

Postmodern Discourse. URL: <https://books.google.com.ua/books?isbn=080931844X>
(дата звернення: 04.10.2019)

49. Thagard P. *Mind. Introduction to Cognitive Science*. Cambridge (Mass.): MIT, 1996.

50. Vidal M. Carmen Africa. The Death of Politics and Sex in the Eighties Show. *New Literary History. Culture and Everyday Life*. Winter. 1993, Vol. 24. № 1. p. 171-194. URL: <https://www.jstor.org/stable/469277> (дата звернення: 08.11.2018)

51. Welsch V. *Reason: Traditional and Contemporary or Why should we still speak of reason after all?* URL: http://www2.uni-jena.de/welsch/abstracts/W_Welsch_Reason_Traditional_and_Contemporary.html (дата звернення: 25.02.2019)

52. Welsch W. URL: http://www2.uni-jena.de/welsch/abstracts/W_Welsch_Subjektsein_Heute.html (дата звернення: 20.02.2019)

<https://orcid.org/0000-0002-9577-8282>

ПОШУКИ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ЛЮДИНИ НА ШЛЯХУ ПОДОЛАННЯ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ КРИЗИ

Феномени людини та культури вважаються нерозривною єдністю. Невипадково у широкому філософському сенсі вищою метою та смислом культури є саме людина, процес її становлення та самореалізації. Проте на сучасному етапі існування цивілізації саме ця теза викликає певне непорозуміння та навіть здивування, оскільки на противагу виникає цілком доречне зустрічне питання: а яка саме культура має за свою мету людину? Або: що таке культура, якщо її головною метою є людина? Тут є необхідність підкреслити один важливий елемент подальшого розмірковування, а саме: поняття «культура» завжди має розумітися у широкому сенсі, як специфічно

змінене середовище, культивована царина, де лише й може жити та реалізовуватися людина. Або, як академічно вважається у антропологічній традиції, культура є, так би мовити, «другою природою», яка створена людиною і призначена лише для неї.

Однак не можна випускати з уваги також більш традиційне тлумачення поняття «культура» як осередку цінностей та напрацювань людства, бо саме через вкрай суперечливий процес використання, споживання, продукування та, врешті, руйнування цієї системи людина опинилася у стані глибокої кризи, яка наразі стала постійним елементом життя людства. При цьому глибина та інтенсивність занурення людини у кризовий стан є такими, що на буденному рівні проблема навіть не сприймається як актуальна, проте стрімкість змін, що відбуваються із людиною та суспільством, майже не залишають часу для вирішення питання щодо існування людини, її подальших перспектив.

Отже, антропологічна криза вже давно стала нормою для сучасної людини, і ніхто у повсякденному житті навіть не звертає уваги на проблематичність існування людського як специфічного типу буття. Занадто вже багато нагальних питань сучасності заступають базові філософські питання, хоча саме перегляд філософських настанов міг би змінити фокус руху не лише самої людини, але й усієї цивілізації. Філософія намагається осмислити антропологічну кризу від самого виникнення останньої, більше ніж століття, навіть не лише осмислити витоки та характер кризи, але й знайти можливі шляхи виходу з неї. В цьому процесі філософія не є самотньою, бо такі спроби мають місце також у цілком практично спрямованих царинах – в освіті, вихованні, психології, низці соціальних практик тощо.

Проте будь-які спроби не матимуть успіху, якщо не переосмислити, скорегувати саме філософські та світоглядні позиції, оскільки для вирішення антропологічної кризи необхідною є саме побудова нової філософії людини, яка була б здатна слугувати основою для реалізації усіх проектів з перетворення людства та світу. Тому актуальною метою дослідження є аналіз сучасного стану антропологічного та осмислення окремих стратегій та

методологічних інтенцій у подоланні антропологічної кризи, яка лише посилюється з часом, сьогодні це відбувається через зростання рівня техногенності та подальше послаблення і спотворення екзистенційного виміру у житті людини.

Щодо зв'язку кризи із розвитком техногенної цивілізації, то важливим фактором тут є, перш за все, значне підвищення якості життя людини, яке базується на розширенні споживання (товарів, послуг) та на значному подовженні життя (зокрема, завдяки біотехнологіям та змінам у медицині). Провідним елементом цього процесу, вочевидь, виявляється стійкий прогрес у науці та техніці, хоча разом із цим спостерігаються також значні побічні ефекти, що впливають, насамперед, на самовідчуття людини, на сприйняття нею свого внутрішнього світу. Серед таких суперечливих явищ, які сутнісно впливають на життя людини, можна вказати подальшу трансформацію світогляду, біотехнологізацію та управління свідомістю. Можна із упевненістю говорити, що під впливом світу, який швидко змінюється, світогляд сучасної людини втрачає стійкість, підкорюючись умовам комунікації та праці, і це значно полегшує його керованість. Оскільки найбільш затребуваними якостями особистості сьогодні є пластичність, універсальність, гнучкість, людина в усіх її проявах виявляється вельми плідним полем застосування новітніх технологій, бодай які б цілі не висувалися. Перш за все мова йде про біотехнологізацію життя людини, в результаті чого можна спостерігати появу такої собі технолюдини, людини нового типу, в організмі якої додані елементи включено до загального процесу змін, у тому числі – поява та культивування нових можливостей і здібностей. При цьому тут необхідно говорити не лише про тілесну складову, але й про інтелектуальну (наприклад, використання штучного інтелекту та його похідних), що примушує людину до повної залежності від технічного, оскільки, вочевидь, неможливість своєрідного симбіозу із технічним виводить індивіда за межі цивілізаційного процесу, а отже, багато в чому – за межі соціуму.

У такій ситуації особливого значення набуває феномен управління свідомістю через Інтернет технології та засоби масової інформації (за допомогою тієї ж мережі Інтернет). Людина непомітно для себе виявляє потреби, бажання, настрої, думки, оцінки, навіть принципи, які, напевно, вона ніколи б не виявила самотійно. Цей процес, вочевидь, спирається, в тому числі на методи нейрофізіологічного програмування, що дозволяє проникати у сферу підсвідомості та дає можливість повністю моделювати індивіда, який потрібен. За таких умов говорити про норми моралі, про традиційні гуманістичні цінності не має сенсу, бо техногенний фактор просто випускає подібні питання, коли програмує людину на отримання задоволення як граничну мету її життя [4, с. 15].

