ОЛЕКСАНДР ТКАЧЕНКО

ТРАДИЦІЯ

І АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИКЛИКИ НОВІТНІХ ТЕХНОЛОГІЙ



Олександр Ткаченко

ТРАДИЦІЯ І АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИКЛИКИ НОВІТНІХ ТЕХНОЛОГІЙ

Монографія

Дрогобич
2024

УДК 141.319.8:001
Т48

Рекомендовано вченою радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка
(протокол № 9 від 26 вересня 2024 року)

Науковий консультант:
Возняк Володимир Степанович, доктор філософських наук, професор кафедри філософії, соціології та політології ДДПУ імені Івана Франка.

Наукові рецензенти:
Скотна Надія Володимирівна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціології та політології ДДПУ імені Івана Франка.
Ліпін Микола Вікторович, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії, соціології та політології Київського державного торговельно-економічного університету.

Ткаченко О.А.
Традиція і антропологічні виклики новітніх технологій : монографія. Дрогобич : ТЗОВ «ТРЕК ЛТД», 2024. 396 с.
ISBN 978-617-7990-94-8.

У монографії досліджуються сутність та особливості новітніх технологій (НБІКС). Акцентовано увагу на реально наявних та ймовірних антропологічних викликах впровадження кожної із них. Показано, що ситуація, в якій перебуває людство, визначає відповідальність людини за власне майбутнє, демонструє надзвичайно крихку рівновагу, яка відмежовує людину від подальших процесів її технологічних трансформацій. Підкреслено місце і роль традиції в суспільстві високих технологій. Наголошено на практичному та теоретичному значенні філософії за умов антропологічних викликів новітніх технологій. Акцентовано увагу на релігійній традиції як реальній альтернативі технологічним варіантам подолання меж людського. Саме повноцінний діалог між сучасною наукою, філософією та традицією може зупинити процес дегуманізації сучасного суспільства.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів – усіх, хто цікавиться філософськими проблемами сьогодення.

© Ткаченко О. А., 2024
© Редакційно-видавничий відділ
ДДПУ імені Івана Франка, 2024

Дітей ознаки передучорашнього способу життя
не зворушують.
А втім вони стукають в серця їх батьків –
і що швидше розкручується спіраль технічного прогресу,
то невідступнішим стає цей стукіт

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА.....6

РОЗДІЛ 1. ЛЮДИНА В ПРОСТОРІ НОВІТНІХ ТЕХНОЛОГІЙ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ..12

1.1. Методологічний потенціал постнекласичної наукової раціональності..... 16

1.2. Методологія системності. та складності в умовах ризиків і невизначеності новітніх технологій..... 29

1.3. Потенціал діалектики в осмисленні сучасних реалій людського буття та технологій..... 32

1.4. Взаємодія новітніх технологій і людини в контексті діалектики суб'єкта та об'єкта..... 38

1.5. Людина та технології у світлі сучасної філософської антропології..... 55

1.5.1. Філософсько-антропологічне осмислення людини: сучасний контекст..... 57

1.5.2. Антропологічні виміри техніки та технологій..... 65

1.6. Методологічні основи дослідження традиції..... 75

РОЗДІЛ 2. СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВОСТІ КОНВЕРГЕНТНИХ ТЕХНОЛОГІЙ..... 82

2.1. Нанотехнології як великонадійна ідея людства..... 91

2.2. Сутність та трансформаційний потенціал біотехнологій..... 95

2.3. Особливості інформаційно-комунікативних технологій..... 102

2.4. Антропологічні виміри когнітивних технологій..... 119

2.5. Філософські аспекти штучного інтелекту..... 136
2.6. Роботизація як одна із проривних сучасних технологій: соціально-філософський вимір..... 160
2.7. Соціокультурні контексти конвергентних технологій..... 178

РОЗДІЛ 3. СУСПІЛЬСТВО ВИСОКИХ ТЕХНОЛОГІЙ: АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИКЛИКИ..... 187
3.1. Вразливість як ознака людської онтології за умов антропологічних викликів новітніх технологій..... 191
3.2.Трансгуманізм як антропологічний виклик..... 200
3.3. «Блукаюча» ідентичність в просторах технологічного суспільства..... 226
3.4. Як новітні технології змінюють наше спілкування.... 247
3.5. Цифровізація та інформатизація як виклик освітньо-педагогічній реальності..... 270

РОЗДІЛ 4. ПОТЕНЦІАЛ ТРАДИЦІЇ В РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ ТЕХНОЛОГІЧНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ..... 283
4.1. Сучасність і традиція: історико-філософський аспект..... 285
4.2. Метафізичні та антропологічні виміри традиції..... 292
4.3. Душевно-духовний потенціал традиційної сім'ї в умовах деструктивності цифрових технологій..... 313
4.4. Входження в традицію як мета освіти..... 325
4.5. Людина та технології у вимірах релігійної традиції.. 331

ПІСЛЯМОВА..... 345
ЛІТЕРАТУРА..... 351

ПЕРЕДМОВА

Ми не випадково епіграфом цього незначного доробку обрали думку про те, що дітей ознаки передучорашнього способу життя не зворушують. А втім, вони стукають в серця їх батьків – і що швидше розкручується спіраль технічного прогресу, то невідступнішим стає цей стукіт.

Такий вибір пов'язаний із особистим внутрішнім станом автора, зокрема, – ностальгією. Як би не хотілось, на зміну нам приходить покоління – діти, внуки непростої прагматичної технологічної епохи. Під впливом НБІКС-технологій відбуваються зміни основних параметрів людської ментальності, здійснюються перетворення, які спонукають людину знову і знову покидати «облаштований», легко впізнаваний простір і, йдучи на ризик, поринати в позбавлену перспектив реальність, яку важко зрозуміти за допомогою традиційних понять та чуттєвого сприйняття.

Хоча, погодимось із С. Лемом: які поради та настанови може дати молоді досвідчена старість, якщо весь комплекс життя наступного покоління нічим не нагадує спосіб життя батьків? [1] Але не полишає відчуття важливості збереження зв'язку із минулим. Не тому, що ми учепилися і тримаємось за старе як за важкий і незграбний хвіст, придавлений до землі багатолітніми нашаруваннями. Ні, не тому. А тому, що той, хто намагався перервати ланцюжок поколінь обов'язково породжував хаос. І даремно, за словами І. Ільїна, душа людини

[1] Lem S. Summa technologiae. / Translated by Joanna Zylinska. London : University of Minnesota Press Minneapolis. 2013. URL: http://surl.li/oocvsk

шукає спасіння у пануванні над зовнішнім світом: технічно та технологічно вдосконалюючись, вона приносить собі тільки нову безпорадність; готує повстання внутрішнього хаосу; її успіхи виковують форму для нової, несподіваної поразки.

А ще тому, що це є смислом нашого перебування на землі: мислити, і шукати, і вслуховуватися у далекі зниклі звуки, адже за ними лежить наша істинна батьківщина. Хотілося б також не осудженням, скигленням і моралізаторством спрямувати погляд дітей до зірок, «бо людина, неначе зовсім забувши про божественне, вже підступає до миті, коли, немов хробак, почне задовольнятися порохом і водою»[2].

Ми не схильні звинувачувати трансгуманістів, мобільні телефони, гаджети, комп'ютери, віртуальні простори, в яких губиться сучасна людина та інші технологічні досягнення, що кидають виклик ідентичності, свободі, живим почуттям тощо. Це про нас, дорослих, «говорить казка»: про нашу безвідповідальність, дратівливість, байдужість, не спроможність надати можливість своїм та чужим дітям, наступним поколінням не втратити живий зв'язок зі смислом буття, точніше, – дати можливість цьому смислу дійти до них через наше життя. Адже у традиції є одна важлива особливість – передавати себе від душі до душі, образно кажучи, «із рук в руки».

Пророчими є слова В.А. Малахова про те, що час не обирають. Але це не значить, що неодмінно потрібно бути у нього на побігеньках. Як учив ще апостол Павло: «не стосуйтесь до віку цього» (Рим. 12: 2). Однією з основних характеристик гуманітарної думки є її здатність до протидії, насамперед – до

[2] Гегель. Г.В.Ф. Феноменологія духу / пер. з нім. П. Таращук. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи». 2004. С. 21–22.

спротиву «віку цьому». Можна припустити, що саме ця здатність і робить її по справжньому сучасною, наголошує відомий український філософ.

Техніка та технології ставлять людині філософські, так само як і «технічні» запитання, вони наповнені екзистенціальною проблематикою не меншою мірою, ніж будь-які інші наші життєві ситуації та клопоти. Ми постійно відчуваємо, що цей прихований смисл всюди стосується нас самих. Уважний читач обов'язково помітить «антропологічну забарвленість» майже кожної сторінки монографії.

Отже, запитання про те, що є людина, де межа людського та нелюдського, як зберегти особистість – це на сьогодні найважливіші запитання, які пов'язані з тим, що ми називаємо «антропологічними викликами», інші «антропологічною кризою», або «антропологічною катастрофою». Образно кажучи, технології викликають людину в різноманітних її сутностях: тілесних, душевних, духовних, а ширше сам проєкт «Людина» на «поєдинок». І вона, в силу своєї відкритості, не може не прийняти ці виклики. Як і в будь-якому протистоянні, по-різному: втрачаючи частково чи повністю себе, або навпаки: стверджуючи особистісні сутності. Постають запитання, відповіді на які потрібно отримати до тотального впровадження новітніх технологій у всі сфери життєдіяльності людини. Важливо, щоб людина не впала в безодню під тягарем глобальної сучасності та, перебуваючи в її просторі, утримувала себе у вертикалі Богоподібності.

Попри наявні реальні екзистенційні загрози, людство все ж таки має таку можливість. Якщо технологічним процесам властиві постійна невизначеність, плинність, відносність, то

духовні основи традиції зберігають колосальний духовно-культурний потенціал і гармонізують усі сфери соціальності (особисту, сімейну, освітню, політичну, економічну, культурну та ін.), які перебувають сьогодні під цивілізаційним впливом.

