтелекту та нейротехнологій також відкриває нові можливості для досягнення безсмертя. Деякі дослідники прогнозують, що у майбутньому людина може зберегти свою свідомість, думки та спогади в електронному вигляді, завдяки розвитку технологій штучного інтелекту та мозкових інтерфейсів. Це відкриває перспективу можливого перенесення свідомості на інші носії, такі як комп'ютери чи кібер-тіла. Така ідея, відома як «цифрове безсмертя», може забезпечити продовження існування людської свідомості поза межами фізичного тіла.

Наряду з медичними та технологічними досягненнями, існують також ідеї про можливість безсмертя через клонування або штучну іморталізацію. Клонування, як відтворення організму з його генетичного матеріалу, може стати шляхом до підтримки життя та безсмертя. Штучна іморталізація, заснована на створенні машин або суперкомп'ютерів, які забезпечують нескінченне функціонування свідомості, також викликає зацікавленість серед деяких науковців та футурологів.

Однак, варто пам'ятати, що питання безсмертя має не лише науково-технологічну, а й етичну та філософську складову. Чи є безсмертя бажаним станом? Чи зможе безсмертя привести до перенаселення та інших проблем світового масштабу? Які наслідки матиме безсмертя для індивідуального життя та суспільства в цілому? Ці питання потребують глибоких роздумів та обговорення.

На сьогоднішній день можна сказати, що безсмертя є питанням, яке залишається в сфері наукової фантастики та теоретичних роздумів. Хоча наукові дослідження та технологічний прогрес надають нам певні ін-

струменти для продовження життя та боротьби зі старінням, досягнення справжнього безсмертя залишається поки що у сфері гіпотез та теорій.

Багато вчених та філософів стверджують, що старіння та смерть є необхідною частиною життя. Зокрема, Марк Аврелій закликав людей не боятися смерті, прагнути до неї, як природно прагнуть всі живі істоти, оскільки і смерть є такою ж закономірним подією, як і молодість, старість, зростання, народження, випадання зубів, зростання бороди, посивіння, запліднення, вагітність, народження та інші природні події (1, с.50). Продовження життя без меж може призвести до втрати сенсу, мотивації та еволюційного розвитку

Крім того, багато складнощів пов'язано з практичною реалізацією безсмертя. Організм людини складний та піддається руйнуванню часом та зовнішніми факторами. Збереження та регенерація клітин та органів, які є ключовими у процесі старіння, представляє велике виклик для науки. Крім того, виникають етичні та соціальні питання, пов'язані з розподілом ресурсів, перенаселенням та нерівностями.

Отже, хоча існують наукові дослідження та технології, які відкривають нові можливості для продовження життя та боротьби зі старінням, досягнення справжнього безсмертя залишається поки що у сфері уяви та гіпотетичних сценаріїв. Питання безсмертя залишається складним і має глибокий вплив на наші світогляд та моральні цінності. Тому, незалежно від наших наукових досягнень, важливо вести обговорення та роздуми про етичні, філософські та етичні аспекти безсмертя. Ми повинні ретельно зважити наслідки, які можуть супроводжувати досягнення безсмертя

Натомість, замість пошуку вічного життя, можливо, ми можемо зосередитися на покращенні якості життя та пролонгації здорового старіння. Розвиток медицини, збільшення тривалості життя та підвищення якості молодості стають можливими завдяки науковим дослідженням. Запобігання захворюванням, збереження фізичної та психічної активності, створення здорових звичок – це шляхи, які можуть допомогти нам насолоджуватися більш тривалим та якісним життям.

Незалежно від наших поглядів на безсмертя, важливо пам'ятати, що кожен момент життя є цінним і неповторним. Ми повинні цінувати наш час, насолоджуватися моментом та дбати про добробут інших людей. Справжнє значення життя полягає в його якості, взаємозв'язку з іншими людьми та розвитку особистості.

Отже, питання безсмертя залишається складним та контроверсійним. Вона залежить від наших наукових досягнень, технологій та етичних роздумів. Незалежно від можливостей досягнення безсмертя, ми маємо пріоритет вдосконалення якості життя, збереження здоров'я та покращення нашого світу в цілому. І саме в цьому напрямку повинні рухатись наші наукові та етичні зусилля.

### Список використаних джерел

1. Кікоть В.М., Скловський І.З. Філософський аналіз проблем смерті та безсмертя в історії філософії. *Наукові записки : зб. наук. пр.* Кіровоград : КНТУ, 2012. Вип. 12, ч. 2. С. 49-51.
2. Нестеренко П. Проблема смерті та безсмертя особистості в історії філософії. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії.* 2021. Випуск 37. С.93-106.

### Щербак Максим Іванович

*аспірант I року навчання освітньо-наукової програми «Філософія» Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (науковий керівник – доц. Блоха Я.С.)*

### МІСЦЕ АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПРИНЦИПУ У ФОРМУВАННІ ПРАВОВОЇ КУЛЬТУРИ В УМОВАХ ВОЄННОГО КОНФЛІКТУ

Умови воєнного конфлікту ставлять перед суспільством безліч викликів, серед яких одним з найважливіших є збереження правової культури та нормативно-правового порядку. У таких складних умовах, коли загроза насильства і порушення прав людини є реальними, застосування антропологічного принципу стає надзвичайно важливим для забезпечення відновлення та підтримки правопорядку і справедливості.

Антропологічний принцип інтегрує погляди, теорії, концепції права шляхом встановлення його першооснови – людини. Цей принцип передбачає не тільки просте підкорення людини регламентуючим командам з боку держави, але і виявлення складних механізмів сприйняття й переживання права, а також упровадження похідних від нього модусів (свободи, відповідальності тощо) (Кравченко, 2008, с. 10).

Антропологічний принцип полягає в тому, що він визнає невід’ємну гідність та права кожної людини, незалежно від її походження, релігії, статі чи етнічності. У контексті воєнного конфлікту цей принцип набуває особливої ваги, оскільки він спрямований на захист прав і свобод людей, які перебувають під загрозою військових дій та порушеннями прав людини.

На основі антропологічного принципу права в правових концепціях багатьох країн закріплені принципи гідного людського життя, свободи, рівності прав тощо. Ці норми виводяться з уявлення про недоторканість людської гідності як критерію права і як «людського виміру» основного закону, що і є виявом антропологічного принципу. Підтвердженням цього можна вважати збільшення кількості теорій справедливості (Ю. Габермас, Дж. Роус та ін.). Ідея людської гідності стала не лише мірилом організаційно-структурних засад, а й способом проведення демократичного процесу, становлення і вибору методів прийняття рішень (Завальнюк, 2012, с. 19).

Одним із головних аспектів антропологічного принципу є встановлення і захист нормативних стандартів поведінки у воєнний час. Це означає, що незалежно від ситуації, військові, цивільні чиновники та громадяни повинні дотримуватися загальноприйнятих норм міжнародного гуманітарного права, таких як Женевські конвенції та інші міжнародні договори, що регулюють поведінку військовослужбовців і захищають права цивільного населення

Другим важливим аспектом антропологічного принципу є врахування особливостей культури, традицій і цінностей місцевого населення під час воєнного конфлікту. Це означає, що при прийнятті рішень та розробці стратегій ведення війни потрібно враховувати потреби, інтереси та цінності місцевих громад, а також уникати втручання в їхні культурні практики.

Зміст антропологічного принципу в цілому тяжіє до такого узагальнення: цінність людського життя і свобода у своїй граничній самодостатності є необґрунтованими і ірраціональними, тоді як шляхи їх захисту засобами права тим більш ефективні, чим більш вони формалізовані й однозначні, максимально раціоналізовані (Кравченко, 2008, с. 11).

Порушення прав людини та злочини проти гуманітарного права часто стають невід'ємною частиною воєнного конфлікту. Антропологічний принцип дозволяє аналізувати корені цих порушень і розуміти їх соціокультурний контекст. Це допомагає розробити ефективні заходи для запобігання порушенням прав людини і налагодження правосуддя в умовах воєнного конфлікту.

Створення правової культури в умовах воєнного конфлікту потребує активної ролі різних акторів, таких як міжнародні організації, уряди, неурядові організації та місцеві спільноти. Важливо проводити навчання, спрямовані на поширення антропологічних принципів, зокрема, знання про права людини, міжнародне гуманітарне право та принципи справедливості.

Крім того, розвиток правової культури вимагає налагодження механізмів контролю за дотриманням прав людини та притягнення винних осіб до відповідальності за вчинені злочини. Антропологічний принцип дає можливість зосередитися на індивідуальній відповідальності і не допускати колективної вини, розглядаючи контекст і мотиви дій окремих осіб.

Важливо забезпечити участь місцевого населення у процесі формування правової культури. Це можна досягти шляхом просвітницької роботи, залучення громадських організацій та створення платформ для діалогу і обміну думками з представниками місцевих спільнот. Врахування їхніх потреб і поглядів допоможе побудувати більш справедливу та прийнятну для всіх систему правосуддя.

Антропологічний принцип також наголошує на важливості встановлення механізмів компенсації та відшкодування за злочини, скоєні під час

воєнного конфлікту. Це може включати відновлення пошкоджених майнових об'єктів, реабілітацію жертв та надання матеріальної та моральної допомоги постраждалим. Такі заходи сприяють відновленню довіри, спрямовують на примирення і допомагають відновити порушену правову культуру.

Необхідно також враховувати роль міжнародного співробітництва у формуванні правової культури в умовах воєнного конфлікту. Міжнародні організації, такі як ООН, Міжнародний кримінальний суд, можуть відігравати важливу роль у забезпеченні дотримання міжнародних норм і стандартів у ситуаціях конфлікту. Координація зусиль і співпраця між країнами допомагають забезпечити впровадження правових норм і принципів усередині конфліктуючих територій.