У світлі вказаних процесів століття рефлексії про людину та людське виявляються майже безглуздими, проте якщо проаналізувати, якими різні мислителі бачили сутність та прояви антропологічної кризи, можна говорити про майже тотальне філософське передбачення тих явищ, які ми спостерігаємо сьогодні. Так, для К. Ясперса криза виявила себе, перш за все, у втраті людиною довіри до духовних авторитетів, в усвідомленні небезпеки втрати гуманності, як і справжнього духовного буття. Для Х. Ортегі-і-Гассета криза вилилася у масовізацію культури та людини, для К. Манхейма – у крах раціональності, кризу системи оцінок, у тому числі у царині освіти, для Р. Гвардіні – у втрату гуманності, у знеособлювання, безпорадність перед союзом влади та техніки, дефіцит переживань, безпосереднього сприйняття. М. Бубер вбачав сутність кризи у розпаді попередніх органічних форм спільного життя у людському суспільстві (сім'я, громада, релігійний союз), в упредметненні соціальних зв'язків та відчуженні людини, Е. Мун'є – у кризі діяльнісних здібностей людини, розклад класичного уявлення про людину, у соціальній та духовній роз'єднаності, у господарюванні маси, пануванні пристрасті до комфорту, задоволеності. Для К. Юнгера криза відбилася у переході від людини-творця, героя, особистості до індивіда, який до того ж проходить процес загального нівелювання. П. Тілліх бачив руйнацію моделі

людини, що склалася у Новий час, Е. Тоффлеру – занепад системи освіти та охорони здоров'я як прояв кризи індустріального суспільства, а для М.О. Бердяєва та Вяч. Іванова антропологічна криза стала, перш за все, кризою гуманізму в цілому. «Таким чином, ми можемо констатувати кризу гуманізму скоріше, аніж власне антропологічну, гуманізм залишається як декларативний імператив, проте перестає бути безумовним для культури та для повсякденної свідомості. Криза проявляється, перш за все, у руйнації культурної парадигми, кризі світогляду... але не самої людини» [8, с. 145–146]. Отже, людина ще існує, проте якою вона є і якими є її місце та мета, такими є принципові положення, які наразі відсутні.

Найбільш плідною, об'єднавчою видається думка про те, що криза вибухнула у той період, коли виникло явище масової людини, яка продукує масове суспільство та формується в межах масового суспільства та масової культури. З цієї причина, так би мовити, «оригінальна» людина стала зникати й перетворилася на поштучне явище, часто дуже відокремлене від усієї іншої маси. Вперше наявність такого стану суспільства і людини була обґрунтована і знайшла місце у роботах згаданого Хосе Ортегі-і-Гассета ще у 1930-х роках ХХ століття. Констатація наявності такого стану відбивала кризу сучасної автору демократії та суспільних інститутів. Зокрема, це втілюється у перенесенні товарних відносин на міжособистісні людські зв'язки. Проте сам Ортега-і-Гассет підкреслював, що саме такий стан суспільства був передбачений ще мислителями ХІХ століття, як от Г. Гегелем, О. Контом, Ф. Ніцше, а ХХ століття просто виявило та зафіксувало цього монстра – масову людину, масове суспільство, масову культуру.

Для розуміння суттєвих змін, що відбувалися із людиною протягом століть та призвели до вказаних наслідків, необхідно позначити загальні особливості тих трансформацій, які мали місце. Перш за все, необхідно зазначити, що людина звільнилася від релігійної істини та зайняла спочатку провідне місце у системі світобудови. Цілком закономірний процес із необхідністю призвів до посилення тенденцій особистісного волюнтаризму,

коли сама людина почала інтерпретувати себе як всемогутню розумну істоту. Відтепер вона могла претендувати на виключне самостійне право у вирішенні ключової низки питань – від суспільних, політичних, епістемологічних до вищих моральних проблем, незважаючи на можливі зовнішні авторитети, вищу істину, вищі закони тощо. І тут важливо підкреслити, що із такою ж необхідністю людина мала прийняти на себе увесь тягар такої ж виключної відповідальності за будь-яке рішення, що приймається, та за будь-яку дію, що реалізується нею. Така відповідальність, безперечно, «мала бути тотальною на будь-якому рівні діяльності чи думки, оскільки лише розуміючи, враховуючи усі можливі наслідки кожного рішення чи дії, можна дійсно говорити про перебудову світу на засадах розуму, на сутнісно антропологічній основі, без будь-якого метафізичного підґрунтя» [5, с. 146].

На жаль, реальність обернулася на повну протилежність зазначених положень: звання розумної (а отже, відповідальної) людини залишилося лише званням, бо насправді людська істота – неосвічена, безвідповідальна, часто виключно волюнтаристська – діяла, виходячи переважно із власних інтересів, часто навіть не враховуючи можливі наслідки, і ніщо більше не стримувало її. Отже, людина отримала змогу діяти, перш за все, відстоюючи свої бажання та прагнення, не орієнтуючись на прогрес у тому сенсі, що його сформулювали свого часу діячі доби Просвітництва. Навіть поняття «прогрес» перетворилося, на жаль, на механізм простої реалізації потреб людини, які дедалі зростали, без необхідності посилення на вищі ідеї, вищі цінності, вищі цілі.

Далі – більше: зростаючі примітивні потреби як провідне гасло задля власної перемоги успішно використовували тоталітарні ідеології. Сам Ортега-і-Гассет, вже як сучасник, був розчарований тим, як у багатьох країнах Європи перемагали фашистські або близькі до неї ідеології, які легко використовували саме примітивні прагнення та бажання людини. Низьке та примітивне часто є дуже швидким паливом у соціальному процесі, особливо для розповсюдження та закріплення ідеологій, отже, для досягнення своїх цілей таке масове суспільство ні перед чим не зупинялося. І дедалі ситуація не стала

кращою, навіть коли тоталітарні режими світового масштабу зійшли зі світової арени. «Жити – це бути вічно засудженим на свободу, вічно вирішувати, чим ти станеш у цьому світі» [10, с. 312], – думка Ортегі-і-Гассета, яка є виправданою та екзистенційною за своїм настроєм, показово підкреслює, наскільки протилежними до неї настановами керується масова людина. Посередність є основною ознакою маси, оскільки навіть обдарованість її могла бути виключно самооманою. «Особливістю нашого часу є те, що посередні душі, не обдурюючи себе щодо власної посередності, безбоязно стверджують своє право на неї та нав'язують її усім і всюди» [10, с. 311]. Зрозуміло, що така людина (часто з власної волі) перетворюється таким чином на товар, що продається та продукується, причому так, як воно може бути потрібно тому, хто, у свою чергу, вирішить продати цей товар якнайдорожче. Згідно із Ортегою-і-Гассетом можна змалювати такий психологічний портрет масової людини, який підкреслює лише дві ключові риси: зростання життєвих запитів, що відбувається у геометричній прогресії, та вкорінена невдячність до усього того, що може полегшити або покращити життя людині [10, с. 319]. Довга пам'ять людства, особливо європейського, яка увібрала в себе нестабільність та непевність усіх попередніх часів, вдячно прийняла упевненість, що усі блага не лише можливі, але й гарантовані. Через таку перверсію культура як осередок цінностей та напрацювань людства, реалізація яких і призвела до подібної ситуації, є завжди не актуальною, не запитаною, оскільки майже нормою стає низький її рівень або навіть його відсутність. Отже, можна зрозуміти, що «масова людина – це людина без культури, бо масова культура формується на суто матеріальних запитах, а отже, не вимагає від людини будь-яких зусиль щодо дійсного зростання культурного рівня. Ортега-і-Гассет небезпідставно стверджував, що якщо така людина буде хазяйнувати й надалі, то саме життя зщулиться, благополуччя обернеться на злидні, безплідність, а людина здичавіє». [5, с. 147].