Саме перебування у традиції не дає змоги новітнім технологіям поглинути нас повністю – «позбавити нас самих себе, призвести до розладу й спустошення нашого єства» (М. Ґайдеггер). Зокрема, традиція зберігає в культурі шлях релігійного Преображення, на відміну від сучасних технологічних перетворень.

Отже, запропоновані матеріали мають конкретно визначену мету і відповідно її структурованість – спробувати зрозуміти особливості розвитку НБІКС-технологій, вдивитись у ситуацію людини в суспільстві високих технологій та акцентувати увагу на тому, що саме повноцінний діалог між сучасною наукою, філософією та традицією може зупинити процес дегуманізації сучасного суспільства. Час не обирають… Але залишається можливість спробувати на «фізику» накласти «метафізику», тобто смисли.

Монографія є складовою частиною комплексної науково-дослідницької роботи кафедри філософії, соціології та політології імені професора Валерія Скотного за темою «Багатоманітність філософських дискурсів сучасності», що входить до тематичного плану науково-дослідницької роботи Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

А тепер про найголовніше – відчуття, що завжди залишається після завершення будь-якої справи. Про Зустріч –

подію, котру неможливо окреслити часовими межами, але яка залишається значимою та плідною надовго.

Вдячний за терпіння у процесі нашого спілкування Валентині Бодак, яка є джерелом особистої підтримки та реальної співпраці. Також науковому консультанту Володимирові Возняку за його професійні поради. Він завжди знаходив час перечитувати мої чернетки, виправляючи їх та акцентуючи увагу на важливих аспектах досліджуваних проблем. Ми неодноразово разом обговорювали як формальні, так і змістові питання монографії. Зразком ставлення до наукової діяльності – не просто як професії або словесної еквілібристики, а як покликання, стала для мене Віра Лімонченко. Слова подяки Надії Скотній, яка вже більше тридцяти років супроводжує мене в професійних пошуках. Запізнілої подяки, на жаль, я часто в житті відкладав добрі слова на потім, заслуговують Валерій Скотний та Віра Мовчан. Їх вже немає з нами, але мої людські та наукові орієнтири пов'язані саме з ними. Зокрема, з Вірою Серафимівною ми розпочинали досліджувати духовні виміри традиції.

Автор готовий прийняти щирі поради, зауваження, адже усвідомлює, що в своєму дослідженні, яке має міждисциплінарний характер, «завітав» до багатьох галузей наукового знання, які безпосередньо пов'язані з важливими аспектами монографії.

РОЗДІЛ 1

ЛЮДИНА В ПРОСТОРІ НОВІТНІХ ТЕХНОЛОГІЙ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Технологічне оновлення, яке переживає сучасний світ і ми в ньому, є настільки глибоким і невідворотним, що вчені говорять не просто про історичні зміни, а про зміни антропологічні. Саме тому питання про методологічні проблеми дослідження антропологічних викликів новітніх технологій є не просто значимим, а життєво необхідним, що вкотре актуалізує потенціал філософії як світоглядної та методологічної основи.

Розділ починається з прояснення методологічного потенціалу постнекласичної наукової раціональності, який, на наш погляд, може допомогти у розв'язанні головного завдання запропонованої монографії. Але може скластися враження, що автор, який претендуючи в своєму дослідженні на пріоритети традиційного соціально-філософського знання та релігійного світосприйняття і який належить до нього, надає перевагу потенціалу наукової постнекласичної раціональності. Спробуємо пояснити наш вибір стосовно структури та змісту розділу.

Особливістю світоглядної ситуації, яка склалася на межі XX–XXI є невизначеність світу, в якому живе людина і людство загалом. Домінують ідеї створення цілісного технологічного простору на основі конвергенції НБІКС-технологій.

Час класичної науки з її опозицією «об'єкт – суб'єкт» пройшов. Попередні теоретичні підходи перестали спрацьовувати. Виникла потреба створити картину світу засобами некласичної філософії, – таку картину, яка враховувала б нелінійність, невизначеність, комплексність. Аналізуючи різноманітні соціально-філософські проблеми, вчені все частіше починають застосовувати не тільки системну або кібернетичну, але вже синергетичну методологію, а також мережевий підхід. Очевидним на сьогодні є

використання комплексних, міждисциплінарних досліджень людини, суспільства, техніки, природи. Поширеною стає ідея технонауки, яка «відкриває багатонадійні перспективи подальшого розвитку людства і розв'язання актуальних питань сучасного життя, яке набуває часом парадоксального характеру»[3].

Хоча потрібно з обережністю ставитися до перебільшення евристичних можливостей міждисциплінарного підходу і протиставлення його, зокрема, діалектичному методу. На наш погляд, дискусійним є твердження, що «… синергетика є новим проривом у розумінні співвідношення загального та специфічного у розвитку усіх явищ світу, в тому числі і в освітній галузі [4] . Ми підтримуємо філософів, зокрема, В. Возняка [5] , які з тривогою ставляться до «новомодних загальнонаукових методологій», особливо в дослідженнях освіти як складної системи. При цьому прагнемо уникати будь-якої категоричності, усвідомлюючи, що основні принципи та категоріальний апарат діалектики як логіки і теорії пізнання був і залишається методологічною основою системних досліджень, розуміння закономірностей існування будь-яких форм буття: людського, соціального, технічного й інших.

У цьому випадку системний, синергетичний, кібернетичний та інші методологічні підходи належать до

---

[3] Petrushenko V, Chursinova O. Philosophical and Anthropological Dimension of Technoscience. ilosofija. Sociologija. 2019. 30 (3). С. 199.

[4] Лутай В.С. Розробка сучасної філософії освіти на засадах синергетики. *Вища освіта України*. 2009. № 1. С. 33

[5] Див. Возняк В. С., Войтків Л. В. Інновації в освіті: діалектика якісних змін. *Людинознавчі студії. Серія «Філософія»* : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / ред. кол. Ю. Шабанова (головний редактор) та ін. Вип. 41. Дрогобич : Видавничий дім «Гельветика», 2020. С. 39–54.

різновиду загальнонаукових методів. Комплексний підхід, який постає як загальнофілософська методологія покликаний інтегрувати їх у спільній дослідницькій діяльності. Це уможливлює філософську рефлексію сучасних змін світоглядної, культурної парадигми існування людини в техногенному суспільстві.

У запропонованому розділі також акцентуємо увагу на філософсько-антропологічному підході, сутність якого полягає у виділенні сфери власне людського у будь-якій проблемі. Стосовно нашого дослідження цей зміст зводиться до пошуку відповідей на запитання: про сутність людини, її призначення та шляхи його реалізації в умовах експлозивної експансії новітніх технологій; як людина вписується у ці структури світу; про сутність антропологічних характеристик техніки та технологій.

Продуктивним є аналіз взаємодії новітніх технологій і людини з точки зору діалектики суб'єкта і об'єкта. Тенденції техногенної цивілізації XXI ст. почали загрожувати ситуацією, коли особистість перетворюється на елемент, гвинтик техніки. Виявляється, що ми так сильно прив'язані до об'єктів техніки, що навіть стали їх бранцями. Разом з М. Гайдеґґером ми запитуємо: чи насправді «сили, що у вигляді технічних засобів і пристосувань всюди і постійно абсорбують людину, а відповідно, зв'язують і притлумлюють її, вже давно непідвладні її волі й здатності людини що-небудь вирішувати, оскільки створені вони не нею?»[6].

[6] Гайдеґґер М. Буття в околі речей. *Возняк Т. Тексти та переклади*. Харків : Фоліо, 1998. URL: https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid2.htm

У науковій літературі поширений міждисциплінарний методологічний принцип, який умовно можна позначити як «виклик – відповідь» (А. Тойнбі). Це дає змогу розглянути проблему дослідження як виклик, якщо вона має екзистенціальний характер і для її розв'язання людині необхідно суттєво змінити ситуацію, тобто зробити вибір. Зазначимо, що поняття виклику не містить аксіологічного виміру. Воно використовується у ціннісно нейтральному сенсі, на відміну від поняття «загроза». Необхідно звернути увагу на те, що новітні технології трансформують діапазон, можливості та мотивації вибору. Йдеться, зокрема, про втрату цінності відповідальності.

Значну увагу ми зосередили на проблемі складних систем. Але за межами системного підходу залишається особливий рівень буття людини – життєвий досвід (Lebenswelt), який неможливо помістити в систему координат раціональних наукових методів. Саме феноменологія необхідна філософській парадигмі в епоху новітніх технологій, оскільки одне із завдань філософії – прояснення смислів і значень. Зокрема, приховується від нас, за словами М. Гайдеґґера, і сенс світу техніки. «Однак ми постійно відчуваємо, що цей прихований сенс всюди стосується нас самих. Тоді ми є у обширі того, що дійсно від нас криється, але при цьому показується нам як те, що криється»[7].

Отже, для нашого дослідження вкрай необхідною стала рефлексія, яка допомагає феноменологічним (внутрішнім)

[7] Гайдеґґер М. Буття в околі речей. *Возняк Т. Тексти та переклади*. Харків : Фоліо, 1998. URL: https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid2.htm

способом осягати найголовніше у людському бутті, аналізувати всі грані цього багатовимірного, суперечливого і одночасно цілісного буття немовби зсередини.

Хотілося б звернути увагу на духовний досвід автора монографії: не випадковим є заключний параграф, присвячений потенціалу релігійної філософії у розумінні сучасної ситуації. Адже одне із головних завдань, яке пов'язане з розвитком новітніх технологій, – навертати його на спасенний шлях християнства, збереження у цивілізаційному поступі благодатного начала.

1.1. МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ НАУКОВОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Розуміння антропологічних викликів новітніх технологій неможливе без філософського аналізу основних характеристик феномену наукової раціональності в сучасних умовах, актуалізації особливостей та потенціалу постнекласичної раціональності.