Отже, антропологічний принцип грає важливу роль у формуванні правової культури в умовах воєнного конфлікту. Він наголошує на універсальній гідності і правах людини, а також на важливості врахування соціокультурного контексту та потреб місцевого населення. Це вимагає встановлення нормативних стандартів поведінки, захисту прав людини і притягнення винних осіб до відповідальності.

Антропологічний принцип сприяє побудові мирного суспільства, де права людини, справедливість і примирення є основними цілями. Він сприяє відновленню правової культури, довіри та порозуміння між різними групами населення. Це допомагає побудувати стійкий мир після закінчення воєнного конфлікту і забезпечити розвиток справедливого та демократичного суспільства.

Отже, антропологічний принцип має велике значення у формуванні правової культури в умовах воєнного конфлікту. Його застосування допомагає забезпечити захист прав людини, відновлення порушеної правової системи та сприяє примиренню і розвитку стійкого миру. Реалізація антропологічного принципу вимагає спільних зусиль міжнародних організацій, урядів, громадськості та місцевих спільнот з метою створення справедливого і правового середовища в умовах конфлікту.

### Список використаних джерел

Завальнюк В. В. Принцип антропології права у теоретико-правових дослідженнях сучасності. *Наукові праці Національного університету «Одеська юридична академія»* : зб. наук. пр. / редкол.: С. В. Ківалов (голов. ред.), В. М. Дрьомін (заст. голов. ред.), Ю. П. Аленін (та ін.) ; відпов. за вип. В. М. Дрьомін ; МОН України, НУ ОЮА. Одеса : Юрид. л-ра, 2012. Т. 11. С. 19-29.

Кравченко А.П. Антропологічний принцип у філософії права : автореф. дис... канд. юрид. наук: 12.00.12 / Національна юридична академія України ім. Ярослава Мудрого. Харків, 2008. 20 с.

## СЕКЦІЯ IV

### ЛЮДИНОЦЕНТРИЗМ СУЧАСНОЇ ОСВІТНЬОЇ ПАРАДИГМИ

**МОДЕРАТОР** – Усанова Людмила Анатоліївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка

#### **Усанова Людмила Анатоліївна**

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка

#### **Усанов Ігор Вікторович**

кандидат філософських наук, доцент кафедри педагогіки та суспільних наук Полтавського університету економіки і торгівлі

### **СУЧАСНІ АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИКЛИКИ: ПЕДАГОГІКА І АНТИПЕДАГОГІКА**

Осмилення змін, що сьогодні відбуваються та їх впливу на процеси особистісного самовизначення є актуальною проблемою, оскільки глибина перетворень вражаюча. Триваюча трансформація Модерну актуалізує визначення цілей освітніх практик Постмодерну. Утилітарний підхід до освіти, сформований у Європі XVIII - XIX ст. – це освіта суспільства, яке уподібнює світ велетенській фабриці, універсальному механізму, який потребує не творчої особистості, а “гвинтиків” та функціонерів. Традиційну парадигму освіти Дж. Бонстінгл називає тейлорівською фабричною моделлю, яка характеризується жорсткою регламентованістю і стандартизацією (змісту, форми, дидактики, тощо). Постмодерністський проєкт реорганізації освіти трактує її як індустріальне варварство, націлене на масове виробництво типових функціонерів. Тому метою постмодерністської парадигми є виховати, «вивести зі схову» людські потреби і задоволення їх за ради неї самої, тобто метою має стати сам цей індивід зі своїм прагненням бути, грати свою роль в круговерті життєвих ситуацій.

Вирішальна риса постмодерністської філософії – розрив з будь-якою ідеологією Нового часу. Категорична формула М. Фуко про «смерть людини» проговорює постмодерністську деконструкцію ідеалів Просвітництва і його гуманістичного образу людини. М.Фуко розглядає освіту як дисциплінарний соціальний інститут, репресивний за своїм характером. Дисциплінарні механізми влади і педагогічні практики узаконюють рег-



ламентованість і контроль над діяльністю (її змістом, способом поведінки, емоційною реакцією, тощо). Дисципліна ««фабрикує» особистості, як специфічна техніка влади, вона розглядає індивідів і як об'єктів влади, і як знарядь її здійснення» (Фуко, 2020, с. 232).

Формування нових підходів передбачає зміну ракурсу погляду, способу мислення та світоглядних настанов. Складність ситуації в тому, що освіта виступає і умовою цих змін, і їх метою. «Найважливішим напрямом досліджень сучасної філософії освіти виступає пошук сучасної філософсько-освітньої парадигми як постнекласичної парадигми освіти, що ґрунтується на суб'єктно-суб'єктних, креативно-інтеграційних та синергетичних підходах до освітнього процесу, сприйнятті і втіленні знань відповідно до інноваційних потреб сучасності» (Горбань, 2020, с. 1).

Філософський радикалізм постмодерністів знаходить своє вираження в антипедагогічному пафосі – у неприйнятті всієї попередньої педагогічної теорії й практики, у критиці способів обґрунтування педагогічних цілей та ідеалів освіти. Постмодернізм відмовляється від жорсткої теоретичної нормативності і приймає як норму абсолютизацію суб'єкта у пізнавальній практиці; атмосферу дослідження і пошуку, які орієнтовані на індивідуальний досвід й практики; конструювання діалогу реальності, яка невинно змінюється та оновлюється і осмислюється в динамічній картині світу.

Завдання нової освітньої парадигми сформулював Мігель де Унамуно, ректор університету Саламанки, як спрямованість не в минуле і не в майбутнє, не на Захід і не на Схід, а вгору і вглиб для розгортання і реалізації глибини особистісної душі. В своїй роботі «Любов і педагогіка» він пояснює, що вертикальна орієнтація по осі висоти духу і глибини душі не відірвана від горизонтальної практики життя. Втім цей синтез вертикалі та горизонталі має відбутися не у загальній суспільній ідеологемі, а приватній особистісній історії.

Для реалізації цього завдання пануюча методика безкінечного переписування думок авторитетних авторів не спрацьовує і мало що додає до самоосмислення. П.Щедровицький відмічає, що на онтологічне питання Шекспірівського героя «бути чи не бути», сучасного студента взагалі ніщо не провокує, оскільки буття укорінене в традиції самосвідомості, а формалізм і практики імітації цього не передбачають.

Горизонти стали настільки широкими, а глибини настільки глибокими, що вони вже давно створюють світ за межами людських можливостей. Майже неможливим стає реалізація освітнього стереотипу отримання системних знань. Стереотип „володіння знанням” змінюється вмінням оперувати з інформацією. Це породжує надзвичайно парадоксальну ситуацію, коли в потоці знаків і образів освіта сьогодні сама перетворюється на віртуальну реальність імітації навчання, а науковість (істинність, обґрунтованість) на наукоподібність (правдоподібно, корисно). Втім, це не важливо, для системи симуляція не менш цінний продукт виробництва,

головне відбувається форматування свідомості, узгодженої з загальним цивілізаційним кодом.

Не спрацьовує стереотип викладача як “методичкового” маніпулятора з основним завданням примусу до імітації пізнання та наглядовими функціями за процесом інформаційного завантаження. Стереотипна роль вчителя-наставника розділюється на наставника-наглядача та провідника-сталкера, який сам постійно ризикує “не відповідати вимогам системи”.

У 1970-1980-их роках в країнах Західної Європи і США формуються педагогічні рухи, що протиставляють себе авторитарному вихованню, їх послідовники говорять про можливість відмовитися від освіти, яка в їх розумінні є тоталітарною надбудовою, що здійснює деперсоналізацію. Їх базовими ідеями стають концепція «відкритої освіти» і «самообумовленого навчання». Це задає головну мету антипедагогіки – «підтримувати, а не виховувати», розглядати дорослого як друга й партнера дитини, а відносини між ними – як симетричні і партнерські. Оскільки сучасна соціальна ситуація характеризується плюралізмом цінностей та інтересів, їх конкуренцією й ситуативним консенсусом, то антипедагогіка наполягає на необхідності емоційної переорієнтації сучасної людини, яка досягається методами групової динаміки, де складаються нові відносини, що базуються на зацікавленості й емоційному навчанні.

Якщо попередній світогляд припускав, що особистісна самосвідомість визначається через ототожнення людини себе або з Розумом, або з державою, або з національно-етнічними спільнотами, то постмодернізм відкидає саму необхідність такої самоідентифікації. Природа людини розчиняється в лабільних, мінливих актах комунікації, а самі акти комунікації не підкоряються нормам, вони спонтанні та стихійні.

Як було помічено одним із критиків постмодернізму, «більше немає архімедової точки опори», немає підстави, яка дозволила б усе впорядкувати, помислити і виявити вплив за допомогою вимірних результатів. Більше не існує стійких критеріїв для істинності суджень, для виправдання дій або спрямованості інтенцій, ні для оцінки моєї дії кимось третім, ні мною самим.

Відбуваються смислові зміщення (зсуви), замість зусиль думки – спонтанність, замість відповідальності – сваволя, замість регулятивних норм – консенсус, замість цінностей – домовленості, що не мають обов'язкового характеру і не передбачають довіри й відповідальності, замість реальності – симулякри, замість інтенціональності – комунікативність, замість істини – переконання. Така деконструкція значень характеризує постмодерністську філософію і постмодерністську філософію освіти зокрема. Як зазначав Джон Д'юї, основоположником англо-американської філософії освіти, «факт, що потік європейської філософської думки виник як теорія навчального процесу, залишається красномовним свідченням тісного зв'язку філософії та освіти» (Черепанкова, 2021, с. 118).