Тут цікавими виявляються фактори, на які Ортега-і-Гассет вказував, як на вирішальні у перемозі масової людини. Такими він називав здобутки

ліберальної демократії, а також експериментальної науки та масової промисловості. Варто підкреслити, що Ортега-і-Гассет об'єднував останні два феномени техніки. З часом стало очевидним, що вказані фактори кардинально вплинули на майбутнє й такою мірою посилили знеособлювання масової людини, що навіть автор теорії масового суспільства не міг спрогнозувати таке. Можна говорити про те, що «людина дійсно перетворилася на продукт виробництва, навіть не помічаючи цього» [5, с. 147–148]. Культуру, особливо на сучасному етапі, цілком можна визначити як індустрію людини (а за умов масової культури саме вона продукує масову людину), а отже, сьогодні вже абсолютно реальною стає індустрія свідомості, яка, вочевидь, зростає на тлі індустрії знання. Думка не нова, можна, наприклад, навести трактат «Воля до знання» Мішеля Фуко, де знання обертається лише на інструмент влади. Проте є навіть більш точне бачення питання про продукування свідомості у роботі Ганса Магнуса Енценсбергера «Індустрія свідомості». Автор упевнено підкреслює, що феномен масової культури та продукування людини зумовлюють індустрію свідомості. Більше того, процес індустрії свідомості виглядає цілком природним наслідком того шляху, що його обрала західна цивілізація. Енценсбергер наводить такі основні умови існування індустрії свідомості, як от: політична умова – декларація (проте не достотна реалізація) прав людини, зокрема, право на свободу та рівність, що дозволяє створити життєздатну фікцію, у якій нібито сама людина може бути хазяїном власної долі, і це, у свою чергу, перетворюється на непохитну запоруку подальшого продукування свідомості; економічна умова – первинне накопичення капіталу, що у подальшому цивілізаційному русі спричинило розвиток масового виробництва й стало запорукою підвищення рівня життя, а також подальшого продукування свідомості у бажаному ракурсі; технічна умова – винайдення та широке використання різноманітних засобів масової інформації, що, у свою чергу, було результатом зростання у технічній сфері, починаючи вже від електромотора тощо; філософська умова – впровадження просвітництва у найширшому значенні цього концепту, яке зорієнтовано перш за все на дорослу

людину й навіть у випадку негативного значення [15, с. 13]. Таким чином, продукування свідомості як наслідок продукування знання є, на жаль, природним наслідком існування масового суспільства та масової культури, і це, вочевидь, підкреслює, що антропологічна криза лише нарощується, оскільки набуває таких форм, які, виявляється, дедалі важче вловити та осмислити.

Ще один вимір кризи – проблематичність гуманістичної парадигми, як вже було вказано вище. Особливістю гуманізму є його природна метафізичність, що, власне, і викликає певну неможливість розв'язання кризової ситуації. Парадокс полягає в тому, що гуманістичну парадигму та невіддільний від неї антропоцентризм було народжено та розвинуто у ренесансну добу, коли провідними характеристиками людини були воля, естетична та частково етична складові, які формували уяву про людину як про творця, що дозволило говорити про заміщення у світобудові фігури Бога на фігуру людини [4, с. 16]. Лише Новий час виявив гуманізм раціоналістичного типу, коли було сформовано образ самодостатнього, розумного індивіда, який і своє буття обґрунтовує раціоналістично, і буття Бога, а також із мислення виводить духовну складову та стверджує своє ключове місце у світобудові. Розум людини став предметом культу, який було закріплено ідеологією Просвітництва, й досі у масовій свідомості цю ідею закріплено майже на рівні підсвідомості – про людину як про самостійну розумну одиницю. Пізніше таке уявлення про людину було пов'язано з «епохою Модерна» і отримало нове звучання, коли раціоналізм фактично трансформувався у сцієнтизм. Саме це призвело до суттєвої кризи не лише у масштабах цивілізації, але й у долі людини, що відбилося в усвідомленні втрати нею трансцендентальних, метафізичних підвалин та життєвого базису, а також у знеціненні тих гуманістичних орієнтирів, які споконвічно визначалися як наріжні принципи.

Першим, хто підійшов до цього боку антропологічної кризи, був Е. Гуссерль. У своїй останній роботі «Криза європейських наук та трансцендентальна феноменологія», яку не було завершено, Гуссерль підкреслює безсумнівні успіхи наук за останні десятиліття, проте це не зняло

найбільш гострих для автора питань про те, що може сказати наука про розум, у чію форму її було вдягнуто. А також питання про те, що наука може сказати про нерозумність та чи може вона говорити про людину як про суб'єкт свободи. «Виключність, із якою у другій половині ХІХ століття весь світогляд сучасної людини почав визначатися позитивними науками та дозволив себе засліпити досягнутими завдяки їм «prosperity», знаменувала байдуже відсторонення від тих питань, які мають вирішальну важливість для справжнього людства. Науки лише про факти формують людей, які піклуються лише про факти. Ця наука... нічим не може нам допомогти в наших життєвих потребах» [7, с. 20]. Причини такої ситуації Гуссерль вбачає у особливостях розвитку самої західної науки. Вона відкинула усі метафізичні питання й разом із цим – усі граничні питання про сенс та розум. Таким чином, вона позбавила смислового фундаменту саму себе та сучасну людину, яку вона формує. Через математизацію наука замістила реальні об'єкти ідеальними, тобто створила ідеальну об'єктивність, яка при цьому мала підводитися під реальні життєві ситуації, і це породило вільне, апріорне, системно орієнтоване мислення. Отже, життєві ситуації та об'єкти, які переживаються, почали підмінятися ідеальними сутностями, а істинна реальність – формулами. Людина виявила себе виключеною з ідеальної реальності об'єктивної науки, оскільки досконалий метод почали сприймати як істинне буття. Саме тому Гуссерль так відстоював свій феноменологічний підхід, який було спрямовано на опис феноменів людської свідомості, тобто того світу, який дається людині безпосередньо, а також на опис того, як ці феномени можуть формуватися [4, с. 17].

Вочевидь, людина постає дуже проблематичною, гуманізм примарним, хоча мова тут зовсім не про доцільність та успішність феноменологічного підходу. Позначивши зі свого боку ще один вимір антропологічної кризи, Гуссерль дав поштовх для довгої та різноманітної філософської традиції, яка зрештою висунула також ідеї щодо можливого подолання позначеної кризи. Так, одним із перших був австро-американський філософ та соціолог Альфред Шюц. У феноменологічній соціології, що була близькою до поглядів

М. Вебера, Щюц розвинув ідеї свого вчителя і прийшов до думки, що життя людини усвідомлюється через два типи конструктів: конструкти першого порядку, які містять повсякденне життя та життєві ситуації повсякденного типу, та конструкти другого порядку, до яких було віднесено об'єктивні наукові поняття, що їх надбудовують над конструктами першого порядку. Щюц наполягав, що обидва типи конструктів мають нерозривний генетичний зв'язок, і це мало б забезпечити реальне вивчення феномену людського [4, с. 17].