Конвергенція нано-, біо-, інфо-, когно-, соціотехнологій (НБІКС) і пов'язані з цим процесом соціально-антропологічні трансформації спонукають до аналізу наукової раціональності та її потенціалу в аналізі антропологічних викликів новітніх технологій, нового змісту міждисциплінарних досліджень у контексті сучасних реалій. Хоча, здавалось би, що вже в кінці XX ст. ця тема достатньо досліджена українськими та закордонними науковцями. У розв'язанні проблем наукової раціональності в цей період вагомими постають доробки таких філософів як Е. Агацці, П. Гайденко, П. Гуревич, І. Добронравова,

Л. Дротянко, П. Копнін, В. Кізіма, Т. Кун, Г. Ленк, М. Мамардашвілі, В. Мельник, І .Лакатош, В. Лекторський, Г. Патнем, В. Петрушенко, М. Попович, В. Розін, Е. Семенюк, Дж. Серль, В. Скотний, В. Стьопін, К. Поппер, В. Порус, І. Пригожин, С. Тулмін, П. Фейєрабенд, Ю. Габермас, Д. Холтон, М. Ціммерман, В. Шинкарук та ін.

Але сьогодні ми є свідками досі небачених пізнавальних та предметно-перетворювальних можливостей сучасної людини, які стали реальністю внаслідок досягнень власне науково-технічної раціональності. З іншого боку, «у процесі вдосконалення наукового раціоналізму людина розгубила свої найсуттєвіші й найважливіші екзистенційні та ментальні визначеності[8]. Тому знову актуальними постають проблеми, пов'язані з новими типами раціональності; потенціалом узагальненої наукової раціональності, яка розширює наші знання про постнекласичну раціональність; автономними інтелектуальними системами, які поступово заміщають наукову діяльність людини; коеволюцією антропологічної та штучної соціальності, антропологічною й етичною імплікаціями феномену біотехнологічного конструювання; соціально-гуманітарною і біоетичною експертизами техніки й технологій та ін. Поширеною є ідея технонауки, яка «відкриває багатонадійні перспективи подальшого розвитку людства і розв'язання актуальних питань сучасного життя, яке набуває часом парадоксального характеру»[9]. І навіть обґрунтовується положення про необхідність переходу від технонауки до нового

[8] Мельник В. Цивілізаційні запити і наукова раціональність. *Наука і цінності людського буття : монографія.* / за ред. В.П. Мельника. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2013. С. 22.
[9] Petrushenko V, Chursinova O. Philosophical and Anthropological Dimension of Technoscience. ilosofija. *Sociologija.* 2019. 30 (3). С. 199.

розвитку науки, який визначається як меганауковий (Д. Бондаренко), а також необхідність пошуків метапарадигми соціотехногенної цивілізації, на роль якої, наприклад, може претендувати постнекласична кібернетика другого і третього рівня (В. Лепський, В. Аршинов). У прагненні зрозуміти людину, соціальні системи, світ загалом як такі, що перебувають у постійному становленні, деякі вчені пропонують вироблення «трансцендентальної складної оптики» (В. Аршинов), яка потребує певної метапозиції з особливим концептуальним і методологічним інструментарієм.

Проблемам наукової раціональності присвячені дослідження І. Добронравової, в яких здійснюється спроба вироблення філософських засад нової нелінійної картини світу та перегляду методологічних норм дослідження при переході до вивчення процесів самоорганізації. На думку української філософині, аналіз таких складних феноменів, як життя, свідомість, мова тільки філософськими засобами без залучення даних відповідних досліджень природничих і гуманітарних наук, є методологічно невиправданими[10].

Особливості постнекласичного мислення та науки перебувають у центрі уваги І. Карівця. «Постнекласичне мислення – це складнісне мислення, що охоплює цілісність (складність) буття, яке не розкладається на елементи чи навіть множини»[11]. Ця та інші особливості постнекласичної раціональності мають дослідницький потенціал, оскільки долають такі дихтомії, як

[10] Добронравова І.С., Білоус Т.М., Комар О.В. Новітня філософія науки : підручник. Київ : Логос, 2009. URL: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Dobr-bil-kom.htm

[11] Карівець І. Від редукованого до складнісного: особливості постнекласичного мислення та науки. *Наука і цінності людського буття* : монографія. / за ред. В.П. Мельника. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2013. С. 77.

«суб'єкт – об'єкт», «духовне –матеріальне», «Я-світ», «Я-суспільство», «життя – смерть». «Постнекласична наука чи не вперше виявляє реальні шляхи поєднання духовності й науки, що було неможливо у класичній науці. Подолання будь-якого (дихотомічного) протистояння зцілює людину, тобто у буквальному значенні, веде її до цілісності, оскільки зцілена людина – це ціла людина, котра розуміє себе на всіх рівнях: фізичному; душевному; духовному»[12].

Здійснюючи філософський аналіз техніко-наукового активізму у просторі постнекласичної раціональності, В. Мельник наголошує, що "в межах класичної наукової раціональності епохи модерну, в лоні якої виник технократичний тип людини, неможливо знайти відповіді на доленосні виклики сучасності та розробити раціонально виважену й ефективну стратегію подолання наслідків атропоекологічної кризи та переходу до ноосферного, гармонічного вектора розвитку людства»[13]. Ми підтримуємо один із головних висновків українського філософа про те, що інструментально-прагматичному розуму треба протиставити розум у людиновимірному плані – розум екзистенціальний, тобто дух та мудрість. «Метафізичний, духовно-трансцендентний, відкритий характер екзистенційності людини визначає її супротив надмірній логізації, формалізації та, відповідно, технологізації»[14]. Новітні технології, що

[12] Карівець І. Від редукованого до складнісного: особливості постнекласичного мислення та науки. *Наука і цінності людського буття* : монографія. / за ред. В.П. Мельника. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2013. С. 77.

[13] Мельник В. Техніко-науковий активізм у просторі постнекласичної раціональності. *Вісник Львівського університету: Серія філософсько-політологічні студії.* 2021. Випуск 37. С. 13.

[14] Мельник В. Техніко-науковий активізм у просторі постнекласичної раціональності. *Вісник Львівського університету: Серія філософсько-політологічні студії*. 2021. Випуск 37. С. 16.

виникають як наслідок розгортання техніко-наукового активізму, за жодних обставин не мають порушити буттєву константу (В. Мельник).

Насамперед необхідно зазначити, що ми дотримуємося переконання більшості українських та зарубіжних вчених, згідно з яким раціональне не тотожне науковому. Не викликає сумніву наявність ірраціональних моментів у науці, як і будь-якій іншій області людської діяльності. Тому «…під час рефлексії історичних і соціальних перетворень трапляються ситуації, коли складно відокремити раціональний фактор від нераціонального, ірраціонального, усвідомити, який з них більше впливає на тенденції історичної динаміки соціумів»[15].

З-поміж багатьох підходів у розумінні раціональності, можна виокремити два головні: прагматично-функціональний та ціннісно-гуманістичний. Згідно з першим, робиться наголос на науці і застосуванні регламентованих форм і засобів впорядкування і систематизації матеріалу навіть там, де емпірія змістовно не готова до такого роду операцій. Цей підхід вирізняє детальна розробка критеріїв раціональності, конвенціоналізм щодо її визначення. Особливість другого підходу – зіставлення «раціонального» з «ірраціональним», яке виражається в обмеженні або запереченні тих форм розуму, на яких зосереджувала увагу розсудкова форма позитивістські орієнтованої науки.

Усвідомлення багатоманітності форм існування наукової раціональності в сучасній філософії науки ґрунтується на поняттях ідеалів та типів раціональності. Загальне визнання

[15] Додонова В.І. Роль та значення феномену релігійної раціоналізації у формуванні соціальної раціональності. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2011. № 4. С. 80.

серед істориків і методологів науки отримала розроблена В. Стьопіним модель розвитку науки. «Починаючи із XVII століття, – зазначає філософ, – доречно виділити три основних типи раціональності: класичну (XVII – початок XX ст.), некласичну (перша половина XX століття), постнекласичну (кінець XX і донині)» [16] . Поява кожного нового типу раціональності розширює поле досліджуваних об'єктів і не усуває попередніх. Наприклад, в нелінійній (синергетичній) картині світу, розглядуваного як змінний, минущий, динамічний, має знайти пояснення стійкість існування, описуваного лінійними законами.

Особливістю класичної раціональності є припущення того, що умовою істинного знання є вилучення з пояснення та опису всього, що відноситься до суб'єкта і засобів його діяльності. Мовиться про дистанціювання суб'єкта від об'єкта, який ніби зі сторони пізнає світ. Класичний тип раціональності, основою якого перш за все була філософія Нового часу, практично зрівняв поняття раціональності з поняттями раціональності та науковості, обмеживши тим самим можливості сприйняття та виявлення людського розуму й людської індивідуальності в цілому. Отже, нове розуміння техніки та технологій як засобів панування над природою в інтересах людини, розуміння науки та раціональності як таких, що пов'язані з експериментуванням (ця ідея була принципово невластивою античній культурі), нове пояснення взаємовідносин природних і штучних процесів – результат світоглядно-філософської та наукової революції XVII ст. Але, як «засвідчує весь історичний досвід, у рамках класичної наукової раціональності неможливо знайти відповідь

[16] Стьопін В. Наука. *Психологія і суспільство.* 2015. № 2. С. 30.

на виклики, які постали перед людством»[17]. Чому? Тому, що класична наука утвердила «фізичне мислення, яке визнає лише логіку глузду (раціо), тому таке мислення одновимірне і загалом не може зрозуміти багатовимірності та багатопластовості світу. Класична наука встановила пріоритет “абсолютного суб’єкта”, тобто незмінного у просторі й часі носія об’єктивного знання, за допомогою котрого він може пояснювати процеси в будь-якій точці простору» [18] . На жаль, розуміння не є особливістю класичної раціональності.