В. Ладентін у статті «Нормативна плюральність. До критики абсолютної релятивності» протиставляє образ людини модерну й постмодерну. Для модерну важливо, що людина являє собою цілісність і самототожність. Постмодернізм ставить під сумнів концепцію єдності ідентичності. В цьому контексті освіта, спрямована на формування єдиної значимої моделі ідентичності, не може здійснитись, оскільки втрачає свій фундамент. Людина більше не цілісність, а сукупність функцій і ролей, а формування такого «дивіда» (Ж.Дельоз) потребує інших підходів.

Важливою умовою сучасної освіти стає не лише обслуговування інших галузей економіки і виробництва товарів, але й виробництво цінностей і багатства самої особистості. Людина здобуває фахові характеристики, набуває ідентичності суспільними засобами, але вона їм усім не тотожна. Цей момент не тотожності та виключності особистості є умовою елітарного характеру освіти.

### Список використаних джерел

Горбань О.В. Філософська парадигма сучасної освіти в постіндустріальному суспільстві. Вчені записки ТНУ імені В.І. Вернадського. Серія: Філософія. Т. 31 (70) № 1 2020. С.1 – 5.

Черепанова С. Філософія освіти: до питання концептуалізації. Філософія освіти. Philosophy of Education. 2021. 27 (2). С. 116 – 137.

Фуко М. Наглядати і карати. Народження в'язниці / пер. П.Тарашука. Київ: Комубук, 2020. 452 с.

### Лебедик Леся Вікторівна

*доктор педагогічних наук, доцент, доцент кафедри мистецтвознавства та позашкільної освіти Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка*

## ЛЮДИНОЦЕНТРИЗМ СУЧАСНОЇ ОСВІТНЬОЇ ПАРАДИГМИ ПІДГОТОВКИ МАГІСТРІВ ОСВІТНЬО-ПРОФЕСІЙНОЇ ПРОГРАМИ «ПОЗАШКІЛЬНА ОСВІТА»

Розглянемо філософсько-педагогічні аспекти людиноцентризму як сучасної освітньої парадигми підготовки магістрів освітньо-професійної програми «Позашкільна освіта», зокрема ситуативні та особистісні чинники, які впливають на інтелектуальну і професійну діяльність магістрів цієї програми та їх майбутніх вихованців.

Проблема управління на засадах людиноцентризму інтелектуальним і професійним розвитком майбутнього фахівця, зокрема, магістра освітньо-професійної програми «Позашкільна освіта», є надзвичайно актуальною, що засвідчує аналіз проблеми, проведений у власних попередніх дослідженнях (1, с. 81–83; 2, с. 201–207; 3, с. 19–22), розвідках В. Стрельні-

кова (5; 6, с. 354–357; 7; 8), наших спільних напрацюваннях (4, с. 201–207; 9, с. 349–351), які використовуємо у цій роботі.

Методи стимуляції інтелектуальної і професійної діяльності на засадах людиноцентризму майбутнього фахівця, зокрема, магістра освітньо-професійної програми «Позашкільна освіта», розглядалися у вітчизняній педагогічній, філософській, психологічній, технічній літературі, зокрема, обговорюється проблема: «Чи можна принципово навчити інтелектуальній і професійній діяльності?» Однак, на думку більшості філософів і психологів, питання ставити так не має сенсу, бо інтелектуальна і професійна діяльність (особливо на засадах людиноцентризму) магістра з позашкільної освіти має певний неалгоритмічний характер. Слід враховувати чинники, які стимулюють і гальмують інтелектуальну і професійну діяльність магістра з позашкільної освіти.

Чинники, що впливають на інтелектуальну і професійну діяльність магістра з позашкільної освіти, можуть бути двох видів: 1) ситуативні; 2) особистісні. До особистісних в умовах людиноцентризму відносяться стійкі властивості особистості, риси характеру людини, риси особистості, які можуть впливати на інтелектуальну і професійну діяльність магістра з позашкільної освіти, викликану певною ситуацією.

Ситуативними чинниками в умовах людиноцентризму, що негативно впливають на інтелектуальні та професійні можливості майбутнього магістра з позашкільної освіти, є: 1) ліміт часу; 2) стан стресу; 3) стан підвищеної тривожності; 4) бажання швидко знайти рішення; 5) занадто сильна чи слабка мотивація; 6) наявність фіксованої установки на конкретний спосіб рішення; 7) невпевненість у власних інтелектуальних і професійних силах, викликана попередніми невдачами; 8) страх; 9) підвищена самооцензура; 10) спосіб подання умов задачі, що провокує неправильний шлях її вирішення тощо.

Особистісні чинники в умовах людиноцентризму, які так само негативно впливають на процес інтелектуальної і професійної діяльності магістра з позашкільної освіти, такі: 1) конформізм (згода); 2) невпевненість у своїх інтелектуальних і професійних силах, що сприяє низькій самооцінці; 3) занадто сильна самовпевненість; 4) емоційна пригніченість; 5) стійке домінування негативних емоцій; 6) уникнення ризикової поведінки; 7) домінування мотивації уникнення невдачі в інтелектуальних і професійних сферах над мотивацією прагнення до успіху; 8) висока тривожність як особистісна риса; 9) сильні механізми особистісного захисту тощо.

Проведені дослідження (1, с. 81–83; 2, с. 201–207; 3, с. 19–22) засвідчують важливу роль підсвідомих процесів у знаходженні інтелектуальних і професійних рішень. Отже, більшість чинників мають зв'язок із бар'єрами між свідомістю і підсвідомістю.

Особистісними рисами в умовах людиноцентризму, які сприяють інтелектуальній і професійній діяльності магістра з позашкільної освіти, є:

1) упевненість у своїх силах; 2) домінування емоцій радості; 3) інтелектуальна агресивність; 4) інтелектуальна схильність до ризику; 5) відсутність страху здатися дивним і незвичайним; 6) відсутність конформізму; 7) розвинуте почуття гумору; 8) наявність багатой за інтелектуальним і професійним змістом підсвідомості; 9) бачення різноманітних снів; 10) володіння надмірною чутливістю; 11) схильність до інтелектуального і професійного фантазування; 12) побудова цікавих проєктів і планів на майбутнє на засадах людиноцентризму та ін.

Часто у інтелектуальних і професійних особистостей магістрів з позашкільної освіти проявляється деяка дитячість, доведена навіть до інфантизму. Секрет успішної інтелектуальної і професійної діяльності магістра з позашкільної освіти на засадах людиноцентризму у збереженні юності, здатності вчитися на все життя.

Більшість дослідників інтелектуальних і професійних якостей особистостей людиноцентричного спрямування прагнули сформулювати головну якість інтелектуальної і професійної особистості, яка є основою здатності до інтелектуальної і професійної діяльності на засадах людиноцентризму. За великого розмаїття наукових формулювань, всі вони схожі: інтелектуальна і творча особистість є вільною особистістю, а вільна особистість – така особистість, яка, за К. Роджерсом, може бути собою, чути своє «Я» (3, с. 19–22).

Головною якістю інтелектуальної і професійної особистості людиноцентричного спрямування у англійській літературі називають почуття самоідентичності. Інтелектуальний і професійний магістр із позашкільної освіти має цінувати свою унікальну і неповторну особистість, не соромитись її. Гарна лекція чи бесіда на проблеми позашкільної освіти передбачає експромт, імпровізацію. Тільки тоді дитина стає співучасником інтелектуального і професійного процесу і здатною не просто засвоїти предмет позашкільної освіти, а й вникнути у значення, особистісні смисли гурткової роботи у позашкільній освіті.

Методами стимуляції інтелектуальної і професійної діяльності магістра з позашкільної освіти на засадах людиноцентризму є прийоми, які дають змогу зняти або послабити бар'єри між свідомістю та підсвідомістю магістра з позашкільної освіти, критичних установок і цензури свідомості, які пов'язані із використанням, приміром, технік гіпнозу, алкоголю, наркотиків, методів вирішення завдань освіти із застосуванням пошуку тощо. Поширеними є: 1) методика мозкового штурму, коли одна група магістрів генерує гіпотези, а інша оцінює їх реальну значимість; 2) методика синектики, суть якої полягає у навчанні майбутніх магістрів з позашкільної освіти генерувати аналогії різного типу; 3) метод складання таблиць; 4) тренінг упевненості в собі; 5) тренінг сенситивності тощо.

**Список використаних джерел**

Лебедик Л. В. Використання педагогічної спадщини А. Макаренка у змісті підготовки магістрів освітньої програми «Позашкільна освіта». Слово і справа Антона Макаренка: український та європейський контексти : матеріали ХХІІ Міжнар. наук.-практ. конф. (м. Полтава, 16-17 березня 2023 р.). «Управлінська майстерність керівника закладу освіти», «Управління проєктами у сфері науки, освіти, інновацій та інформатизації», «Управління інноваційною діяльністю в освіті та у виробництві» : матеріали Всеукр. наук.-практ. семінарів (м. Полтава, 16-17 березня 2023 р.) / за заг. ред. М. В. Гриньової. Полтава: ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2023. 358 с. С. 81–83.

Лебедик Л. В. Критерії розвитку інтелектуального обдарування особистості майбутнього фахівця у сфері соціальної роботи. Обдаровані діти – скарб нації : матеріали Міжнар. наук.-практ. онлайн-конф. (м. Київ, 8–11 груд. 2020 р.). Київ : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2020. С. 228–231.

Лебедик Л. В. Філософсько-педагогічні аспекти інтелектуального і духовного розвитку майбутнього фахівця соціальної роботи. Актуальні проблеми соціального розвитку в суспільстві змін : Матеріали І Міжнар. наук.-практ. конф. 27-29 квіт. 2023 р., м. Харків. За заг. ред. Кіпенського А. В. Х. : НТУ «ХПІ», 2023. 209 с. С. 19–22.