Усі ідеї, що їх було викладено, безсумнівно, підкреслюють відчуження істини людини від її буття. Відокремлене знання про світ не дає людині фундаменту для побудови такого світогляду, який передбачав би їх гармонійне співіснування, що і породжує кризу. Ще одним мислителем, який на свій лад висловлює розуміння антропологічної кризи та її наслідків, був Мартін Бубер. Він вирізняє два типи існування людства – добу облаштованості та добу бездомності. За часів облаштованості людина мешкає у Всесвіті, який відчувається для неї як дім, за часів бездомності людина живе ніби у дикому полі, «де навіть кілка для намету немає де помістити» [2, с. 165]. Бездомність означає, що для людини є недоступним надбання власної буттєвої основи, тобто вона не здатна облаштувати свій «дім» на власний розсуд. Істинним для людини може бути лише знання, яке було осмислено нею, яке було включено до самого її буття людини. За умови, що акт осмислення не відбувся, знання залишилося відірваним від буття, і це суттєво впливає на рівень буття людини загалом. Отже, можна побачити очевидну співзвучність із концептами «масова людина», «масове суспільство», «масова культура»: усвідомлення спрямованості руху прямо залежить від співвідношення знання та буття. Можна говорити, що на сьогодні культура нібито «забула», що знання має бути вкорінене у бутті людини, «забула», що прогресивний розвиток людини (якщо про це взагалі можна говорити з упевненістю) є рухом від одного розуміння до іншого, а отже, від одних змін до інших, тому просте накопичення знання заміщує його реальне здобуття. Задля того, щоб ціннісні орієнтири істини, добра, блага залишалися актуальними та «живими», вони мають

відтворюватися у конкретних ситуаціях, у житті конкретної людини. Істина, яка є загальною, не обов'язково є зрозумілою та прийнятною кожній людині, й у кожній ситуації вона осмислюється залежно від її носія. «Отже, зрозуміти, осмислити знання, істину означає, перш за все, що людина знаходить своє місце, змінює своє буття, керуючись знанням, оскільки якщо немає живої людини, то немає також і істини як такої» [5, с. 149]. Проте сьогодення продовжує розглядати пізнання як автономний та самодостатній процес, незалежний від внутрішніх потреб людини, й отже, істина не може повноцінно впливати на буття людини, вони проходять повз одне одного. Іншим проявом цього процесу, власне, і стали масове суспільство та масова людина, які спрямовані лише на споживання, в тому числі і знання, яке, у свою чергу, перетворюється на засіб для задоволення все зростаючих потреб, без урахування та осмислення його витоків, мети, значення для кожної людини.

Не випадково для характеристики того стану, в якому опиняється людина, Бубер використовує метафору бездомності та самотності. Він зазначає, що самотність є ключовою умовою для просування культури вперед, хоча також Бубер підкреслював, що після остаточного затвердження Ейнштейнської концепції в уявленні про світ людина безнадійно самотня у безнадійно безкінечному всесвіті є надто незахищеною. Неможливо побудувати дім серед безкінечності, людина від початку приречена на принципову бездомність. Образ світу побудувати ще можна, проте обжити його виявляється неможливим. Світ постає завеликим для людини, а отже, сильнішим, навіть якщо він сам твориться людиною: людина перетворюється на додаток техніки, розумно регулювати господарство неможливо, політика постає як сила суто ірраціональна, що відбивається у відвертому знищенні людини через причини та задля цілей, чужих для самої людини [2, с. 193]. Отже, самотня, бездомна, вкрай незахищена перед всесвітом людина перетворюється на проблематичну, перш за все, для самої себе.

Ще одним можливим спадкоємцем традиції, що її розпочав Гуссерль, можна вказати конструктивістську думку – достатньо популярний наразі

варіант методології. Саме конструктивізм претендує на статус одного із шляхів побудови людиною нового знання про себе та світ. Незважаючи на те, що конструктивізм з'явився у середовищі психології, для багатьох вчених та філософів він є певною відповіддю на питання про універсальний метод вивчення, а також (і це навіть важливіше) про формування моделі людини та світу. У загальному сенсі конструктивізм розглядається як особливий метод самопізнання, який структурує та організовує. Безсумнівно, тут виникає гостре питання про об'єктивність результату, який отримується, проте якщо говорити про соціальні практики, зокрема, про педагогіку, етику та психологію, то вивчення людини лише за умови її занурення у ситуацію, у контекст виглядає доцільним, не позбавленим сенсу. На думку Тренора Батта, «як у екзистенціалізмі Сартра, конструктивізм розглядає індивіда як «порожнечу». Немає сутнісної природи людини, немає базових проводів, немає мотивацій. Немає інструкції для розвитку «готової» особистості. Навпаки, ми маємо психологічний процес, описування способів, якими люди керуються та чому. Кожен з нас розвиває систему біполярних конструктів, які затверджуються у спосіб нашої поведінки. Наша поведінка не керується, а обирається, і ми не маємо авторитетів, щоб визначити добре або погане, коли стикаємось із моральними виборами» [17, с. 90].

За такого підходу людина не спирається за необхідністю на певні вихідні ідеальні положення, принципи, на заданий смисл, і це знімає питання про універсальність, яка є такою близькою до традиційного наукового об'єктивізму. Проте разом із цим конструктивізм вочевидь наполягає на відсутності в житті людини метафізичного виміру, вищих орієнтирів надіндивідуального характеру, що зрозуміло, але не вирішує зрештою усіх проблемних моментів. Так, Мак-Вільямс підкреслює, що «конструктивістська альтернатива може лякати людину, оскільки піддає сумніву її базові переконання в тому, що вона сама створює сенс свого життєвого досвіду. Вона залишає її без нелюдського джерела істини, що значить незрозумілість щодо відношення до реальності, моралі та вибору» [18, с. 6]. Це вказує також на те, що ми не можемо за такого

підходу знайти ті загальні підвалини, які дали б можливість виходу знову до об'єктивно-наукового знання, яке претендує на виключно істинний результат при вивченні людини як невід'ємної частини реального світу. Отже, тут можна навіть розгледіти той самий парадокс пізнання, який турбував філософів від часів Протагора до Канта, – про неможливість абсолютної перевірки нашого знання на істинність, що у питанні про людину вбачається особливо важливим та бажаним: «Навіть якщо ми пропонуємо попередньо існуючу основу для знання, незалежне від людського досвіду, ми ніколи не зможемо знайти шлях для перевірки, чи збігається наше знання із цією основою, оскільки ми ніколи не зможемо знайти окрему точку зору, незалежну від нашої, людської точки зору, з якою ми змогли б побачити об'єктивну точку зору, яка говорила б нам, що наше знання співпало зі світом» [18, с. 7]. Мак-Вільямс підкреслює, що в результаті ми отримуємо лише знання про те, що конструємо, і це становить межі нашого знання.