Становлення некласичної методології зумовлене кризою в науці на зламі XIX-XX ст., “що призвела до <…> надання важливого значення принципу активності суб’єкта пізнання та методичних засобів, які ним використовуються”[19]. У свій час М. Мамардашвілі звертав увагу не то, що проблема некласичної раціональності виникає в зв'язку із завданням введення явищ життя і свідомості в наукову картину світу, яка постійно піддається динамічним змінам.

Протягом чотирьох останніх десятиліть відбувається становлення постнекласичного типу наукової раціональності, яка відображає глибинні зміни, що відбуваються в науці, техніці і технологіях, у всій системі людської життєдіяльності і, зокрема, в мисленні. У процесі сучасної наукової революції «з’явились та успішно реалізуються фізична науково-

---

[17] Мельник В. Техніко-науковий активізм у просторі постклассичної раціональності. *Вісник Львівського університету: Серія філософсько-політологічні студії*. 2021. Випуск 37. С. 10.

[18] Карівець І. Від редукованого до складнісного: особливості постнекласичного мислення та науки. *Наука і цінності людського буття* : монографія. / за ред. В .П. Мельника. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2013. С. 67.

[19] Марчук М. Прагматизм і неопрагматизм у контексті сучасної філософії науки. *Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія.* Київ. 2014. Вип. 726–727. С. 95.

дослідницька програма унітарних калібрувальних теорій (С. Вайнберг, А. Салам та інші) і загальнонаукова дослідницька синергетична програма (Г. Хакен, І. Пригожин, С. Курдюмов та багато інших)» [20] . Предметна сфера останньої, на думку української філософині І. Добронравової, виходить за межі природних процесів в область людиновимірних систем, що самоорганізуються: екологічних, технологічних, соціальних. «Здійснення обох цих програм – прояв єдиного процесу становлення нелінійної науки, стимульованого бурхливим розвитком обчислювальних методів розв'язку нелінійних задач на основі новітньої комп'ютерної техніки»[21].

Згідно із І. Карівцем, методологічна революція у постнекласичній науці пов'язана із новим розумінням людини як людини-суб'єкта. Також, на відміну від попередніх типів наукової раціональності, в постнекласичності суб'єкт та об'єкт пізнання перетворюються на організовану єдину систему. Причому виникають обставини, в яких вже не суб'єкт керує нелінійною ситуацією, а остання певним чином розв'язується. Хоча людська свідомість та дії залишаються тим фактором, який визначає вибір однієї з можливостей подальшого розгортання нелінійних процесів. Враховуючи цю обставину, І. Добронравова звертає увагу на необхідність вироблення методології, що сприяє адекватному розумінню ситуацій вільного вибору, втручання суб'єкта у хід процесів самоорганізації. У контексті постнекласичної раціональності

[20] Добронравова І.С. Сучасна глобальна наукова революція як становлення нелінійної науки та постнекласичного типу наукової раціональності. 2002. URL: http://philsci.univ.kiev.ua/biblio/PhN/4-ch.htm

[21] Добронравова І.С. Сучасна глобальна наукова революція як становлення нелінійної науки та постнекласичного типу наукової раціональності. 2002. URL: http://philsci.univ.kiev.ua/biblio/PhN/4-ch.htm

актуальними постають такі дослідження у межах діяльнісного підходу: співвідношення раціональності і вибору, раціональності і свободи, раціональності та мотивації людської поведінки та ін.

У постнекласичній раціональності все більше місця займають складні системи, що включають людину. Науковці все частіше стикаються з необхідністю дослідження складних динамічних систем, а також об'єктів, які здатні до самоорганізації. У межах нашої тематики до них належать об’єкти сучасних біотехнологій, людино-машинні системи, зосібна системи штучного інтелекту та ін. «Крім того, спеціалісти, які працюють в соціальній та економічній сфері, політиці й гуманітарних науках, усвідомлюють, що основні проблеми людства також відрізняються складністю, глобальністю та нелінійністю... І тому все частіше виникає потреба в філософсько-методологічному осмисленні феномену складності»[22].

Дослідники постнекласичної раціональності наголошують на тому, що в таких складних системах, що самоорганізуються, обов’язково необхідна нелінійна залежність взаємодії між частинами середовища системи. А це потребує нової методології дослідження – нелінійного, системного аналізу процесів самоорганізації. Нелінійне світобачення досить об’єктивне й різноманітніше в порівнянні з лінійним (О. Рідченко).

Отже, актуальною на сьогодні в контексті проблеми «людина – технології» постають нелінійна методологія та її категоріальний апарат («відкритість», «криза», «нестійкість»,

[22] Ратников В. Феномен складності як предмет філософсько-методологічного осмислення (про складність нанотехнології). *Філософські науки : збірник наукових праць*. Суми : СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2009. С. 3.

«нестабільність», «порядок», «самоорганізація», «цілісність систем», «хаос» та інші поняття) посткласичної раціональності. Без сумніву новітні технології, особливо інформаційні є системотвірними феноменами, в яких нелінійна залежність взаємодії між частинами середовища системи обов'язково необхідна для виникнення самоорганізації в системі. Саме завдяки нелінійності маємо змогу передбачити дії внутрішніх механізмів поведінки складних самоорганізаційних систем. «В нелінійній методології системний аналіз процесів самоорганізації вказує нові перспективи в дослідженні проблем сьогодення. Дійсно, як відомо, однією з головних умов розвитку техніки та технології, задоволення потреб багатьох напрямків науки, є системний аналіз до оточуючого нас природного і соціального середовища, який став не тільки складовою, а й суспільною необхідністю»[23].

Розвиток і розповсюдження технологій сьогодні змушує бути більш уважними та відповідальними стосовно ризиків «розлюднення», оскільки ключові явища та інструментарій сучасного життя вийшли за природні межі. В таких умовах актуалізуються міждисциплінарні дослідження, які спрямовані на систематизацію ключових факторів змін меж «людського» в контексті постнекласичної парадигми складності, яка зорієнтована на синергійну конвергенцію природничо-наукового та соціально-гуманітарного знання. Синергетику залучають до свого методологічного арсеналу не тільки природничі, але й гуманітарні та суспільні науки, наприклад,

[23] Рідченко Л. Багатоаспектність нелінійності постнекласичного знання. *Світогляд. Філософія. Релігія.* 2015. Вип. 8. С. 85.

використовуючи понятєвий апарат теорій самоорганізації процесів становлення і розвитку.

До синергетики близькою є трансдисциплінарність із власною методологією, яка також прагне подолати суб'єкт-об'єктну розірваність традиційної раціональності та вийти на більш високий науковий рівень, зокрема й щодо осмислення сутності людини. «Ключовою ідеєю трансдисциплінарності є уявлення про нерозривну єдність людини і світу, які як суб'єкт і об'єкт занурені в спільне для них Третє (М. Планк – Дух, Д. Бом – інформаційний континуум, Б. Каструп – інформація). При цьому точкою перетину, спільною межею між Третім і світом є саме людина, поза якою жодне наукове знання апріорі неможливе. Адже людина ніколи не може бути «викинутою» зі світу, сприйняття і осмислення якого для неї можливе тільки в ній самій»[24].

Для постнекласичної науки характерним є посилення аксіологічного (ціннісного) і екзистенціального аспекту. Для забезпечення об'єктивності знання потрібно враховувати позанаукові ціннісні орієнтацій дослідника. Таке врахування, безумовно, необхідне тому, що «типовими об'єктами для постнекласичної науки є системи, що розвиваються та містять у собі людину або є небайдужими для її виживання»[25]. Ці й інші обставини спонукають до створення теоретичного гуманістичного образу науки, який повинен стати основою для подолання проблем антропологічного характеру в рамках

[24] Теліженко Л., Панкратова В. Трансдисциплінарність як новий тип вироблення наукового знання. Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences. 2021. Vol. 3. С. 33.

[25] Добронравова І.С. Сучасна глобальна наукова революція як становлення нелінійної науки та постнекласичного типу наукової раціональності. 2002. URL: http://philsci.univ.kiev.ua/biblio/PhN/4-ch.htm

сучасної техногенної цивілізації. Розв'язанню цієї проблеми, на думку А. Зуєва, може сприяти концептуальна розробка феноменологічної природи науки, персоналістичних елементів наукової творчості[26].

Переваги постнекласичного типу раціональності виявляються у практичній значущості комунікативної моделі пізнавальної діяльності та відмові від її ціннісної нейтральності[27]. Сьогодні проблема комунікативного феномену в контексті раціонального підходу розглядається в широкому спектрі напрямів й течій, які охоплюють різні форми наукового й ненаукового, явного і неявного знання. (Наприклад, теорія комунікативних процесів М. Вебера, теорія комунікативної дії Ю. Габермаса, ідея трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля). Особливе місце в розробці проблем аналізу комунікативних практик на раціональній основі належить конструктивістському підходу Н. Лумана, який, використовуючи системний метод, намагається об'єднати різні підходи до їх розуміння.

Необхідно звернути увагу на ще одну тенденцію постнекласичного типу раціональності – метод конструювання[28]. Особливо це прослідковується у сфері, яка пов'язана з проєктивним потенціалом біотехнологій, з можливостями модифікації та трансформації біологічних об'єктів.

---

[26] Зуєв А.В. Екзистенціальний потенціал постнекласичної науки (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.03. Київ, 2004.18 с.

[27] Марчук М. Прагматизм і неопрагматизм у контексті сучасної філософії науки. *Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія.* 2014. Вип. 726–727. С. 96.

[28] Існує семантична складність поняття «конструювання», значення якого лише часткового розкрите в сучасних словниках.

Сучасні дослідження у сфері штучного інтелекту привели до відкриття підходів, які ставлять своєчасні запитання про те, як ці технології будуть впливати на генерацію нового наукового знання та його результати і яку роль у цьому процесі буде відігравати людина. Останнє актуалізує перегляд принципів підготовки вчених і вимоги до їх особистісно-професійних якостей.