Стрельников В. Ю., Лебедик Л. В. Розвиток креативності майбутнього фахівця соціальної роботи в епоху цифрової реальності. Філософія для дітей: сучасний стан і перспективи розвитку: матеріали Всеукр. наук.-практ. онлайн-конф. (Київ, 25, 26 трав. 2021 р.). Київ : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2021. С. 201–207.

Стрельников В. Ю. Педагогічні основи забезпечення особистісного і професійного розвитку студентів засобами інноваційних технологій навчання : монографія. Полтава : РВВ ПУСКУ, 2002. Кн. 1. 295 с.

Стрельников В. Ю. Побудова механізму розвитку інтелектуального обдарування особистості майбутнього фахівця зі спеціальної освіти. Обдаровані діти – скарб нації : матеріали Міжнар. наук.-практ. онлайн-конф. (м. Київ, 8–11 груд. 2020 р.). Київ : Інститут обдарованої дитини НАПН України, 2020. 434 с. С. 354–357.

Стрельников В. Ю. Проектування професійно-орієнтованої дидактичної системи підготовки бакалаврів економіки : монографія. Полтава : РВЦ ПУСКУ, 2006. 335 с.

Стрельников В. Ю. Розвиток інтелектуальних та творчих здібностей студентів. Метод. рек. для слухачів пед. ф-ту МПК. Полтава : РВВ ПУСКУ, 2003. 24 с.

Strelnikov V. Yu., Lebedyk L.V., Hura T. V., Sysoieva S. I., Stankevych S. V., Shapovalova E. V., Avilova O. Ye. Leadership and social work in the environmental management system. Ukrainian Journal of Ecology. 2021. № 11 (2). С. 349–351.

**Стрельников Віктор Юрійович**

*доктор педагогічних наук, професор, професор кафедри філософії і економіки освіти Полтавської академії неперервної освіти ім. М. В. Остроградського*

**ЛЮДИНОЦЕНТРИЗМ ЯК ПАРАДИГМАЛЬНА ЗАСАДА  
ПОБУДОВИ КУРСІВ ПІДВИЩЕННЯ КВАЛІФІКАЦІЇ  
УЧИТЕЛІВ**

Людиноцентризм, як парадигмальна засада побудови курсів підвищення кваліфікації учителів, покладена в основу системи курсів і тренінгів

гів підвищення кваліфікації учителів, які у 2003-2023 роках були проведені автором на базі більше ста двадцяти закладів вищої, фахової передвищої і середньої освіти. Зміст програм системних авторських курсів і тренінгів підвищення кваліфікації педагогів опубліковані у періодичних виданнях України, зокрема: «Постметодика» (10, с. 64–81), «Освіта. Технікуми. Коледжі» (4, с. 14–17), «Українська професійна освіта» (5, с. 184–192), «Імідж сучасного педагога» (3, с. 49–53; 6, с. 21–24), модульному посібнику для слухачів авторських курсів і тренінгів підвищення кваліфікації педагогічних працівників закладів середньої, професійної (професійно-технічної), фахової передвищої та вищої освіти «Сучасні технології навчання і методики викладання дисциплін» (2), матеріалах різноманітних наукових і науково-методичних конференцій (7, с. 110–113, 8, с. 148–161; 9, с. 33–35) та ін.

Тепер покажемо можливості використання філософсько-педагогічних аспектів побудови системи курсів і тренінгів підвищення кваліфікації учителів на засадах людиноцентризму, враховуючи також особливості навчання і підвищення кваліфікації дорослих.

Особливостями навчання і підвищення кваліфікації дорослих професіоналів на засадах людиноцентризму є такі:

1) слухачі курсів, тобто учителі і викладачі закладів середньої і фахової передвищої освіти, як практики, необґрунтовані твердження організаторів курсів підвищення кваліфікації (у закладі неперервної освіти) не приймають «на віру», для них необхідною є чітка логіка кожного аргументу, твердження чи надання їм можливості проаналізувати ситуацію самим, керуючись логікою, процесом мислення, етапами аналізу;

2) потреба у підвищенні кваліфікації у вчителів і викладачів виникає часто разом з потребою перебудови власного професійного досвіду, наприклад, у зв'язку з вимогами реформи Нової української школи, з яким учитель вже зустрівся, або з позитивними прикладами колег щодо успішності у цій сфері; людиноцентрична і практична спрямованість системи курсів і тренінгів підвищення кваліфікації учителів і викладачів, полегшує завдання організаторів курсів, з одного боку, а з іншого боку – їх ускладнює, адже для досягнення поставленої мети підвищення кваліфікації необхідна серйозна корекція на людиноцентризм наявної у вчителів і викладачів парадигми професійного педагогічного мислення;

3) перебування вчителів і викладачів на тренінгах і курсах підвищення кваліфікації дуже часто продиктоване не потребою в навчанні, а просто можливістю змінити буденне життя, обмінятися інформацією.

Людиноцентризм системи курсів і тренінгів підвищення кваліфікації учителів і викладачів реалізується у трьох його компонентах: 1) процесуальному; б) управлінському; в) результативному (1, с. 241–272).

Перший компонент – процесуальний – орієнтований на групові форми підвищення кваліфікації учителів і викладачів, їхню спільну діяльність.

Щодо урахування ідей людиноцентризму та індивідуальних особливостей дорослих, цей компонент означає створення на курсах позитивної мотивації підвищення кваліфікації, виникнення і врахування потреб та інтересів учителів і викладачів до цього процесу. Тому поряд із традиційними методами занять (лекції, практичні, семінари), доцільними є інтерактивні технології навчання (ділові ігри, моделювання, аналіз практичних ситуацій, вирішення професійних завдань засобами тренінгів тощо). Принципова відмінність запропонованих курсів і тренінгів з підвищення кваліфікації учителів і викладачів полягає в тому, що вони вивчають навчальний матеріал не як репродуктори отриманої інформації, пасивні відтворювачі, а як науковці, дослідники, які перетворюють власну пізнавально-професійну діяльність в усвідомлену.

Другий компонент – управлінський. Його включення дає змогу з позицій людиноцентризму розглядати процес підвищення кваліфікації учителів і викладачів як рефлексивне управління такими параметрами:

а) вимогами до педагога-користувача системою курсів і тренінгів підвищення кваліфікації учителів і викладачів;

б) змістом як інформацією про теорію й алгоритми забезпечення людиноцентризму в діяльності учителів і викладачів;

в) відпрацюванням і розвитком умінь учителів і викладачів щодо практичного забезпечення людиноцентризму в своїй діяльності.

Третій компонент – результативний – визначає ефективність системи курсів і тренінгів підвищення кваліфікації учителів і викладачів, пропонує відповідні критерії і показники. Рівні професійної підготовки вчителя чи викладача діагностуються різними видами контролю: а) вхідного; б) експрес-контролю; в) етапного; г) підсумкового; д) самоконтролю; е) взаємоконтролю. Визначаються критерії професійної підготовки вчителя до забезпечення людиноцентризму (педоцентризму) в своїй діяльності, його власного розвитку як особистості, індивідуального стилю педагогічної діяльності на засадах людиноцентризму, рівня володіння системою забезпечення усебічного розвитку учнів, розглядаючи ці критерії професійної підготовки вчителя як структурно-функціональні компоненти системи курсів і тренінгів підвищення кваліфікації учителів.

Власне зміст системи курсів і тренінгів підвищення кваліфікації учителів і викладачів для забезпечення ними людиноцентризму (педоцентризму) враховував завдання реформування освіти на засадах реформування Нової української школи, базувався на модульному підході. Це забезпечило розробку курсів і тренінгів підвищення кваліфікації у повному, скороченому і поглибленому варіантах (залежно від потреб учителів і викладачів). Курси на засадах людиноцентризму давали можливість вибирати той варіант, який їх влаштовує, відповідає початковому рівню підготовки, пропонує індивідуальний темп проходження курсів підвищення кваліфікації.

Людиноцентризм втілений у можливості вибору альтернативних програм курсів і тренінгів підвищення кваліфікації, їх модулів на основі й



за результатами тестового оцінювання рівня початкових знань. Програми курсів і тренінгів підвищення кваліфікації учителів і викладачів коректувалися для кожної групи з урахуванням їхніх пропозицій і замовлень. На засадах людиноцентризму створювалося середовище для спільної діяльності, спілкування, розвитку позитивних емоційних і ділових відносин. Особлива увага надавалася самостійній роботі слухачів курсів.

### Список використаних джерел

Лебедик Л. В. Методологічне обґрунтування організації підготовки педагогічних працівників до проєктування у закладах освіти територіальних громад. Традиції та інновації у траєкторіях розвитку освітньо-педагогічного дискурсу : колективна монографія / наук. ред. Р. Басенко ; Полтав. ін-т екон. і права Університету «Україна». Полтава : Університет «Україна», 2022. 274 с. С. 241–272.

Лебедик Л. В., Стрельников В. Ю., Стрельников М. В. Сучасні технології навчання і методики викладання дисциплін: навчально-методичний посібник. Полтава : АСМІ, 2020. 303 с.

Лосева Н., Стрельников В. Розвиток готовності педагогічних працівників до самовдосконалення на основі короткотермінових курсів-тренінгів. Імідж сучасного педагога. 2020. № 1 (190). С. 49–53.

Стрельников В. Ю. Авторські курси як форма підвищення кваліфікації викладачів. Освіта. Технікуми. Коледжі : навчально-методичний журнал. 2017. № 1,2 (42). С. 14–17.

Стрельников В., Бухун А. Розвиток громадянської культури фахівців у закладах неперервної освіти. Українська професійна освіта. Полтава : ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2021. №9–10. С. 184–192.

Стрельников В. Ю. Досвід проведення авторських курсів у Полтавському університеті економіки і торгівлі. Імідж сучасного педагога. 2017. № 8 (177). С. 21–24.