Отже, можна говорити, що конструктивізм являє собою не цілісну наукову методологію, а досить суперечливий спосіб розуміння та організації людиною свого життя, близький певною мірою до екзистенціального переживання, що цілком виправдано, якщо врахувати складний характер життя людини, яка не лише занурена у свій лімітований простір (одночасно і тілом, і свідомістю), але й оточена такими самими індивідами, які конструюють себе. Прибічники конструктивізму стверджували, що «суперечлива природа соціальних явищ (включно із нормами та воліннями) дотримується аргументації, згідно із якою розмірковування спільноти структурує дискурс. Коли раціональний підхід до відповідності нормам використовує поняття фіксованих норм, затвердження цих норм потребує постійного процесу конструювання норм, що тягне за собою суперечливі елементи» [16, с. 396]. Тому, якщо з'являються протиріччя, вже неможливо обходитися без певного домінуючого дискурсу, який традиційно пов'язано із державою та раціонально детермінованою більшістю. В цьому випадку проблематично говорити про ефективність конструктивістського підходу та заміщення норм (що їх було

затверджено зверху), які регулюють поведінку, реальною дією окремої людини. «Уявлення про поведінку було заміщено дією, тобто провідником, який позначається як носій знаку особистої інтенції. Отже, коли поведінку заміщено дією, а мотивацію – вибором, це постає, як назвали б це психологи, як спосіб конструювання правильного/неправильного або спосіб уникнути здійснення актів зла» [17, с. 88]. Видається очевидним, що акцент перенесено на приватну людину в усіх її проявах, коли вона може уникати непотрібного впливу на її тіло та свідомість, трансформувати світогляд згідно зі своєю точкою зору, уникаючи залежності від біотехнологій, що зрештою і може виправдати людину як розумну одиницю, хоча в даному контексті поняття «розум» потребує суттєвого перегляду та уточнення. Бо в цьому вбачається сила конструктивістського підходу, але в цьому ж полягає і слабкість його: сучасний світ давно вже мав спиратися на розумний відповідальний вибір кожної людини, і кожна людина мала б діяти із повним усвідомленням того, що вона робить і для чого, закладаючи смисл та мету, без шкоди для інших. І це питання не лише моральності, це вже перспектива виживання та збереження. Щодо кризи ліберальної ідеології, то для подолання кризи цієї парадигми дійсно необхідно спрямувати зусилля на підтримку соціального порядку та соціального блага не через закон як механізм забезпечення цінностей, а через спирання на освіту, переконання, віру, моральний діалог, розвиток моральних критеріїв [8, с. 146]. Саме тому конструктивізм, хоча і не повністю відповідає на усі запити, безумовно, може бути одним із шляхів, що веде за межі тотальної кризи.

Значно більш претензійні цілі вибудовує такий напрямок, як трансгуманізм. Очевидне розчарування в ідеалі самодостатнього та розумного суб'єкта призвело низку мислителів до розуміння необхідності формування певної надрозумної «постлюдини», яка не просто буде продуктом впровадження науково-технічних, біотехнологічних та інформаційних відкриттів, але перетвориться на вихідний пункт нового еволюціонування людини. На думку його прихильників, трансгуманізм є істинною життєвою

філософією, інтелектуальним та культурним рухом, а також цариною навчання. Його позиціонують як комплексний світогляд, споріднений до секулярного гуманізму та конфуціанства, які мають практичне уживання для життя, без необхідності обґрунтування їх вірою у надприродне або природне трансцендентальне. Трансгуманізм можна «позначити терміном «євпраксофія» («eurpraxophy»)… як тип нерелігійної філософії, яка відкидає віру, поклоніння та надприродне, навпаки, – підкреслює значущість та етичну наповненість життя згідно із розумом, наукою, прогресом та цінностями існування у поточному житті» [19, с. 4]. Згідно із трансгуманізмом «постлюдина» замінює теперішню людину, і ця «постлюдина» може керувати своїми психічними, вольовими та інтелектуальними якостями. Також трансгуманісти відкрито відстоюють необхідність покращення природи людини через технології, щоб подолати межі її біологічного та генетичного спадку.

Більше того, з часом у трансгуманізмі було сформовано напрямок екстропії, яка передбачає поступовий техногенний розвиток людини. Макс Мор, директор Інституту Екстропії, розробив філософію майбутньої людини, навіть визначив принципи екстропії, як-от: безперервний прогрес (зростання здорової ефективності без меж), самотрансформація (етичне, інтелектуальне та фізичне самовдосконалення через усі доступні засоби), практичний оптимізм (постійна активність із позитивними очікуваннями, як групова, так й індивідуальна), інтелектуальні технології (творче та безстрашне подолання «природи» людини із використанням досягнень науки та технологій), відкрите суспільство (максимальна відкритість інноваціям заради постійного покращення та проти статичної утопії), самоспрямованість (цінність незалежного мислення, індивідуальної свободи, особистої відповідальності та самоповаги разом із повагою до інших), раціональне мислення (відстоювання розуму перед сліпою вірою та пошуку перед догмою) [20]. Саме в реалізації цих принципів Мор бачить спільну філософію майбутнього, проте усі вони, вочевидь, відсилають до людини – носія розуму, здатного через навчання та науку змінити себе та світ.

Такий оптимістичний погляд, вочевидь, розцінює трансгуманізм не як шлях до утопії, а як спосіб побудувати нову реальність, яка буде динамічно та продуктивно змінюватися на базі наукового, технічного та розумового факторів. Але він не може не викликати враження про певне повторення історії європейської цивілізації. Справа в тому, що вперта упевненість у розумності еволюції нагадує ідею часів Просвітництва, яка передбачає розумність людини, її здатність до критичного мислення та особисту чесність. Навіть більше: звільнення від трансцендентального, що декларується, здається не цілком переконливим, оскільки висунуті принципи виглядають саме як нові ідеали, отже, вони не зможуть існувати без певної частки недосяжності та метафізики. Досить добре відомо, чим завершилися зусилля побудувати ідеалізоване розумне прогресивне суспільство, і що такі уявлення доби Просвітництва (читай – «доби Модерну») виявилися неспроможними [4, с. 19]. Отже, екстропія створює елітарну модель людини, яка тужить за реалізацією розумного життя, проте важливою залишається позиція самої людини у процесі втілення усіх вказаних вище принципів. Саме активна та відповідальна діяльність могла б дозволити створити умови для забезпечення проекту екстропії, та навіть більше, – ідеї екстропії потребують значної трансформації усієї системи освіти та виховання, а отже, зміни самих підвалин життя суспільства. Та модель людини, що її пропонує М. Мор, є оптимістичною та прогресивною, але її життєздатність може виявитися примарною, і перевірити це можна лише за умов радикальних змін способів навчання та виховання, перегляду усіх їх механізмів.

Підсумовуючи усі ідеї та концепції, що їх було викладено вище, можна стверджувати, що людина дійсно застигла у кризі, яка затягнулася. Свого часу вже Макс Шелер говорив про цю кризу й навіть намагався побудувати нове вчення про людину, яке було б синтетичним та змогло охопити усі проблемні питання, пов'язані із людиною. Незважаючи на усю продуктивність ідей Шелера (якщо враховувати подальший розвиток філософської антропології), проблема людини у філософії завжди стикалася або із односторонністю у її

вирішення, або із виходом на метафізичний рівень, що одразу значною мірою нівелювало отримані результати осмислення тої проблеми, якою стала людина сама для себе. Століття таких роздумів лише посилювало усвідомлення антропологічної кризи, було сформульовано різні її прояви, причини та наслідки, навіть можливі шляхи виходу. Крім того, не хотілося б спостерігати як відповіді на усі питання щодо людини стають лише загальними теоретичними положеннями, які навряд чи можна задіяти у реальній практиці побудови конкретною людиною самої себе. Звичайно тут взагалі не можна говорити про універсальність, оскільки людина є надто індивідуалізованою істотою, навіть за умови тотальної масовизації та значного підкорення її технічному фактору. Проте необхідність напрацювання основних принципів такої практики побудови людиною себе є вкрай актуальною, життєво необхідною наразі. При цьому мова йде не про дещо ідеалізовані уявлення про розумність та прогресивність людини, на яку спиралися, наприклад, трансгуманістичні ідеї, і не про поведінкові матриці, які вивчалися конструктивістською традицією. Як вже зазначалося, необхідно змінювати зміст та форми навчання та виховання, основною метою яких має стати сама людина, яка є продуктом досвіду та є відкритою для нового досвіду. Саме такий погляд на людину та побудову людського досліджував та розвивав останні роки свого життя Мішель Фуко.