Отже, раціональність, яка сформувалася в сучасній науці є багатогранною, плюралістичною, включає різні когнітивні та культурні смисли і значення. Сучасна наукова раціональність в межах наукової картини світу є «людиновимірною» і може бути адекватно реалізована тільки як «відкрита» раціональність, яка здатна до «самокритики», до ризику прийняття на себе відповідальної пізнавальної позиції. На сучасному етапі розвитку науки виникає новий тип наукової раціональності, який сприяє не тільки подальшому розвитку природничих наук, але і філософсько-гуманістичної думки.

Запропонований аналіз тенденцій наукової раціональності в сучасних реаліях не вичерпує усього її спектру, оскільки ця проблема у різних її аспектах є предметом активних філософських дискусій, залишаючись однією із ключових світоглядних і методологічних тем. Сьогодні важливим є органічне поєднання вартостей науково-технологічного мислення з філософським збагенням світу, з моральними та релігійними цінностями. Тільки таке поєднання, на нашу думку, може становити новий тип раціональності.

1.2. МЕТОДОЛОГІЯ СИСТЕМНОСТІ ТА СКЛАДНОСТІ В УМОВАХ РИЗИКІВ І НЕВИЗНАЧЕНОСТІ НОВІТНІХ ТЕХНОЛОГІЙ

На сьогодні теорія системності та складності, яка розглядає людину, суспільство і технології в контексті нелінійних, відкритих систем представлена в наукових доробках українських і зарубіжних вчених: В. Аршинова, Р. Бішопа, Л. Бевзенко, Л. Богатої, В. Буданова, В. Вишневського, Н. Геселевої, Д. Гольдштейна, І. Добронравової, І. Доннікової, Е. Естради, М. Ірворта, Б. Кастеллані, Н. Кочубей, І. Карівця, П. Кіншермана, С. Курдюмова, М. Ньюмана, В. Лепського, Л. Пессоа, К. Раткопфа, Річардсона, А. Террі, В. Цикіна, Х. Хакена, С. Хоружего, К. Хукера, І. Чернікової, К. Майнцера, В. Ебелінга, Р. Фастеля та ін.

Серед відомих світових центрів вивчення складних систем – Інститут Санта-Фе (Santa Fe Institute), Інститут складних систем Нової Англії (New England Complex Systems Institute), Європейська спільнота складних систем (Complex systems Society) Центр Берталанфі по вивченню системних наук (Bertalanffy Center for the Study of Systems Science) і його один із колективних членів - Українське синергетичне товариство, дослідники яких намагаються зрозуміти закономірності складних фізичних, біологічних, соціальних, культурних, технологічних систем.

Філософсько-методологічне звернення до ідей системності та складності постнекласичної наукової раціональності викликане наявними проблемами сучасної техногенної цивілізації. По-перше, при дослідженні сутності антропологічних викликів новітніх технологій, постає необхідність аналізу складних, нелінійних систем, які здатні до самоорганізації (біотехнології, віртуальна

реальність, людино-машинні системи, зокрема системи штучного інтелекту та ін.). «Сьогодні в соціальних і виробничих технологіях все більше проектуються не просто технічний пристрій і навіть не система "технічний пристрій – людина", а цілісний комплекс, який виступає як складна система, що розвивається..., в яку будуть впроваджуватись відповідні технології, плюс особливості соціокультурного середовища, яке приймає дану технологію»[29]. По-друге, переглядаючи саму сутність раціональності, постнекласика, на думку Л. Теліженко, «змінила уявлення про ціле і його частини, що світоглядно і методологічно дозволяє принципово інакше осмислити людину як цілісність та теоретично розглянути її у формі постнекласичної моделі...»[30]. По-третє, наявними є тенденції безсуб'єктності розвитку людства. Це актуалізує можливості кібернетики третього порядку, яка володіє якісно новою специфікою для управління соціальними системами і пропонує науково обґрунтований підхід для адекватної відповіді на виклик безсуб'єктності розвитку. Мовиться про рефлексивно-активні середовища, які мають здатність до саморозвитку[31]. І нарешті, аналізуючи тенденції сучасної освіти за умов антропологічних викликів новітніх технологій, не можемо не визнати факт, що освіта є складною системою з усіма притаманними їй характеристиками.

Необхідно зазначити, що основою розв'язання цих проблем і, зокрема, аналізу системи «людина – технології» повинні бути не тільки міждисциплінарні теорії постнекласичної наукової

---

[29] Цикин В.А. Проблема майбутнього цивілізації: світоглядні орієнтири. *Філософські науки* : *збірник наукових праць.* Суми : СумДПУ ім. А.С. Макаренка, 2009. С. 16.

[30] Теліженко Л. Постнекласична модель цілісності людини: тоталогічний вимір. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2008. № 2. С. 186.

[31] Lepskiy V. Evolution of cybernetics: philosophical and methodological analysis. *Kybernetes*,. 2018. Vol. 47. № 2. P. 249–261.

раціональності, для яких, наприклад, залишаються «таємницею» індивідуально-особистісні аспекти буття людини. Вони повинні ґрунтуватися на потенціалі філософського знання та ідеях і концепціях гуманітарних наук (наприклад, концептах гуманітарної (Л. Богата) та антропологічної (І. Доннікова) складності). На сьогодні не марними виявились зусилля філософів «у спробі доведення сутнісно "гуманітарного" характеру будь-чого, включно з природничо-науковим знанням, що знайшло вираження у майже повсюдному визнанні ціннісного навантаження науки. Це спонукало не лише гуманітаріїв та природничників до співпраці, але й змусило філософів та науковців вдатися до перегляду усталених у культурі XX століття стереотипів щодо характеру їхніх стосунків»[32].

На наш погляд, дієвим у розумінні складних систем і, взагалі усіх інших форм буття, залишається потенціал діалектики. Не випадково, наприклад, зіставлення філософського доробку в змістовому аналізі цілого як категорії діалектики і конкретних синергетичних моделей дало підставу І. Добронравовій виділити три основні типи цілісності систем, що самоорганізуються. «Цілісність – становлення (процес, відкритий до майбутнього вибору), ціле – самовідтворення, тобто становлення як рух із погляду вже відомого результату, тотальне ціле – єдність, що розгортається у собі і зберігає себе»[33].

---

[32] Комар О. Гуманізація науки чи натуралізація філософії? *Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наукових праць. Філософія.* 2000. Випуск 466-467. С. 82.

[33] Добронравова І.С. Сучасна глобальна наукова революція як становлення нелінійної науки та постнекласичного типу наукової раціональності. 2002. URL: http://surl.li/uhukl

1.3. ПОТЕНЦІАЛ ДІАЛЕКТИКИ В ОСМИСЛЕННІ СУЧАСНИХ РЕАЛІЙ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ ТА ТЕХНОЛОГІЙ

Серед елементів, які складають
культуру сучасної людини, особистості,
гідної справжньої людської сутності,
все більше значення набуває філософська
культура, особливо мислення діалектичного типу.
В. Босенко

Починаючи з 90-х рр. XX ст. діалектика безпідставно відкидалась або, в кращому випадку, замовчувалась. Такі тенденції, не будемо заглиблюватись в причини, продовжуються і до нині. «На жаль, всезагальна філософська теорія розвитку, яка є логічним оформленням результатів пізнання і освоєння людиною універсального руху як процесу зміни взагалі у єдності виникнення і зникнення – перетворення всього на все, як правило ігнорується у дослідженнях соціальних і технологічних змін як методологічна основа»[34].

Але, з цього факту ми не повинні ігнорувати теоретичний (пізнавальне оволодіння світу) та практичний (практичне оволодіння людиною світу) потенціал діалектики, яка, на думку В. Лисого, є істотним феноменом європейської духовної культури. Лише на гранично загальному теоретично-філософському рівні на підставі діалектичного методу, можна досягнути адекватного системного осягнення сучасних реалій людського буття у контексті розвитку технологій.

Ми підтримуємо В. Возняка, який з тривогою ставиться до «новомодних загальнонаукових методологій», особливо в дослідженнях освіти як складної системи. На думку

[34] Муратова І.А. Технологія: універсалізація та уніфікація соціального буття : монографія. Київ : «Міленіум», 2019. С. 108.

українського філософа, стосовно діалектики як методології у вітчизняних публікаціях, окрім наукових доробок В.П. Лисого[35], можна зустріти лише деякі згадування про неї як один із можливих методів дослідження[36]. Самому В. Возняку належать ґрунтовні дослідження: змісту категорії «розвиток» у діалектиці; діалектики як адекватної логіки осмислення реалій людського буття; діалектики як логіки моральнісного стосунку; принципу всезагального зв'язку в діалектиці крізь призму концепту «всеєдність»; діалектики якісних і кількісних змін стосовно освітніх інновацій та ін. У західній філософській літературі значимими є публікації Д. Бекхарста, С. Жижека, В. Ойтінена, в яких йдеться про особливості діалектики як такої.

В. Возняк переконаний, що людське буття у своїй істині (тобто, таке, що відповідає своєму поняттю) доступне лише в межах діалектики як логіки. «Якщо ми теоретично знаходимо себе тими, хто перебуває на шляху в гранично широкому і одночасно гранично конкретному контексті всезагального розвитку від світової субстанції до людини і всередині власне людського способу буття (так зрозумілої суспільної історії), ми й здатні реалії людського буття піднімати до мислення, мислити їх, входити в їх зміст за формами (логікою) самого змісту»[37]. Інші

---

[35] Лисий В. Діалектика : навч. посібник. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2014. 480 с.; Лисий В. Діалектика як діалог і метод: критерій сутнісної єдності. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2013. Випуск 16. С. 29–39; Лисий В. Світоглядні питання та методи їх вирішення. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2011. Випуск 1. С. 23–40.