Стрельников В. Ю. Застосування творчої спадщини Григорія Сковороди для розвитку творчого потенціалу педагогічних працівників у системі неперервної освіти. Сучасні рецепції світоглядно-ціннісних орієнтирів Григорія Сковороди: матеріали Всеукр. наук.-практ. конф. (м. Полтава, 2 – 4 груд. 2022 р.) / за заг. ред. к.ю.н. Д. С. Луніна. Полтава, 2022. 268 с. С. 110–113.

Стрельников В. Ю. Настанова Григорія Сковороди «Пізнай себе!» як орієнтир для розвитку наукового потенціалу педагогічного працівника у системі неперервної освіти. Розвиток гуманістичних ідей у неперервній освіті: від Григорія Сковороди до сучасного педагога-новатора : колект. наук. монографія / за заг. та наук. ред. д-ра пед. наук Н. І. Білик; редколегія : В. В. Зелюк, М. О. Кириченко, В. В. Пилипенко, З. В. Рябова та ін. Полтава; Київ: ПАНО ім. М. В. Остроградського, 2023. 542 с. С. 148–161.

Стрельников В. Ю. Філософсько-педагогічні аспекти побудови системи тренінгів і курсів підвищення кваліфікації учителів для забезпечення ними духовного розвитку учнів. Актуальні проблеми соціального розвитку в суспільстві змін : Матеріали І Міжнар. наук.-практ. конф. 27-29 квіт. 2023 р., м. Харків. За заг. ред. Кіпєнського А. В. Х. : НТУ «ХП», 2023. 209 с. С. 33–35.

Стрельников В. Ю. Організація неперервної освіти педагогічних працівників на засадах фасилітаційного підходу в умовах воєнної агресії. Постметодика. 2022. №1–2. С. 64–81.

**Хрептак Наталія Вікторівна**

*викладач кафедри філософії та суспільних наук Полтавського державного медичного університету*

## **СТУДЕНТОЦЕНТРИЗМ ЯК ОСОБЛИВІСТЬ СУЧАСНОЇ ВИЩОЇ ОСВІТИ**

Особистісно – орієнтована педагогіка базується на засадах студентоцентризму, як якісної освітньої компоненти. Рушійним елементом студентоцентризму варто вважати інноваційний простір, який покладено в основи принципів індивідуалізації освіти .

Окреслюючи проблему студентоцентризму, варто визначити основні категорії студентоцентрованого навчання. Провідними є компетентності та результати навчання. Згідно із концепцією результати навчання - це формулювання очікуваних результатів, яких зможе досягти здобувач після закінчення навчання. Результати навчання формуються в рамках компетентностей. Компетентності являють собою динамічне поєднання знань, розуміння, навичок, умінь і здатностей. Розвиток компетентностей є метою освітніх програм. Компетентності формуються у різноманітних початкових програмах та базових дисциплінах. Враховуючи очевидну близькість цих категорій (знання, розуміння, навички, здатності), дослідники даної проблематики чітко розділяють та визначають основну відмінність між результатами навчання та компетентностями в тому, що вони, результати навчання, формулюються викладачами на рівні освітньої програми, а також на рівні окремої дисципліни, а компетентності набуваються особами, які навчаються(2).

Закон України «Про вищу освіту» та інші нормативно-правові акти у сфері освіти проголошують основним принципом студентоцентроване навчання, котре має на меті: забезпечення конкурентоспроможності на ринку праці; активне впровадження компетентнісного підходу; забезпечення результатів навчання, покращення якості освіти та оцінювання якості.

Процес навчання здобувачів освіти обумовлений оцінюванням результатів навчальної діяльності.

Оцінювання має на меті:

- підтримку у забезпечення студентом можливості досягнення очікуваних результатів навчання (Support learning );
- кількісну оцінку ступеня досягнення здобувачем запланованих результатів навчання (Generate grades);
- розвиток у студентів умінь самооцінювання (Future judgements).

Класифікації оцінювання поділяють на:

- formative assessment («оцінювання, що формує») – ставить за мету дати можливість особі, що навчається, відстежувати свій прогрес у навчанні;

• assessment – оцінювання ступеня досягнення студентом очікуваних результатів навчання в рамках навчального модуля чи програми(3).

Формативне оцінювання (formative assessment) є реалізацією обов'язкової умови процедур забезпечення якості – зворотного зв'язку у процесі навчання. Формативне оцінювання спрямоване на опитування здобувачів освіти, шляхом анкетування.

Основними принципами опитування студентів є: – відповідність цілям освітньої програми, місії та стратегії навчального закладу;

– усвідомлення, що думка здобувачів є одним з найвагоміших чинників у формуванні рішень щодо покращення якості освіти та освітнього процесу);

– анонімність та добровільність;

– системність регулярність; – процедурна визначеність; – інформативність(2).

Отже, розглядаючи проблематику студентоцентрованого навчання ми дійшли висновку, що здобувач освіти вищого навчального закладу повинен набути основних компетентностей: формування умінь самостійно вчитися впродовж усього життя; розвиток організаційного, креативного, гнучкого мислення, що дозволяє з успіхом діяти в умовах невизначеності та на прикладі конкретної ситуації.

### Список використаних джерел

1. Закон України «Про вищу освіту» від 01.07.2014 № 1556-VII // Відомості Верховної Ради України від 19.09.2014; 2014 р. – № 37–38. – С. 2716. – Ст. 2004.

2. Розвиток системи забезпечення якості вищої освіти в Україні: інформаційно-аналітичний огляд / Укладачі: Добко Т., Золотарьова І., Линьова І.. – К : ДП «НВЦ «Пріоритети», 2015. – 84 с.

3. «Про програму Erasmus+». (Електронний ресурс). – Режим доступу: <http://www.erasmusplus.-org.ua/erasmus/pro-prohramu.html>

### Бондар Тетяна Олексіївна

*кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і економіки освіти ПАНО ім. М.В.Остроградського*

## АКТУАЛЬНІ НАПРЯМКИ НЕЙРОПЕДАГОГІКИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ОСВІТНЬОЇ ПАРАДИГМИ

У сучасному світі, де освіта і навчання стають все складнішими і швидко змінюються, розуміння і використання принципів нейропедагогіки (англ. «*neuroeducation*», «*educational neuroscience*») набуває особливої актуальності. Поєднуючи знання про розвиток мозку та психологічні принципи навчання, нейропедагогіка (у науковій літературі також зустрічаються терміни “нейродидактика”, “нейроосвіта”, “нейронауки в освіті/

навчанні”, “освітня нейронаука”, “освіта на основі досліджень мозку” та ін.) відкриває нові можливості для вдосконалення освітнього процесу і сприяє ефективному засвоєнню знань. Вивчення реакцій мозку на навчання, стрес, запам’ятовування, визначення оптимальних стратегій засвоєння різних типів інформації стають ключовими факторами для розробки інноваційних методик, які максимально відповідають індивідуальним потребам учнів і сприяють їхньому успіху в освітній сфері. З огляду на складні умови війни, небезпеку, стресові ситуації та множинні проблеми, які зараз переживає українська освіта, ефективне використання нейропедагогіки видається принципово важливим фактором.

Метою даної розвідки є огляд сучасного дискурсу щодо взаємодії нейропедагогіки і освіти, а також можливостей застосування її досягнень і розробок в умовах української освітньої системи.

Попри досить молодий вік (появу терміну “neuroeducation” пов’язують із виходом у 1981 році першого великого дослідження з нейроосвіти (5)), нейропедагогіка на сьогодні – галузь, що розвивається надзвичайно потужно і має різновекторні спрямування. У 2019 році, наприклад, зі словом «мозок» у світі було опубліковано понад 94 000 статей (6), і з кожним роком зацікавлення темою нейрогалузі тільки збільшується.

З одного боку, спостерігаємо невпинне зростання інтересу науковців та освітян-практиків до інструментів, які пропонує нейропедагогіка (в Україні це стосується як загальних підходів та практик – наприклад, широке використання вправ з освітньої кінезіології і нейрогімнастики в НУШ, акцент на нейробіології в соціально-емоційному та етичному навчанні (9), нейропедагогічний підхід у побудові навчальних стратегій (7; 10)), та використання його для саморозвитку. З іншого боку – у наукових колах не припиняється дискусія щодо доцільності та особливостей застосування результатів нейробіологічних досліджень в освітній сфері взагалі (див.: (4)), яка в останні роки набула нових спрямувань. Спробуємо розібратись в аргументах дослідників і практиків та зрозуміти, наскільки адекватним є використання (і в якому форматі воно є найбільш доцільним) інструментів нейропедагогіки в українській освіті на даному етапі.

У згаданій вище дискусії особливу увагу привертають обговорення, що розгорнулись у спецвипусках «Мозок у школі / Brain Goes to School» та «Когнітивність і освіта: Як створити стійкий міст / Cognition and Education: How to Create a Sustainable Bridge», опублікованих у 2023 році на платформі MDPI міжнародними науковими журналами “Brain Sciences” (<https://www.mdpi.com/journal/brainsci>) та “Sustainability” (<https://www.mdpi.com/journal/sustainability>).

Щодо синтезу нейронауки з освітою виділяють кілька основних груп аргументів і контраргументів. Значна їх частина групується стосовно твердження про надто велику відмінність між даними дискурсами, стверджуючи (чи спростовуючи), що об’єднання бази знань нейронауки з освітою –

це «занадто віддалений міст». Метафора побудови далекого і складного моста (до речі, запропонована ще в 1997 році відомим нейроскептиком Д. Брюером / J. Bruer) відображає наступні розриви, які можуть виникати між цими галузями:

Розрив цілей і дискурсів: нейрокогнітивні дослідники часом не в змозі адекватно вирішувати конкретні питання, поставлені педагогами-практиками, а невеликі докази, отримані в результаті досить тривалих експериментів, не завжди здатні розглянути складність явищ реального світу (див.: (1)). Як стверджує Дж. Бауерс, на практиці “когнітивні здібності дітей легше охарактеризувати на основі поведінкових показників, ніж на основі показників мозку” (2). При цьому він зауважує на штучність нейронаукових експериментів, які, на його думку, “не можна легко застосувати до реальних освітніх контекстів”, адже “нейронаукові знання далекі від взаємодії в класі”, а “деякі аспекти нейронауки не мають відношення до навчання в класі взагалі” (цит. за: (3)).