Поняття психагогіки та пов'язаний із ним феномен «турботи про себе» Фуко пропонував як специфічні, але ефективні способи гармонійного поєднання буття людини та істини. Без сумніву можна побачити співзвучність поглядів Фуко та згаданих ідей Гуссерля та Бубера про те, що тільки те знання, що його було ввібрано буттям людини, а отже, було справді осмислено нею на глибинному рівні, може бути істинним для людини. Фукольдіанська позиція наполягає на неподільності буття людини (суб'єкта) та її істини як єдиної умови реалізації справжнього життя людини.

Тут необхідно уточнити зміст психагогіки, яка й досі має різні конотації залежно від контексту. Так, у першій половині ХХ ст. поняття «психагогіка»

було пов'язано перш за все із психологією та близькими до неї практиками. Наприклад, у 1924 році Чарльз Бодуен створив Міжнародний інститут психагогіки та психотерапії, а Артур Кронфельд в цей час розглядав психагогіку як спільну свідому роботу психотерапевта та пацієнта над духовним оздоровленням. З часом ідеї психагогіки асимілювалися багатьма методиками психології та психотерапії, а вже в останній чверті ХХ ст. саме поняття майже вийшло з обігу. Проте Фуко увесь останній період своєї творчості присвятив вивченню феномену «турботи про себе», який є найбільш чистою формою психагогіки, перевіреною століттями. Отже, мова йде взагалі не про психологію, а про прикладну філософію людини, метою якої є постійна робота людини над собою і для себе, що передбачає комплексно усі виміри людського – трансцендентальний, екзистенційний, включно із тілесним, духовний тощо. Фуко говорив про те, що духовність тут слід розуміти як сукупність пошуків, практик, досвіду, через які людина як суб'єкт здійснює в собі зміни, необхідні для отримання доступу до істини. Таким чином, духовність припускає практики очищення, аскези, зречення, обернення, зміни способу життя тощо, і саме з них складається ціна, яку має сплатити суб'єкт, щоб отримати доступ до істини [12, с. 27–28]. При цьому тут справа не у пізнанні, а в самому існуванні людини як суб'єкта, отже, Фуко чітко розрізняє педагогіку та психагогіку, оскільки у першому випадку увесь тягар передачі знання лягає виключно на вчителя, наставника, у другому – той, хто потребує наставництва, вимушений самостійно говорити істину про себе, оскільки він сам лише й може її говорити. За цієї ситуації психагогіка тлумачиться Фуко як передача істини, спрямованої на зміну самого способу буття людини [12, с. 441]. Вочевидь психагогіка у формі «турботи про себе» фокусує увагу на самій людині, яка не просто сприймає знання із оточуючого світу, а починає пізнання із питання про себе – суто філософський крок, який дає можливість людині не просто усвідомити своє місце, але й сформулювати нову істину про себе, а також із великою вірогідністю позначити шлях виходу із кризи для всього людства.

Розглядаючи психагогіку як «турботу про себе», можна говорити про актуалізацію елементів навчання та виховання, завдяки яким є можливими не лише передача необхідного знання, але й навчання користуватися ними, що втілюється, перш за все, у вкоріненні їх у особистісному людському бутті. Навчання та виховання підпадають під вплив сучасної індустрії свідомості, проте вони є тими механізмами, в межах яких є неможливою лише однобічна участь. Індивідуальний підхід із необхідністю залишає місце та можливість для коригування процесу, коли людина, що формується, не тільки змушена приймати щось, нав'язане ззовні, але й шукати та обирати те, чого вона сама (свідомо чи ні) прагне. Саме тому Фуко звернувся до тих способів навчання та виховання, які були створені ще за античних часів і використовувалися як найбільш чисті форми побудови людиною самої себе. Французький філософ припускав використання їх як ефективних елементів буття людини у сучасному світі, оскільки зміни світу відбуваються дуже стрімко, і дуже суттєвою, навіть життєво необхідною навичкою є вміння вчасно вловити те, що відбувається, зрозуміти його причини та можливі наслідки, напрацювати актуальний алгоритм подальшої дії, що неможливо без усвідомлення людиною власної істини та розуміння того, потрібно чи не потрібно людині підкорятися, приймати, відкидати чи ігнорувати означені феномени та процеси. Отже, без уміння достотно поєднувати знання (як про світ, так і про себе) із процесом трансформації способу індивідуального буття людина не може напрацювати повноцінні відносини із динамічним світом сучасності.

Більше того, Фуко сам провів певний генеалогічний аналіз тієї ситуації, у якій опинилося сучасне людство, і прийшов до розуміння того, що людина дійсно пройшла процес відчуження від істини, і це вирішальним чином відбилося на теперішній антропологічній ситуації. Людина дійсно втратила здатність жити згідно із істиною тут і тепер, оскільки, на думку Фуко, сучасна епоха «почалася... того дня, коли було вирішено, що пізнання і лише пізнання відкриває доступ до істини, є умовою її доступності суб'єкту» [12, с. 30]. Вочевидь саме відчуження істини від людини викликало антропологічну кризу,

що ми її спостерігаємо тепер. І масове споживання, і масова людина, і технічний фактор як те, що значною мірою формує цю людину (фактично перетворюючи людину на симбіоз людини та техніки), – усе це стало наслідком забуття істинного буття людини як суб'єкта його власної істини [6, с. 239].

Як вже зазначалося, Фуко пов'язує істинне буття людини із феноменом «турботи про себе» (*epimeleia heautou*), яка виявляється у здатності людини будувати відносини із собою та світом на основі особливого погляду на себе та особливих практик, які дозволяють змінювати себе, очищувати себе, обертатися, перетворюватися. Тобто мова не про абстрактні знання, а про зусилля людини по відношенню до самої себе, при цьому ці зусилля і є зрештою життя людини згідно із істиною [6, с. 239]. Так проблема співвідношення людини (суб'єкта) та істини стала одним із наріжних каменів європейського людства. Фуко наполягав: «Не можна підступитися до істини, не змінивши свого способу буття» [12, с. 215], і це було добре відомо грекам. Істина дається суб'єкту лише ціною введення до гри самого його буття [12, с. 28], проте «картезіанський момент» остаточно перевернув значущість принципів «турботи про себе» (*epimeleia heautou*) та «пізнай самого себе» (*gnothi seauton*), залишивши у фокусі уваги лише останній. Мабуть, перші кроки від «турботи про себе» (включно із *gnothi seauton*) до лише «пізнай самого себе» було зроблено через трансформацію психагогіки у християнських практиках, отже, доцільно прослідкувати ці трансформації, що зрештою призвели до кризи, та розглянути можливість застосування «турботи про себе» як механізму подолання антропологічної кризи.