[36] Возняк В.С. Значення класичної діалектики для педагогіки. *Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»* / гол. ред. Ю. Шабанова. Дрогобич : Видавничий дім «Гельветика», 2020. Випуск 42. С. 90

[37] Возняк В.С. Діалектика як адекватна логіка осмислення реалій людського буття. *Різноманітні філософські дискурси нашого сьогодення* : матеріали звітної наукової конференції викладачів та аспірантів кафедри філософії імені

методи аналітики людського буття також досить успішно можуть описувати ті чи інші «зрізи» людської реальності, але, на відміну від діалектики, – без проникнення в сутність та її утримання, оскільки не виходять на історичну цілісність буття людини[38]. «Діалектика як логіка бере людське буття ґрунтовно, значить – з самої його основи (чуттєво-предметної практичної суспільної діяльності), розуміє історичну необхідність незбігу сутності та існування людини (відчуження), і рівним чином бачить вона об'єктивну потребу адекватного вирішення субстанціальних протиріч людської передісторії»[39].

На наш погляд, поняття геґелівської філософії як класичної діалектики можуть бути по-новому використані в сучасних дискусіях про технологічні зміни. Через діалектичне мислення, уважає Н. Юхневич, оцінка технічного прогресу є набагато об'єктивнішою[40]. На основі фундаментальних ідей Геґеля, польська дослідниця звертає увагу на декілька важливих моментів. По-перше, техніка – це «хитрість розуму»[41], але

професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка (2022 рік) / гол. ред. В.С. Возняк. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2023. С. 13

[38] Возняк В.С. Діалектика як адекватна логіка осмислення реалій людського буття. *Різноманітні філософські дискурси нашого сьогодення* : матеріали звітної наукової конференції викладачів та аспірантів кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка (2022 рік) / гол. ред. В.С. Возняк. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2023. С. 13

[39] Возняк В. С. Діалектика як адекватна логіка осмислення реалій людського буття. *Різноманітні філософські дискурси нашого сьогодення* :матеріали звітної наукової конференції викладачів та аспірантів кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка (2022 рік) / гол. ред. В.С. Возняк. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2023. С. 13

[40] Juchniewicz N. Dialectical Technology – Hegel on Means, Tools and the Machine. *Filozofia.* 2018. № 10. p. 820.

[41] «Розум є таким же хитрим, як і могутнім. Хитрість полягає взагалі в опосередкованій діяльності, яка, надавши об'єктам можливість діяти один на одного відповідно їх природі та виснажувати себе в процесі цього впливу, одночасно не втручаючись безпосередньо в цей процес, усе-таки реалізує тільки свою власну мету» (Гегель Г.В.Ф. Наука логіки).

залишається запитання про те, який контроль може мати суб'єкт над цією хитрістю. По-друге, без технологічних об'єктів як інструментів неможливо зберегти культуру на кожному рівні її розвитку. В цьому сенсі інструмент є універсальним, тому що навчитись ним користуватись – це і є входження в культуру[42]. Також важливим для нашого дослідження є поняття «опосередкування» у філософії Геґеля, що уможливлює аналіз впливу техніки та технологій на людську поведінку з точки зору ролі, яку вони відіграють у відносинах між людиною і навколишнім світом[43].

У контексті нашого дослідження важливо усвідомлювати, що сучасний стан розвитку людства, зокрема панування техніки та технологій, – це дещо нове в процесі неминучого переходу, який є тенденцією нескінченного сходження як необхідності. Необхідність цієї тенденції, як справедливо підкреслює В. Босенко, полягає у самій природі суперечливості, неминучості розгортання суперечностей у вигляді заперечення і розв'язання, в результаті чого відбувається новоутворення як деякий новий синтез. Завершенням такого нескінченного сходження і є перехід світу в форму людського буття. «Отже, буття соціального зв'язку, як і природного, здійснюється через взаємодію і перетворення, перехід усього в усе, як всезагальний зв'язок, тож через самозаперечення. І саме у формі суспільних відносин він здобуває універсальність через перетворення матеріального на ідеальне, концентрується в духовній історії

[42] Juchniewicz N. Dialectical Technology – Hegel on Means, Tools and the Machine. *Filozofia*. 2018. № 10. p. 820.

[43] Взаємодія «людина – технології – світ» змінює всі три елементи. І, перш за все наше мислення.

людства. При цьому збереження відбувається як наслідування через заперечення, зняття одного іншим, наступність»[44].

Коли ми говоримо про створення «предметного тіла цивілізації», наголошує В. Лисий, «то діалектика постає в аспекті діалектики як методу діяльності, як методу перетворення (зміни) діяльності шляхом створення "світу людини"»[45]. У такому випадку не можна відкидати й ідею техніки, розуміючи її не інструментально, а як спосіб, за допомогою якого переривається біологічний розвиток і відкривається можливість для формування поведінки небіологічного, соціального. Можна погодитись з І. Муратовою, що «у такому ракурсі історична генералізація технології є становленням універсальності власне спільних людських, соціальних сил у саморозвитку суспільства»[46]. Українська філософиня також акцентує увагу на діалектиці виникнення і зникнення у філософському осмисленні технології.

Але діалектика як метод діяльності нерозривно пов'язана з об'єктивним виміром, тобто діалектикою як логікою і теорією пізнання, як методом пізнання. «Саме всезагальні закономірності взяті в єдності об'єктивного (пізнання, теоретичне освоєння людиною світу) і суб'єктивного (діяльність, практичне освоєння людиною світу) моментів складають собою основне світоглядне значення діалектики»[47].

---

[44] Муратова І.А. Технологія: універсалізація та уніфікація соціального буття : монографія. Київ : «Міленіум», 2019. С. 97.

[45] Лисий В. Світоглядні питання та методи їх вирішення. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2011. Випуск 1. С. 29.

[46] Муратова І.А. Технологія: універсалізація та уніфікація соціального буття : монографія. Київ : «Міленіум», 2019. С. 98.

[47] Лисий В. Світоглядні питання та методи їх вирішення. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2011. Випуск 1. С. 29.

Звернення до діалектики зумовлене також негативними наслідками розвитку новітніх технологій і, зокрема, рівнем свідомості самих розробників технологічних артефактів. Сьогодні, як ніколи виникла потреба в усвідомленні поняття «світ в цілому», яке, згідно з В. Лисим, позначає собою ту граничну межу, яку уява людини долає, щоб усунути бар'єри наявно даного буття. «Саме завдяки цьому людина спроможна вийти на фундаментальні світоглядні проблеми, вирішення яких можливе на основі лише діалектичного методу мислення»[48].

Діалектика продуктивна при розгляді освітньої діяльності, особливо, коли ми вдивляємося в тенденції сучасної освіти за умов її технологізації. Крім переваг інформатизації та комп'ютеризації освіти, явними постають її недоліки. Про це ми будемо говорити в третьому розділі. Але, погодимось з В. Возняком: якщо педагогіка серйозно стурбована забезпеченням справжнього, гармонійного розвитку суб'єктивності учнів, розвитком кожного індивіда в цілісну особистість, їй належить подружитися з діалектикою як теорією розвитку[49]. А це, зі свого боку, актуалізує болюче на сьогодні питання підготовки майбутніх фахівців. Адже оволодіння класичною діалектикою як логікою та теорією пізнання передбачає здобуття базової філософської освіти.

Актуальними залишаються філософські ідеї Е. Ільєнкова – одного із яскравих представників класичної діалектики, для якого техніка – це частина культури, предметного тіла людської

---

[48] Лисий В. Світоглядні питання та методи їх вирішення. *Вісник Львівського університету. Серія філософько-політологічні студії.* 2011. Випуск 1. С. 30.

[49] Возняк В.С. Значення класичної діалектики для педагогіки. *Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»* / гол. ред. Ю. Шабанова. Дрогобич : Видавничий дім «Гельветика», 2020. Вип. 42. С. 100

цивілізації, всього «неорганічного тіла людини». Світ понять техніки, науки, який об'єктивно протистоїть індивіду і є опредметнене – реалізоване в продукті – мислення людства. Машина може замінити людину у виробництві матеріального та духовного життя тільки в діях, які відбуваються формалізованим способом. Навіть може імітувати поетичну творчість, механічно поєднуючи слова і рими відповідно до формальних канонів віршотворення. Але це буде не мистецтво, а радше його розпад. Неможливо передати технічним артефактам і функції морального судження, вважав Ільєнков, як неможливо передати іншому право судити про свої вчинки. Тим самим людина починає розглядати себе як річ, а не як моральну особистість.

Така позиція філософа вкрай необхідна сьогодні, коли системний вплив технологій на людину, «"звуження" людини до елементу технологічної системи дозволяє їй залишатися істотою розумною, але позбавляє свободи бути моральною, бачити Людину в собі та інших. По великому рахунку, необхідно постійно боротись за цілісність та повноту людини, що співпадає із завданням зняття відчуження. Діалектика іманентно вимагає «перебування-на-шляху, знаходження себе в дорозі, у "силових лініях" цього всезагального розвитку. Лише в цій ситуації перебування-на-шляху з нами і відбувається щось суттєве – самозміна, саморозвиток»[50], тобто вчитися ставати людиною і залишатися людиною в будь-яких умовах емпіричного існування.

[50] Возняк В.С. Діалектика як адекватна логіка осмислення реалій людського буття. *Різноманітні філософські дискурси нашого сьогодення* : матеріали звітної наукової конференції викладачів та аспірантів кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка (2022 рік) / гол. ред. В.С. Возняк. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2023. С. 12.

1.4. ВЗАЄМОДІЯ НОВІТНІХ ТЕХНОЛОГІЙ І ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ ДІАЛЕКТИКИ СУБ'ЄКТА ТА ОБ'ЄКТА

Особливістю третього тисячоліття є конвергенція новітніх технологій і пов'язані з цим процесом соціально-антропологічні трансформації. Панівною стає ідея про перетворення природних процесів на штучні; про створення таких неорганічних і біологічних формоутворень, які неможливі в самій природі; про втручання у тілесні і душевні рівні людини; про «вдосконалення людини» і створення «пост-людської» істоти; про «цифрове безсмертя», про можливість маніпулювання людською свідомістю та управління соціальними процесами та ін.