Як відповідь – дослідники пропонують максимально наблизити нейророзвідки до освітньої практики і класу. Наприклад, використовувати нову парадигму гіперсканування (hyperscanning) мозку кількох учасників, залучених до інтерактивної діяльності (учитель-учень чи учитель-учні). Цей метод дозволяє спостерігати і аналізувати одночасну активність мозку осіб, що знаходяться у контакті, вивчати міжособистісні процеси, спільну увагу, емоційну синхронізацію та інші аспекти соціальної взаємодії, зокрема, розуміти, як мозок вчителя обробляє інформацію, спрямовану на учнів, і формує теорію пізнання, враховуючи їхні думки та знання (3).

Розрив комунікації і розуміння проявляється у відсутності в освітані і нейробіологів конкретної і сталої можливості ділитися своїми методами та висновками: “експертів у галузі нейронауки та психології часто звинувачують у тому, що вони не можуть повідомити про свої висновки чи пояснити, що можна або не можна зробити з результатів їхніх досліджень” (1), а дослідникам і практикам у сфері освіти часто складно зрозуміти інформацію через вузькоспеціалізовану мову, яка використовується в нейронаукових статтях, інформація ж із третіх рук може змінювати початкове значення і спотворюватись (див.: (Там само)).

Рішенням цієї проблеми науковці вважають зміну вектору руху: ставитись до освіти і нейробіології не як до двох далеких берегів, яким потрібен міст, а сприймати їх як спільне поле, яке експерти у відповідних галузях мають культивувати разом, шукаючи способи чути один одного. Нова метафора переміщує перспективу від «того, чого не вистачає» (міст) до існуючого поля, яке вимагає конкретних дій і відкриває нові перспективи (детальніше про це див.: (1)).

Розвив компетентності – через відсутність необхідних знань, актуальної доступної інформації чи смислових переключень серед НЕнейробіологів (педагогів, батьків) часто поширюються “нейроміфи”, що базуються

на спрощених або неправильних тлумаченнях реальних наукових досліджень (наприклад, міфи про 10 % використання мозку, ліво- і правопівкульних людей тощо) і більше шкодять якості освіти, ніж допомагають, вводячи в оману та призводячи до неправильного використання ресурсів (див. ґрунтовне дослідження (6)).

Подолання цього та попередніх розривів вбачається у якомога ширшій просвіті – створенні спеціальних навчальних програм з нейропедагогіки, максимально практичних і доступних курсів, тренінгів у першу чергу для освітян та майбутніх педагогів. Навчання нейропедагогії постає надактуальною задачею, адже серед інструментів, які вона може дати – краще усвідомлення періоду раннього дитинства (8), глибше розуміння процесів викладання-навчання та ідентифікація навчального середовища, орієнтованого на сприяння і підтримку нейропластичності; врахування індивідуальних особливостей мозку та психологічних потреб учнів; адаптація до стресу і підтримка психологічного благополуччя; зміцнення когнітивних функцій – використання спеціальних вправ, технік активізації мозку, регулярні перерви для відновлення уваги тощо; розвиток резильєнтності та адаптивних навичок. Це лише короткий перелік, який, звичайно, можна продовжити і розширити у окремому дослідженні.

### **Список використаних джерел**

1. Basso, D.; Cottini, M. Cognitive Neuroscience and Education: Not a Gap to Be Bridged but a Common Field to Be Cultivated. *Sustainability* 2023, 15, 1628. <https://doi.org/10.3390/su15021628>
2. Bowers J. S. (2016). The practical and principled problems with educational neuroscience. *Psychological review*, 123(5), 600–612. <https://doi.org/10.1037/rev0000025>
3. Gola, G., Angioletti, L., Cassioli, F., & Balconi, M. (2022). The Teaching Brain: Beyond the Science of Teaching and Educational Neuroscience. *Frontiers in psychology*, 13, 823832. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.823832>
4. Leisman G. Neuroscience in Education: A Bridge Too Far or One That Has Yet to Be Built: Introduction to the “Brain Goes to School”. *Brain Sciences*. 2023; 13(1):40. <https://doi.org/10.3390/brainsci13010040>
5. O’Dell J. Neuroeducation: Brain compatible learning strategies. Doctoral dissertation, University of Kansas. Lawrence, 1981
6. Simoes E, Foz A, Petinati F, Marques A, Sato J, Lepski G, Arévalo A. Neuroscience Knowledge and Endorsement of Neuromyths among Educators: What Is the Scenario in Brazil? *Brain Sciences*. 2022; 12(6):734. <https://doi.org/10.3390/brainsci12060734>
7. Бондар Т. О. Навчання без стресу, або Як не плакати над домашнім завданням / Тетяна Бондар. – Х. : ВГ «Основа», 2022. – 176 с.
8. Медіна Дж. Правила розвитку мозку дитини / Джон Медіна ; пер. з англ. Тетяни Рабчак. – К. : Наш Формат, 2016. – 320 с.
9. СЕЕН-путівник. Соціально-емоційне та етичне навчання: освітня програма для навчання серця й розуму / голов. ред. О.Елькін. – Харків : Дім реклами, 2021. – 144 с. – Спеціально для EdCamp Ukraine.
10. Терно С. Нейропедагогіка: чим вона може допомогти вчителю історії? // *Історія і суспільствознавство в школах України: теорія та методика навчання*. – 2011. – №1. – С.13-16

**Данильченко Юлія Андріївна**

*аспірантка, викладач кафедри музичного мистецтва та хореографії ДЗ «Луганського національного університету імені Тараса Шевченка, Навчально-наукового інституту культури і мистецтв; «Мистецької Школа №2 с. Опитне»*

**КОНЦЕПЦІЯ «ГІБРИДНОСТІ» У ФЛЕЙТОВОМУ  
МИСТЕЦТВІ (НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ ЕНН ЛА БЕРГЕ)**

Закордонний науковець Ю. Кім (Y. Kim) виводить нове поняття «гібридність» у товщу потоку музичної теорії та практики флейтового мистецтва. Як зазначає науковець, музичне явище «гібридність» проявляється у багатьох відношеннях, а саме: «злиття розрізнених елементів, таких як старі та нові стилі, електронні та акустичні медіа, західна та не західна музика, аудіо- та візуальні компоненти, класична та популярна музика, а також використання цитат» (2, с. 1). Поєднання зазначених елементів простежується у сучасному флейтовому репертуарі. «Композитори об'єднали ці елементи, щоб створити твори, які сприяли гібридному музичному словнику та стилю композиції» (2, с. 12). За визначенням Ю. Кім, гібридний підхід демонструється у наступних творах XX ст., а саме: «*Sinfonia*» Лучано Беріо (Luciano Berio); «*Concerto Grosso No.1*» Альфреда Шнітке; у Концерті для флейти «*Pied Piper Fantasy*» Джона Корільяно (John Corigliano); «*Drumming*», «*Music for Mallet Instruments, Voices and Organ*» Стіва Райха (Steve Reich) та ін. (2, с. 23).

Концепцію «гібридності» в площині сучасних флейтових творів та флейтового мистецтва в цілому Ю. Кім висвітлює через особливості композиторсько-виконавських стилей композиторів-флейтистів другої половини XX – початку XXI ст.ст. та подвійної ролі творця-виконавця (2, с. 4). У сучасному флейтовому мистецтві зазначена концепція проявляється в творчості багатьох провідних композиторів-флейтистів, а саме: Р. Діка, І. Матуза, П.-І. Арто, Я. Кларка, Г. Ітцеса, Е. ла Берге, В. Оферманс, М. Ціглера, Й. Званенбург, З. Гьонгьосі та ін. У творах відомих композиторів-флейтистів зазначеного періоду феномен «гібридності» проявляється також через впровадження у свої композиції різних стилів нетрадиційної концертної музики, такої як джаз, хіп-хоп, блюз та застосування «розширених технік» гри на флейті.

Завдяки органічній ролі композитора-виконавця сучасний флейтовий світ розширив свої межі. Необхідно відзначити, що феномен «гібридності», а саме: «Поєднання виконавчої та композиторської творчості» був невід'ємним явищем інструментального мистецтва XVIII століття (1, с. 148).

Енн ла Берге (Anne La Berge, 1955) – композитор, флейтист, викладач, резидент Амстердама з 1989 року. Е. ла Берге викладає імпровізацію у

Королівській консерваторії Гааги (Royal Conservatory of The Hague), є технічним директором *Superheroes* в закладі *Facetten* середніх шкіл Амстердама (Facetten Foundation for Amsterdam High Schools) (2, с. 11), проводить семінари з «розширеної техніки» та імпровізації для вчителів флейти в Нідерландах, майстер-класи з композиції у Міжнародній школі Амстердама (International School of Amsterdam). Е. ла Берге має низку нагород, а саме: гранти Амстердамських фондів мистецтв (*Amsterdam Funds for the Arts*), фондів *SNS Real* (*SNS Real Funds*), фондів подіумного мистецтва (*Funds for Podium Arts*), фондів культури *Prins Bernhard* (*Prins Bernhard Culture Funds*), фондів *Norma* (*Norma Funds*) (2, с. 11).