Практика «турботи про себе» існує з часів Сократа, він започаткував її як практику і своїм основним завданням вбачав спонукання до неї. Ідея *epimeleia heautou*, що її було викладено Платоном у творах про його вчителя, від самого початку містила у собі проблему предмета – того, на що спрямовано турботу. Жодних сумнівів, Фуко розмежовує «метафізичну» та «біотичну» версії турботи про себе, що у першому випадку означає турботу про душу (лінія Платона), а в другому – турботу про життя (що у граничному вигляді

відобразилося у практиці кініків) [1, с. 276–277]. Варто підкреслити, що турбота про себе містить «і догляд за тілом, і режим, який допомагає підтримувати здоров'я, і постійні фізичні вправи, і за можливості помірне задоволення потреб. Тут і роздуми, і читання, і складання виписок із книжок або записів бесід, до яких варто повертатися, згадування істин, які добре відомі, але потребують більш глибокого осмислення... Сюди також відносять бесіди із повірниками, із друзями, із вчителем або керівником; додайте до цього листування, де повідомляється про стан духу, просять порад, дають їх тим, хто потребує...» [13, с. 59–60]. Вочевидь, турбота про себе не є якоюсь беззмістовною філософською заявкою на виховання та самовдосконалення людини, навпаки, – принцип турботи про себе став загальною умовою будь-якої розумної поведінки, усякої форми діяльності, якщо припустити, що вони причетні до принципу моральної розумності [12, с. 21–22]. Саме в цьому вбачається конструктивний потенціал для сучасної людини, яка знаходиться у стані антропологічної кризи, оскільки тут позначається своєрідне повернення до вихідних форм роблення себе, будування себе із максимальним урахуванням негативного досвіду, який мав місце за минулі століття. Але у чому ж полягає цей негативний досвід? Справа в тому, що необхідно завжди пам'ятати, що турбота про себе виходить із відносин суб'єкта із істиною, з особливостей цієї надскладної кореляції у різних культурних умовах [6, с. 240]. Аналіз цих відносин у зв'язку із турботою про себе потребує більш детального розгляду.

Антична *epimeleia heautou* (яка стала основою для майбутньої християнської), як вже було сказано, відбивається у двох лініях філософської практики – одна орієнтує людину на метафізичну реальність, інша є механізмом випробовування життя, напрацювання певної модальності життя, тобто формуються, так би мовити, «онтологія себе» та «турбота про спосіб життя». Обидва варіанти *epimeleia heautou* необов'язково виключають одне одного, вони навіть можуть складним чином корелювати між собою, породжуючи різні моделі способів життя [1, с. 277]. Важливим елементом античної турботи про себе було говоріння правди про себе – *parresia*, яка була покликана піддавати

випробовуванню способ життя людини, перевіряти його на істинність, напевно, спрямовуючи людину до необхідних змін. Саме з цієї причини парресія звертається до душі, *psukhe*, це мужня свобода, завдяки якій у акті висловлювання людина знаходить себе [14, с. 81].

Крім того, важливим елементом пошуку істини, навчання є наставництво, наявність зв'язку «вчитель-учень», коли перший багато в чому є своєрідним дзеркалом для другого, навчає його, перш за все, самої практики турботи про себе та подальшому затвердженню автономії життя учня, що є одночасно і головною метою навчання та виховання, і причиною обов'язкової майбутньої руйнації зв'язку «вчитель-учень». Проте необхідно підкреслити, що античні практики, які реалізовували принцип турботи про себе (кініки, епікурейці, стоїки), вважали це за найважливішу умову вдалого виховання – здатність учня у подальшому самому будувати повноцінну *epimeleia heautou*, яку ніхто насправді не міг контролювати та оцінювати, оскільки вона завжди виходила із сумління людини, його внутрішнього розуміння істини.

Із приходом християнства, яке у своїй ранній формі багато в чому повторювало процедури *epimeleia heautou*, відбулися поступові зміни у змісті турботи про себе та поступове відчуження істини людини від неї самої. Згідно із ранньохристиянськими практиками, низка кроків передувє вступу християнина до общини (катехуменат, хрещення), але не менш важливими були також і дії з подолання можливих прогріхів наверненого (сповідь, екзомологеза, висвячення). Наявність общини сама по собі вносила корективи до того способу життя, який постулювався за античних часів згідно із турботою про себе. Безумовно, існували аскети, які жили ізольовано від усіх, яких зазвичай називають анахоретами, та у їх випадку праведність як неодмінна умова досягнення істини реалізувалася ними автономно, без можливого контролю [6, с. 241]. Тобто у даному випадку спрацьовував той самий елемент сумлінного відношення до себе та своїх дій, а, отже, мірою істини залишалася сама людина.

Проте вже у ранньохристиянську епоху вибудовується новий варіант відносин «вчитель-учень», коли життя жодного християнина неможливе без

управління (керівництва), і це стає особливо помітним на прикладі чернечого життя, наприклад, ценобія. Зрештою будь-яка християнська община приймає принципи нового проводу, що дозволяло регламентувати та контролювати життя християн, які входили до общини. Так, згідно із правилами гуртожитку Касіяна, для облаштування общини необхідно дотримуватися трьох правил: необмежений послух, постійний самоконтроль та всеосяжне визнання [9]. Парадокс полягає в тому, що ці правила, здається, багато в чому збігаються із античною турботою про себе, але маємо також суттєву різницю: прийняття істини реалізується християнином в акті віри, і з цього моменту людина просто не може бути дійсним суб'єктом істини, вона лише її виразник, носій, але не виробник, як це виявлялося у акті парресії. Чернецтво як найбільш короткий шлях до праведного життя, безумовно, є показником у змінах відносин суб'єкта та істини, і ці трансформації також відбуваються не одразу. Правила Касіяна демонструють, що чернецька організація практично виступає проти аскетизму без правил, і щоб виправдати, висловити істину, людина має відмовитися від себе. Тому поступово із чернецького життя зникає, наприклад, принцип *discretio*, здорового глузду, який був актуальним з часів античності та навіть у чернецькому уставі св. Бенедикта перших століть християнства, згідно із яким в усьому, особливо в оцінках людських дій, мав використовуватися індивідуальний підхід, розумність, доцільність. Це говорить про те, що зникає вільний доступ до відносин людини із самою собою, та навіть сумління перетворюється на публічну справу [6, с. 241–242].