Унаслідок прагнення створити високотехнологічні пристрої, людиноподібних роботів відбувається розмивання меж між людиною і технологіями [51]. А спроби створення досконалого штучного інтелекту, деякі науковці розглядають як пошук «алгоритмів» інтелекту або навіть свідомості. Новітні технології перестають бути тільки засобами діяльності та претендують на статус досі невідомих суб'єктів, які перетворюють індивіда на елемент техніки, об'єкт впливу.

На сьогодні центральним залишається питання про способи гармонійного співіснування новітніх технологій і людини, точніше, де і в якій формі буде проходити метафізична межа людина – техніка, чи залишиться місце культурі та людському в новій техногенній реальності. Найбільша

[51] Особливо актуальними в даному контексті стають проблеми правосуб'єктності роботів, які здатні здійснювати самостійні дії та адаптуватися до навколишнього середовища. Резолюція Європарламенту про громадянсько-правові норми стосовно робототехніки (2017) засвідчила, що проблема має не тільки наукове, але і практичне значення.

проблема, на наш погляд, полягає у тому, що ми маємо справу з парадоксальною (і разом з тим) закономірною ситуацією. З одного боку, людина в технологічному просторі стверджує себе як глобальний суб'єкт, демонструючи незалежність, творчість і т. п. З іншого, вона втрачає зв'язок з реальним життям. Вкорінюючись, наприклад, у віртуальному просторі, людина стає максимально відкритою і ризикує втратити суб'єктність. По-друге, те, що покликане зробити світ кращим, дати можливість людині вдосконалювати себе, створює виклики, ціна яким – поступовий процес «розлюднення». По-третє, могутність людини як суб'єкта технологічного середовища безпосередньо пов'язана з її вразливістю як об'єкта перед викликами новітніх технологій (біомедичних, цифрових, когнітивних та ін.), її піддатливість змінам, ранимість і одночасно жага до нового. По-четверте, сучасний технократичний світ пропонує безмежну кількість інформації, і водночас дуже мало істинного і вічного, на що людина могла б покладатись. За словами К. Ясперса, сьогодні ми живемо, відчуваючи неможливість знайти потрібну нам форму життя. «Все, що пов'язане з душевними переживаннями і вірою визнається тільки за умови корисності для мети, яка поставлена перед машиною. Людина сама стає одним із видів сировини, яка підлягає цілеспрямованій обробці. Тому той, хто раніше був субстанцією цілого і його сенсом – людина, – тепер стає засобом. Видимість людяності допускається, навіть може бути необхідною, на словах вона навіть оголошується головним, але коли вона заважає меті, на неї рішуче посягають»[52].

[52] Ясперс К. Сучасна техника. 2010. URL: https://gtmarket.ru/library/articles/6331

Отже, розглянемо один з аспектів методологічної площини проблеми, яка формує пізнавальні інструменти для осмислення та концептуалізації комплексу питань, які пов’язані зі становищем людини в суспільстві високих технологій.

З початку XXI ст. проблемам суб’єкта і технологічного об’єкта присвячено багато праць як концептуального характеру, так і оглядово-критичних текстів. Особливо бурхливі дискусії щодо цієї теми відбувалися у Франції[53], в яких брали участь В. Декомб, С. Лог’є, Ч. Лармор, С. Шов’є та інші вчені. Зокрема, технологічний об'єкт не розглядається через опозиційність суб'єкту або взагалі стосовно суб'єкта як свого творця. Переглядаючи деякі антропологічні категорії, французькі філософи зосереджуються на взаємозв’язках технології з природним і людським світами з різних точок зору, які включають антропотехнологію, антропоцентричні, технологічні та життєві норми[54]. Також багатьох сучасних дослідників об’єднує думка про необхідність вироблення релевантних понять технологічного об’єкта через дослідження того, як технології пов'язані з нелюдськими сутностями.

На небезпеку відчуження науки й техніки від людини, наголошує В. Мельник. На основі аналізу основних типів наукової раціональності, він робить висновок про те, що у XXI ст. наявні суперечності знімаються як результат «не заперечення розвитку людського у людині через технізацію її діяльності, а досягнення такого стану технізації соціальних

[53] Проблема технологій з певних причин довгий час залишалася непомітною у французькій філософії. Попри те, що протягом XX ст. були розроблені певні погляди та концепції, «філософія технології» не стала однією із головних галузей філософії у французькому академічному середовищі.

[54] French Philosophy of Technology Classical Readings and Contemporary Approaches: Classical Readings and Contemporary Approaches. / Bernadette Bensaude Vincent, Xavier Guchet & Sacha Loeve (eds.) SpringerLink. 2018. 400 p.

процесів, коли техніка стає сферою реалізації сутнісних сил людини, розвитку творчого, гуманістичного начала у ній»[55].

Поняття суб'єкта перебуває у центрі уваги В. Декомба. Відомий французький філософ, будучи переконаним, що суперечки між прихильниками картезіанської традиції («друзями суб'єкта») і структуралістами, фройдистами, ніцшеанцями та іншими («критиками суб'єкта») були заплутаними і безкорисними, робить спробу заново систематично переосмислити філософські поняття суб'єкта і суб'єктивності. Також до цього спонукала невпевненість Декомба в тому, що є можливість пояснити, як суб'єкт повинен діяти і ким бути, щоб заслужити звання суб'єкта в нових історичних умовах. «Поки тривала Суперечка про суб'єкта... філософія як така, принаймні сучасна філософія, дотримувалась думки, що людина є суб'єкт: визнавати за людиною статус суб'єкта фактично означає признавати за філософією місію "осмислювати свій час", тобто формулювати суть і дух своєї епохи… Навпаки, ті, хто в цій Суперечці руйнував поняття людини-суб'єкта, повинні були заперечити у власних очах ідею філософської ілюзії. Не тільки набір догматів котроїсь єдиної школи, але ілюзію, що пов'язана з філософією як такою, із самою спробою філософії. Піддати критиці поняття суб'єкта неодмінно означає критикувати саму філософію…»[56].

На думку К. Федорової, у контексті альтернативних антропоцентризму способів осмислення людини та техніки, «пошуки нової суб'єктної перспективи реалізуються реконструкцією статусу цифрових технологій, що зумовлює

---

[55] Мельник В. Людиновимірність науки та її цивілізаційні виклики. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2011. Вип. 1. С. 21

[56] Descombes V. Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même. Gallimard. 2004. P. 7.

затребуваність антропологічного апарату»[57]. Дійсно, виклики, які пов'язані із нестримною технологізацією і цифровізацією людського існування виступають не тільки загрозами цьому існуванню, але передовсім індикаторами тієї обставини, що сьогодні все виразнішою постає необхідність осмислення тих онтологічних зсувів, на які неодноразово вказували мислителі минулого. Мовиться про розуміння людини і простору, в якому вона перебуває як процес, тобто, з точки зору реалій, які не передбачають як остаточної фіксованості початкових умов, так і визначених кінцевих цілей або станів. І така інтелектуальна позиція потребує особливого концептуального і методологічного інструментарію.

Зокрема, С. Мовчан і О. Чаплигін звертають увагу на ідеї М. Епштейна, який намагався закласти основи нового мислення, ґрунтуючись на багатоманітності можливих рішень, на вірогідності, можливості та потенційності. «На думку М. Епштейна, завдання філософії полягає не тільки в тому, щоб аналізувати, систематизувати й узагальнювати, як це було традиційно, але також у тому, щоб розширювати та примножувати "мірність" світу, його концептуальну різноманітність, що не може бути зведеною до одного зі світів»[58]. Зокрема, такий підхід дозволяє розглядати парадигмальні зміни одночасно і як інтелектуальні технології, і як метод інтелектуальних технологій.

Отже, продуктивним у дослідженні антропологічних викликів новітніх технологій, на наш погляд, є аналіз проблеми

---

[57] Федорова К. Філософські антропотренди: підступ до людини майбутнього. Перспективи. Соціально-політичний журнал. 2022. № 4. С. 22

[58] Мовчан С.П., Чаплигін О.К. Основи філософії техніки та технології : навчальний посібник. Харків : Видавництво «Форт», 2013. С. 66.

з точки зору діалектики суб'єкта та об'єкта. Категорії «суб'єкт» і «об'єкт» утворюють парну, біполярну категоріальну структуру, яка виражає сутність будь-якої людської діяльності[59].

У різноманітних філософських словниках пропонуються варіанти розуміння суб'єкта та об'єкта і їх взаємодії, які можна звести до трьох основних: у широкому значенні, у теорії пізнання та формальній логіці. Особливостями суб'єкта є свідомість, мислення; активність; воля[60], об'єкти наділяються кількісними вимірами. Пояснити зміну уявлень про сутність суб'єкта і об'єкта та їх взаємозв'язок можна самою діалектичністю останніх. Коли ми починаємо думати про це, то розуміємо, що ці поняття взаємопов'язані. Інакше кажучи, суб'єкт не може існувати без відповідного об'єкта, тому що ми не зможемо говорити про суб'єкт. Так само об'єкт може називатися об'єктом тільки тому, що він перебуває у відношенні до суб'єкта. «Принциповим означенням об'єкта є те, що він незалежно від своєї матеріальної чи ментальної природи стає в опозицію до суб'єкта, що, своєю чергу, є необхідною умовою самого існування суб'єкт-об'єктного відношення»[61]. Необхідно звернути увагу на один із аспектів етимології цих понять. Переважно ми думаємо про суб'єкт та об'єкт як про іменник, тобто в їх номінальній формі. Але латинський корінь «ject» в кожному слові означає «кидати», хоча спочатку ми можемо не пов'язувати діяльність із номінальною формою цих категорій. Будемо пам'ятати, що активність одного

[59] Хоча сьогодні все частіше можна почути критиків діалектики, які, наприклад, пропонують використовувати ідеї тріалектики (суб'єкт-об'єкт-проєкт).
[60] Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди ; гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. VI. С. 613.
[61] Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди ; гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. VI. С. 439.