Концепція гібридності у творчості Е. ла Берге виводиться через поєднання двох ролей – творця та виконавця власних творів. Е. ла Берге робить відкриття у галузі нетрадиційної гри на інструменті, імпровізацією розкриває потенціал інструменту та створює оригінальні композиції. В основі композиторської творчості або стилю Е. ла Берге лежить імпровізація. «Музичні рішення у реальному часі» – головна композиторсько-виконавська установка Е. ла Берге (2, с. 18). Е. ла Берге має широкий виконавський багаж, починаючи від творів Середньовіччя до Сучасності у всіх стилях, володіє вільною імпровізацією, що у свою чергу вплинуло на музичний світогляд та підштовхнуло флейтистку до композиторської діяльності (2, с. 9).

У 1999 році спільно зі Стівом Хізером/Хетером (Steve Heather) та Кор Фулером (Cor Fuhler) заснувала *Kraakgeluiden*<sup>1</sup> (2, с. 10). *Kraakgeluiden* – це серія імпровізаційних концертів, в яких досліджуються «комбінації акустичних інструментів, електронних інструментів та комп'ютерів з використанням інтерактивних систем виконання в реальному часі» (3, с. 199). Організуючи концерти *Kraakgeluiden* Е. ла Берге переслідувала мету – створити музичний простір для виконавців, щоб досліджувати нові музичні сфери та створювати складні гібриди з усіма типами музики. *Kraakgeluiden* – вирішення чотирьох важливих музичних позицій Е. ла Берге: грати, імпровізувати, використовувати електроніку та виступати зі своїми колегами (2, с. 3132). Жива електроніка – потужний двигун *Kraakgeluiden*.

У виконавській практиці Е. ла Берге розширює можливості інструменту, використовуючи ударні звуки на флейті (флют-бокс – прототип вокального бітбоксу), що в свою чергу могло бути засноване на ритмічній мові музичних стилів поп, рок та джазу. Звучання інструменту виконавиця посилює за допомогою мікрофона та застосовує електроніку для посилення ударних ефектів (2, с. 33). Ритмічна перевага над мелодією спостерігається у наступних творах композитора-виконавця, а саме: «*revamper*» для флейти соло, «*rollin'*» для флейти соло, «*Rough Diamond*» для квар-  
1 Один з варіантів перекладу слова *Kraakgeluiden* з голландської мови означає «звуки тріска» (анг. «crack sounds»), або раптові, різкі звуки.



тету флейт тощо (2, с. 32). Збагачуючи діапазон можливостей флейти Е. ла Берге використовує «розширені техніки» у своїх роботах. Філософія Е. ла Берге щодо застосування та позначення нестандартної техніки полягає в наступному, що краще дати повну свободу виконавцям в інтерпретації «розширеної техніки», дозволяючи їм імпровізувати. Переважно позначення «технік» не цікавлять Е. ла Берге. Композитор воліє давати інструкції, які б розкрили особливості деяких строн сучасної музики (2, с. 41). У творі «*revamper*» (1992), композитор застосує три види «розширених технік», а саме: «singing and playing», «multiphonics», «harmonics».

Концепція гібридності в композиторській діяльності Е. ла Берге проявляється у застосуванні електронної музики у поєднанні з акустичним звучанням флейти, впровадження у музичну канву текстів та поезії, застосування імпровізації, яка тісно пов'язана з жанром джазу (2, с. 30). Е. ла Берге експериментує із цифровою обробкою, досліджує мікротональність, інтерактивні комп'ютерні системи для створення нових звукових можливостей флейти. Флейтистка використовує<sup>2</sup> у виконавській діяльності модель флейти «*Kingma System*» (2, с. 30). Для Е. ла Берге флейта голландського майстра Є. Кінгма є революційним інструментом як для виконавців, так і для композиторів. Проте модель ще до кінця не стала авторитетним інструментом серед широкого кола флейтистів. Спроба створити нову модель ХХІ століття підтримує концепцію гібридності та є актуальним дослідницьким питанням (2).

Флейта та електронника – природне поєднання в сучасній музиці для Е. ла Берге. Вона припускає, що у недалекому майбутньому з'являться ще більше способів використання акустичних звуків у поєднанні з електронними технологіями (2, с. 33). За думкою Е. ла Берге, майбутнім композиторам необхідно буде обробляти звуки флейти, комбінуючи їх з іншими цікавими тембраціями, розміщуючи їх у мультимедійні твори. Такі тенденції забезпечуватимуть майбутнє флейти, як сольного інструменту нової формації.

### Список використаних джерел

1. Качмарчик В. П. Немецкое флейтовое искусство XVIII-XIX вв. : монографія. Донецк : Юго-Восток, 2008. 311 с.
2. Kim Y. Hybridity in flute music of four contemporary composers : Doctoral dissertation. 2012. 133 p. URL: [http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc\\_num=bgsul1351532629](http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc_num=bgsul1351532629) (date of access: 16.04.2023).
3. Metzelaar H. Women and 'Kraakgeluiden': the participation of women improvisers in the Dutch electronic music scene. Organised sound. 2004. Vol. 9, no. 2. P. 199–206. URL: <https://doi.org/10.1017/S1355771804000287> (date of access: 19.05.2023).

---

2 У свій час виконавиця була консультантом моделі Kingma System.

**Шелупахіна Тетяна Володимирівна**

*кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри теле-кіномистецтва ДЗ «Луганського національного університету імені Тараса Шевченка»*

## **ТЕОРЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ ПИТАНЬ ІДЕНТИЧНОСТІ У НЕКЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ХХ СТОЛІТТЯ**

Теоретичний аналіз питань ідентичності є важливою складовою цілого ряду фундаментальних і прикладних дисциплін, що беруть свій початок в гуманітарному знанні Нового часу (філософські роботи Р. Декарта, І. Канта, Л. Фейєрбаха). Некласичний дискурс аналізу питань ідентичності почав формуватися на початку минулого століття. У сучасному гуманітарному знанні неklasичні стратегії аналізу проблеми ідентичності пов'язуються з концепціями «структурного психоаналізу» Ж. Лакана та «гуманістичного психоаналізу» Е. Фромма; з теорією «нарратології» Ж-Ф. Ліотара; з постструктуралістською критикою Р. Барта, Ю. Крістєвої, Ж. Бодрійара; з герменевтичною критикою П. Рикера, Г. Гадамера; з ідеями діалогічної філософії М. Бубера, Ф. Левінаса, Ю. Габермаса. Теоретичний аналіз, що здійснювався цими науковцями передбачав переосмислення певних положень класичної філософії. Але в даному випадку не йшлося про радикальний злам класичної філософської традиції. Некласичний дискурс багато в чому спирався на класичний спадок, при цьому переосмислював теоретичні питання ідентичності з урахуванням нових умов.

Мета нашої статті полягає у вивченні особливостей теоретичного аналізу питань ідентичності у неklasичній філософії ХХ століття.

Пошук нових методологічних підходів до аналізу питань ідентичності у першій половині ХХ століття обумовив виникнення низки оригінальних теорій. Серед них були такі, що переслідували мету вивчення особистісного буття як первинно онтологічного самочинного буття. У працях Е. Гуссерля та М. Гайдеггера було показано, що реальні проблеми людської ідентичності містяться значно глибше вимірів теоретичної свідомості.

На думку Е. Гуссерля між свідомістю та реальністю пролягає справжня безодня смислу, завдяки чому стає можливим конституювання світу, який можна таким чином ідентифікувати. Філософський проект Е. Гуссерля передбачав розкриття сфери універсальних смислів, що уможливають людське мислення і діяльність. Філософ прагнув віднайти на цьому шляху трансцендентальну основу суб'єктивності, але виявилось, що конституювання такої основи можливо лише в досвіді. Для подальшого осмислення питань ідентичності плідними виявились ідеї Е. Гуссерля стосовно „життєвого світу” та „природної настанови” свідомості. Подальша розробка цих ідей дозволила учню Е. Гуссерля А. Шютцу виявити та проаналізувати соціологічний зміст поняття ідентичності у контексті життєвого світу людини.

Теоретичний аналіз питань ідентичності у контексті життєвого світу був продовжений М. Гайдеггером. У своїх останніх роботах, зокрема у статтях „Листи про гуманізм”, „Таємниця башти з дзвоном” вчений розмірковував над проблемою істинної „топології буття”. Поняття „топології буття” за Гайдеггером означає певний простір життя людини. Коли людина існує в цьому просторі, вона дає назву відповідним речам, встановлює межі власного існування: дім, храм, поле. Як будувати дім, як входити до храму, як обробляти поле? У структурі людського простору життя не існує владних змагань, що реалізуються за допомогою глобальної технічної перебудови світу. Якщо і йдеться про владу, то в „топології буття” це влада „землі”, „спадку”, священного простору. Таким чином, простір життя людини є „простором безвладдя”. Світ „безвладдя” принципово відрізняється від технічно організованого простору. Структура „безвладного” світу ґрунтується на досвіді поколінь, мислення пов’язується з поетичною силою рідної мови, з національним корінням, що дає творчу наснагу діалектам і національним ландшафтам. В людському просторі володарює єдність божественного і смертного, тобто така єдність, що не заперечує автономію власних елементів. Божественне і смертне скоріше перебувають „одна-поряд-з-іншою-над” (1).

У другій половині ХХ століття питання ідентичності привертало увагу багатьох визначних мислителів. Нові дослідники, беручи до уваги досвід таких течій, як феноменологія, екзистенціалізм, психоаналіз, герменевтика, структурна лінгвістика намагалися розкрити позитивні моменти, на основі яких відбувається особистісна ідентифікація. Прикладом слугує концепція „гуманістичного психоаналізу” Е. Фромма. У своїх роботах автор намагався подолати ті обмеження, що виникали на шляху пошуку так званого „фізіологічного субстрату” людських почуттів. Як відомо, засновник класичного психоаналізу З. Фрейд вважав, що таким субстратом є почуття „лібідо”. Е. Фромм виходив із дещо іншого бачення людської особистості. Учений відмічав, що людині притаманний потяг щодо подолання обмеженості власного існування. Але зазначений потяг має культурне та соціальне походження; він утворюється особистістю через конструктивну взаємодію зі світом, природою, іншими людьми. Почуття тотожності, тобто почуття ідентичності за Е. Фроммом є важливим показником психічного здоров’я. Це почуття формується на основі здатності до любові і творчості, шляхом відчуття власного Я в якості суб’єкта власної дії, усвідомлення людиною об’єктивної та суб’єктивної реальності (3).