Ще одним прикладом тут може бути екзомологеза (*exomologesum facere*) – особливий режим життя для того, хто згрішив, який перетворює людину на покутника, і це, вочевидь, відбувається публічно. Тертуліан додає до екзомологези практику *publicatio sui* – техніку розвитку так званого «перегляду свідомості», яка була введена Сенекою (в межах практики *epimeleia heautou*), і це було особистою справою людини, її звітом перед самою собою [11]. Християнська модель турботи про себе перетворила цю практику на публічну, на звіт перед іншими, що було маніфестацією істиннісного акту, закріпленого у

хрещенні. При цьому повернення людини до себе, оновленої у турботі про себе, коли досвід завершується відкритістю усякому новому досвіду, не відбувається. Як влучно підкреслює Фуко, «в основі християнського аскетизму лежить уявлення про те, що саме відмова від себе є неминучою умовою доступу до іншого життя, до світла, до істини та спасіння. Не зречешся, не врятуєшся» [12, с. 276]. Таке відчуження людини від себе призвело з часом до вилучення необхідності для неї співвідносити знання, істину із самою собою. Пізнання почало продукувати істину, яка була чужою людині, а вона сама перетворилася лише на споживача того, що часто навіть не є її особистою потребою і не є інструментом, який істинно змінює спосіб буття людини.

Висновки

Підсумовуючи викладені роздуми, хочеться підкреслити значущість особистісних зусиль на сучасному етапі життя людства. Шлях цивілізації наразі привів нас до розуміння відчуженості людини від самої себе, її істини від її життя. Сучасний стан культури навіть не дозволяє нам повною мірою говорити про неї, бо культура як поле продукування нового заради людини сповнена протиріч та принципово невирішених питань. Тобто ми не можемо говорити про повноцінну сферу цінностей, бо її універсальної не існує. Це є природним наслідком нашого руху за тією траєкторією, що її було обрано свого часу світом. І тут немає сенсу виносити оціночні судження, бо мова йде взагалі про ситуацію поза межами етичних або інших оцінок. Аналіз концепцій ще раз показав, що пошук універсальної ціннісної системи та побудованого на ній розуміння людини позбавлений перспектив, оскільки у будь-якому разі за домінування певної з них доведеться підпорядковувати окремого індивіда загальним, нібито універсальним орієнтирам у пізнанні, у цілях, у сенсі життя, у напрямку руху тощо. Це, безсумнівно, викликатиме жорстку протидію, можливо, не завжди виправдану, проте зазвичай руйнівну як для людини, так і для культури в цілому.

Саме через неможливість побудови жодної універсальної системи уявлень про те, що є людина та якими є її істина та мета, єдиним шляхом подолання антропологічної та культурної кризи може бути впровадження в культуру, а перш за все – у навчання та виховання, суто прикладної, практичної філософії людини, метою якої було б прищеплення їй постійної роботи над собою і для себе. Саме цьому необхідно навчати задля збереження самого феномену людини. Розуміння себе, розуміння своїх можливостей та бажань, власні зусилля для трансформації себе, набуття необхідного досвіду заради відкритості для нового досвіду і повна відповідальність за свої рішення та дії – саме це є метою повернення істини до людини, їх нового поєднання, а як наслідок, – до істинної практики життя людини.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Асоян Ю. А. «Мужество истины» и «забота о себе» у Фуко (возражение Лоренцо Бернини). *Критика и семиотика*. Новосибирск, 2017. № 2. С. 270–286.
2. Бубер М. Проблема человека. *Бубер М. Два образа веры*. Москва: Республика, 1995. С. 157–232.
3. Брусиловский Д. А. Специфика социальной обусловленности адаптации человека в условиях развития новых технологий. *Вестник Кыргызско-Российского Славянского университета*. Бишкек, 2018. Т. 18. № 1. С. 123–127.
4. Городыская О. Н. Антропологический кризис: в поисках стратегии преодоления. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Сер.: Теорія культури і філософія науки*. Харьков, 2019. Вип. № 60. С.13–21.
5. Городиська О. М. Масова людина та проблема психагогіки в умовах поглиблювання антропологічної кризи. *Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого»*. Сер.: Філософія, філософія права, політологія, соціологія. Харьков, 2018. Вип. 3 (38). С. 144–154.

6. Городыская О. Н. Психагогика и «забота о себе» как практики жизни в современном мире. *Theory and Practice: Problems and Prospects. Scientific articles*. Kaunas, 2020. P. 236–243. <http://dspace.lsu.lt/handle/123456789/78>

7. Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию*. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2004. 400 с.

8. Дольская О. А., Голозубов А. В., Городыская О. Н. *Человек в современном мире: на пути к новой парадигме образования*. Харьков: НТУ «ХПИ», 2016. 216 с.

9. Иоанн Кассиан Римлянин. *Писания*. Москва: АСТ, Минск: Харвест. 2000. 799 с. URL: <http://yakov.works/acts/05/marsel/kass008.html>

10. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. *Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры*. Москва: Искусство, 1991. С. 309–350.

11. Русаков С. С. Христианская модель субъективации в работах М.Фуко. *Философия и культура*. 2019. № 10. С. 58–65. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=31175

12. Фуко М. *Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*. Санкт-петербург: Наука, 2007. 677 с.

13. Фуко М. *История сексуальности – III: Забота о себе*. Киев, Москва: Дух и литера; Грунт; Рефл-бук, 1998. 288 с.

14. Фуко М. *Мужество истины Управление собой и другими II: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году*. Санкт-Петербург: Наука, 2014. 358 с.

15. Энценсбергер Г. М. *Индустрия сознания: элементы теории медиа*. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2016. 96 с.

16. Brosig M. No Space for Constructivism? A Critical Appraisal of European Compliance Research. *Perspectives on European Politics and Society*. 2012. № 13:4. P. 390–407. URL: DOI: 10.1080/15705854.2012.731931.

17. Butt T. Pragmatism, constructivism, and ethics. *Journal of Constructivist Psychology*. 2000. № 13:2. P. 85–101. URL: DOI: 10.1080/107205300265892.

18. McWilliams S. A. Cultivating Constructivism: Inspiring Intuition and Promoting Process and Pragmatism. *Journal of Constructivist Psychology*. 2016. № 29:1. P. 1–29. URL: DOI: 10.1080/10720537.2014.980871.

19. More M. The Philosophy of Transhumanism. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. 2013. P. 3–17. URL: http://media.johnwiley.com.au/product_data/excerpt/10/11183343/1118334310-109.pdf

20. More M. Principles of Extropy. 2003. URL: <https://web.archive.org/web/20131015142449/http://extropy.org/principles.htm>

<https://orcid.org/0000000176652185>

КУЛЬТУРНІ СТЕРЕОТИПИ ТА ЇХ ЗНАЧЕННЯ У ПРОЦЕСІ ЗБЕРЕЖЕННЯ ТА ТРАНСЛЯЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Наш розділ ми присвятили питанню аналізу збереження, розвитку та функціонування феномену ідентичності. Механізмом, який зберігає та транслює ідентичність, дозволяє «упізнати» «своїх» та «чужих» за результатами наших численних досліджень є у першу чергу феномен культурних стереотипів. Увагу до вивчення взаємодії та зв'язку між ідентичністю та культурними стереотипами попередньо нами вже було проведено у низці власних наукових праць [14], [15], [16], [17], [18], [19]; також окремо проводився аналіз взаємовпливу світогляду та ідентичності, впливу зміни парадигм соціальних стратегій та їх величини впливу на ідентичність і культурні стереотипи [20]; ми аналізували феномен ідентичності на тлі футурологічних досліджень та екологічних концепцій [21],[22],[23],[24]; до