Постмодерністська філософія, на відміну від „філософії свідомості” або „філософії без-свідомого” спрямувала основну увагу на проблему мови. Щоб дещо прояснити таку ситуацію, слід звернутись до робіт М. Фуко (Франція). Дослідник показав, що сучасне мислення у деяких ситуаціях стикається з неможливістю помислити ті чи інші речі. Тому практики «переносу» або трансформації певних значень, кодування та де-коду-

вання смислів слід аналізувати в подвійному значенні: (а) – з точки зору засобу культурного будівництва; (б) – як джерело вторинної символічної ідентифікації людини. Предметом вивчення за таких умов ставали втілені в мові культурні смисли, “тексти культури”.

Згодом постмодерністський аналіз питань ідентичності був доповнений через ідею ідеї „нарративності” або „оповідальної” свідомості.

Обстоюванню концепції нарративу присвячені роботи П. Рикера „Час і нарратив”, „Нарративна ідентичність”. З точки зору дослідника особистісна ідентифікація постає у вигляді оповіді про життя, певної історії. Оповідь надає цільність розрізненому, підкреслював П. Рікер в роботі „Нарративна ідентичність”. За допомогою оповіді в просторі публічності людина намагається замаскувати „що” й ухопити „хто”, тобто визначити власну ідентичність. Але П. Рікер вважає, що таке намагання має наслідком постійну заміну „хто” на „дехто”. У цьому сенсі, зауважує П. Рікер, можна казати про заміну індивідуальної ідентичності на групу.

Нарратив як життєва історія підлягає читанню, а читання виправляє дійсну історію. Ідентичність описує, оповідає, приписує і виявляється в часі. Ідентичність, за П. Рікером, не стільки зберігає цілісність особистості, скільки підтримує її в ході постійного перетлумачення (2).

Французький дослідник Р. Барт звернув увагу на смислову множинність елементів мови, на їх залежність від соціальних факторів. Для позначення цього феномену вчений використав поняття „письмо”. Науковець порівнював „письмо” із існуючою в мові „ідеологічною мережею”. „Письмо” або „ідеологічна мережа” це певний набір ідеологічно навантажених категорій, конструкцій мови, ціннісних суджень тощо. Окрема людина, будучи примушеною мислити в цих категоріях, помічає й оцінює тільки ті аспекти навколишнього, котрі „мережа” визнає як ідеологічно значущі.

Усі „типи письма”, історично створені поколіннями людей можна уявити у вигляді сховища. Із цього „сховища” індивід запозичує мову, а разом з нею всю систему „ідеологій”, певних суджень, ціннісних орієнтацій, взагалі запозичує спосіб бачення світу скрізь ідеологічну „мережу”. Р. Барт був упевнений, що соціалізоване слово як потужний чинник ідентифікації виконує примусову функцію стосовно людини. Цю функцію не можна подолати, писав науковець, але її можна „обійти”, „обіграти”, якщо вивчити механізми утворення смислів у структурі „тексту” (4).

У підсумку слід зазначити наступне. У некласичній філософії ХХ століття теоретичний аналіз питань ідентичності посідає важливе місце. Аналіз питань ідентичності з урахуванням смислової множинності “текстів культури” слугує переводу проблематики ідентичності до „відкритого” простору діалогу-комунікації. Існування особистості у відкритому просторі діалогу-комунікації означає не стільки втрату індивідуальної ідентичності, скільки необхідність постійного „вибудовування” Я у контексті діалогічних відносин „Я – Інші”. „Вибудовування” власного Я у пу-

бличному просторі здійснюється у формі оповіді, тобто нарративу. Послідовники концепції „нарративної ідентичності” або „нарративної свідомості” наголошують на тому, що оповідь сприяє конституюванню цілісності людської біографії і наслідуює жанрову організацію художнього тексту.

### **Список використаних джерел**

- Гайдеггер М. Лист про гуманізм. Час і буття. URL: [https://stud.com.ua/42259/filosofiya/haydegger\\_list\\_gumanizm\\_butya\\_list\\_gumanizm](https://stud.com.ua/42259/filosofiya/haydegger_list_gumanizm_butya_list_gumanizm)
- Поль Рикер. URL: <https://duh-i-litera.com/ric%C5%93ur-paul>
- Фромм Е. Мистецтво любові. URL: <https://knigogo.com.ua/knigi/mystetstvo-lyubovi/>
- Roland Barthes. *Mythologies*. Vintage Classics. 2009. 208p.

## ЗМІСТ

---

### ДОПОВІДІ ПЛЕНАРНОГО ЗАСІДАННЯ КОНФЕРЕНЦІЇ

Загороднюк В. П. До проблеми обґрунтування моральних цінностей .....	3
<b>Кравченко П. А.</b> Протиріччя у вимірах сучасних глобалізаційних процесів .....	7
<b>Мозгова Н. Г., Гончаренко К. С.</b> Постмодерна іронія щодо освітнього людиноцентризму .....	11
<b>Козачинська В. В.</b> Антропологія війни: симулякр смерті .....	14
<b>Шейко С. В.</b> Деїстичні основи людиноцентричної концепції Г.Сковороди (критично-порівняльний аналіз) .....	16
<b>Головіна Н. І.</b> Людина в сучасному естетизованому суспільстві .....	23
<b>Цебрій І. В.</b> Тисячоліття історії у філософській концепції Самюеля Хантінгтона .....	27

### СЕКЦІЯ I

#### АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ПЕРЕТВОРЕНЬ

<b>Ковadlo Г. П.</b> Сучасні трансформаційні процеси та ідентичність .....	30
<b>Лю Ешань.</b> Проблема самотності та усамітнення у соціокультурному просторі світу .....	33

### СЕКЦІЯ II

#### ГЛОБАЛЬНІ І ЛОКАЛЬНІ ВИМІРИ СУЧАСНИХ СОЦІАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ

<b>Могила Т. В.</b> Глобалізм і націоналізм в умовах воєнного конфлікту .....	37
<b>Дарюга Е. В.</b> Віртуальні комунікації як феномен культури інформаційного суспільства .....	40
<b>Чень Чженьдун</b> Соціально-філософський аналіз інтелектуальної власності у відкритому суспільстві .....	43
<b>Радченко М. А.</b> Сучасні тенденції естетизації соціальної реальності .....	47

### СЕКЦІЯ ІІІ

#### СОЦІОКУЛЬТУРНІ ЦІННОСТІ ЛЮДСТВА В УМОВАХ КОНФЛІКТОГЕННОГО СУСПІЛЬСТВА

<b>Блоха Я. Є.</b> Ціннісні орієнтації волонтерів в умовах воєнних конфліктів .....	50
<b>Штепа О. О.</b> До питання про визначення та класифікацію нематеріальних цінностей в українському дискурсі .....	53
<b>Коваль М. І.</b> Проблеми сенсу буття, цінності життя і свободи у філософському есе А. Камю «Міф про Сізіфа» .....	56
<b>Мацюк О. О.</b> Онтологічні засади здорового способу життя в умовах воєнних конфліктів .....	60
<b>Остапенко О. М.</b> Соціальна мобільність в умовах воєнного конфлікту .....	64
<b>Шостя А. В.</b> Безсмертя та його можливість .....	66
<b>Щербак М. І.</b> Місце антропологічного принципу у формуванні правової культури в умовах воєнного конфлікту .....	69

### СЕКЦІЯ ІV

#### ЛЮДИНОЦЕНТРИЗМ СУЧАСНОЇ ОСВІТНЬОЇ ПАРАДИГМИ

<b>Усанова Л. А., Усанов І. В.</b> Сучасні антропологічні виклики: педагогіка і антипедагогіка .....	72
<b>Лебедик Л. В.</b> Людиноцентризм сучасної освітньої парадигми підготовки магістрів освітньо-професійної програми «позашкільна освіта» .....	75
<b>Стрельников В. Ю.</b> Людиноцентризм як парадигмальна засада побудови курсів підвищення кваліфікації учителів .....	78
<b>Хрентак Н. В.</b> Студентоцентризм як особливість сучасної вищої освіти .....	82
<b>Бондар Т. О.</b> Актуальні напрямки нейропедагогіки в контексті сучасної освітньої парадигми .....	83
<b>Данильченко Ю. А.</b> Концепція «гібридності» у флейтовому мистецтві (на прикладі творчості Енн ла Берге) .....	87
<b>Шелупахіна Т. В.</b> Теоретичний аналіз питань ідентичності у неklasичній філософії ХХ століття .....	90

**Наукове видання**

**Людський потенціал  
у контексті сучасних соціокультурних перетворень**  
*(Полтава, 24-25 травня 2024 року)*

Редактор – *Руслана Шрамко, кандидат філологічних наук, доцент*  
Комп'ютерна коректура – *Анастасія Голощанова*  
Верстка та макетування – *Віталій Бровко*

Підписано до друку 30.06.2023 р. Формат 60x84/16  
Папір офсетний. Друк офсетний. Ум.друк. арк. 10,0  
Наклад 100 примірників. Зам. № 384/5

Віддруковано в ПНПУ імені В.Г. Короленка  
36003, м. Полтава, вул. Остроградського, 2.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру  
Серія ДК № 3817 від 01.07.2010 р.