стосовно іншого так само є наявною і важливою, як і пасивне існування самих двох елементів.

Філософське розуміння проблеми суб'єкт-об'єктних відносин є не тільки фундаментальним теоретичним принципом, але має велике значення для практичного досвіду. Осягнення цього відношення на його глибинному рівні потребує точного розуміння того, яка діяльність відбувається між суб'єктом і об'єктом як єдиною реальністю. Це дійсно доходить до суті геґелівської філософії – тотожності мислення і буття і передбачає розгляд суб'єкта як свідомості, особливістю якої є інтенціональність. Г. Геґель наголошував на тому, що важливим є не просто виробництво технічних артефактів, а діяльність, за допомогою якої розкривається людська культура. Отже, суб'єкт є суб'єктом не тільки свідомості і волі, а й діяльності, яка творить культурний світ суспільної людини[62].

Початково суб'єкт і об'єкт актуалізуються у ренесансній філософії, якій передувала антична суб'єктно-об'єктна дихотомія і, як наслідок, народження гносеологічного суб'єкта. У Новий час на суб'єкт перетворюється людина, а предмети, події, процеси, на які спрямована її свідомість стають об'єктами. При цьому необхідно пам'ятати про двоїстість суб'єкта, який одночасно виступає також як об'єкт у процесі самопізнання. Двоїстість відносин, яка онтологічно притаманна людській діяльності конкретно розгортається через внутрішню двоїстість суб'єкта та об'єкта. Значущість цих

[62]Представники сучасного функціоналізму намагаються уникнути філософського аналізу свідомості. Вони вважають, що ментальні та когнітивні властивості можна досліджувати безвідносно до їхніх фізичних, біологічних або духовних носіїв (онтологічна нейтральність), а діяльність свідомості, певні функції свідомості можуть бути реалізовані в різних носіях (аргумент множинної реалізації).

категорій, починаючи з філософії XVII–XVIII ст. зростає настільки, що епістемологія, досліджуючи пізнавальні можливості людини-суб'єкта, почала визначати розвиток новоєвропейської філософії[63].

Але така ідея суб'єкта приховувала в собі потенційну загрозу трансформації суб'єкта в субстанцію, в наслідок чого відбувається заміна буття-світу буттям людини. Причому небезпека полягала не в тому, що людина стає буттям (гуманістична парадигма), а в тому, що суб'єктність людини стає суб'єктивізмом і індивідуалізмом (антигуманізм). Адже «забуття» буття (в будь-якій його іпостасі) є запереченням самої людини. В контексті запропонованої теми, онтологічна проблема «забуття буття» набуває теоретичної та практичної актуальності. Наприклад, одна із небезпек сучасності – поступове витіснення віртуальною людиною людини реальної, внаслідок чого втрачається екзистенційний зв'язок як з буттям, так і з іншими людьми. «Поступово людський розум, захоплений жадобою влади, властивої його егоїстичної природи, став великим (?) завойовником і "підкорювачем" не тільки природи, а й самої людини. Сутність, центр людини перемістився з серця в голову, тим самим істотно змістився "центр ваги" людини, яка все більше *стала перетворюватися на біоробота.* Настала ера homo rationalis»[64].

[63] Людина-суб'єкт, образ якої склався на фоні гуманізму Нового часу, відповідає класичному етапу розвитку науки.

[64] Шелковая Н. Антропоцентризм та раціоцентризм як головні чинники втрати людяності. *Гуманізм. Людина. Людяність* : матеріали XXXI-х Міжнародних людинознавчих філософських читань, 2021 р. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2022. С. 105.

Надалі доля суб'єкта неодноразово і суттєво змінювалась[65], аж до його заперечення у філософії постмодернізму. Аналізуючи роботу Ж. Дельоза «Логіка смислу» (Logique du sens, 1969), С. Куцепал робить висновок, що в «онтологічних побудовах кінця XX ст. спостерігається тенденція "елімінації суб'єктивності", точніше елімінації підлягає індивідуальний людський суб'єкт, людина як "самість", "Я", особистість. Тому одним з основних понять у Ж. Дельоза виступає поняття світ, який характеризується як позбавлений суб'єктно-об'єктного відношення, а представляє собою так званий світ культури – рухливу множину «текстів», де губиться та розчиняється свідомість окремого індивіда та його діяльність»[66].

І з цим важко не погодитись, адже людина, яка була заявлена в антропоцентричній традиції головним суб'єктом, не зуміла стати такою[67]. Класична раціоналізована модель світу виявилася не в змозі дати адекватну відповідь на виклики сучасності через абсолютизацію та універсалізацію своїх позицій, які подавались як непогрішно істинні та єдино правильні. З іншого боку «ієрархічне ускладнення технологічного світу, що відбулося, відобразило той факт, що

---

[65] «На зміну гносеології як домінанти модерного філософського дослідження приходить онтологія. Ця переорієнтація зумовлена тим, що у фокусі дослідження стає людина, її буття у світі. Зрозуміло, що для розкриття всього багатства світу людини аналізу лише гносеологічного суб'єкт-об'єктного відношення не досить. Тому цей поворот до онтології її буття у світі називають ще антропологічним поворотом у філософії» (Див. Загороднюк В. Антропологічний поворот і антиперсоналістські тенденції у сучасній філософії. *Філософсько-антропологічні читання* : зб. наук. праць. Філософські діалоги. Київ, 2010. Частина 1. С. 117–121. С.117).

[66] Куцепал С. Світ Ж. Дельоза: ризома, сенс, нонсенс. *Гуманітарний вісник ЗДІА*. 2013. № 54. С. 217.

[67] Такі тенденції в розумінні суб'єкта і об'єкта, на наш погляд, пов'язані із основними типами наукової раціональності – від класичної до постнекласичної (посткритичної), на основі якої сформувалась сучасна постнекласична кібернетика.

сьогодні виживання людини не залежить від її індивідуальних інструментів, а існує тільки як частина техноценозу. Це ставить питання про можливу зміну антропоцентризму як парадигми на техноцентризм як систему переконань»[68].

Викликом парадигмі класичної раціональності стає постклассичний тип наукової раціональності, на основі якої сформувалась, наприклад, сучасна кібернетика. Зокрема, спроби створення досконалого штучного інтелекту не тільки передбачають розв'язання суто технічних завдань, але і на вищому рівні, вони є нашими (людськими) спробами рефлексії через створення власної подоби (інтелекту і навіть свідомості). Якщо кібернетику першого порядку можна схарактеризувати як кібернетику «систем, над якими спостерігають», то кібернетика другого порядку (кібернетика кібернетики) – це кібернетика «систем, які спостерігають». Тобто, в останній об'єкт стає також суб'єктом.

Особливості такої раціональності XX–XXI ст. почали загрожувати ситуацією, коли «дух зводиться до здатності навчатися і виконувати корисні функції» [69]. На превеликий жаль, використовуючи своє становище зіпсутий «натуралізмом» і «об'єктивізмом» раціоналізм зайняв місце диктатора. Все вбито розумом. Інструмент уразив по голові господаря – і уразив – все. І господар став дурним рабом (І. Ільїн). Що у цьому небезпечного? Поруч з розвитком науки і техніки йде байдужість до роздумів, тотальна бездумність[70], унаслідок чого

[68] Papchenko E. Philosophy of technology: performance review and expected development. 2019. URL: http://surl.li/uhrpb
[69] Ясперс К. Сучасна техника. 2010. URL: https://gtmarket.ru/library/articles/6331
[70] М. Ґайдеґґер пише про таке мислення як про «калькулятивне» мислення, «втечу від мислення».

людина починає заперечувати й відкидати глибокі роздуми над сенсом, який панує у світі, і, які власне і є її визначальною характеристикою. Ця дедалі більша бездумність має своєю основою процес деформації та знищення «нутра сучасної людини» (М. Гайдеґґер).

Отже, коли ми в контексті проблеми суб'єкт-об'єктних відносин розмірковуємо про загрози штучного інтелекту або загрози інформатизації тих чи тих процесів, то повинні усвідомлювати найголовнішу, на наш погляд, небезпеку. Не штучний інтелект, перетворюючись на суб'єкта стає загрозою для людини, а свідомість людини уподібнюється йому. Мовиться про кризу свідомості, коли звичайна людина все більше схожа на примітивну комп'ютерну програму порівняно зі складними програмами, які розробляють сучасні інженери.

На думку багатьох дослідників, сучасна ситуація – шлях до втрати значущості людини як суб'єкта буття, її перетворення в об'єкт управління та маніпулювання. «Сили, що у вигляді технічних засобів і пристосувань всюди і постійно абсорбують людину, а відповідно, зв'язують і притлумлюють її, вже давно не підвладні її волі й здатности людини що-небудь вирішувати, оскільки створені вони не нею»[71].

Хоча, Ж. Сімондон закликав бути обережними до протиставлення людини й технічних об'єктів, які стали відповідальними за усі сьогоднішні негаразди. «Протиставлення техніки та культури, людини і машини є хибним і не має ніяких підстав. Воно відображає тільки невігластво або ресентимент. За гуманізмом (facile humanism) воно приховує реальність, яка

[71] Гайдеґґер М. Буття в околі речей. Возняк Т. Тексти та переклади. Харків : Фоліо, 1998. URL: https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid2.htm

наповнена людськими зусиллями та природними силами, яка складає світ технічних об'єктів, цих медіаторів між природою і людиною» [72] . Більше того, людина усвідомлює себе за посередництвом техніки. Сімондон прагнув показати гуманістичну роль технологій саме в тому пункті, де людина перестає бути господарем технічних інструментів і стає «обслуговуючим персоналом» технологічних систем.

Саме в такому сенсі технологія становить складну систему, визначальною особливістю якої «*є здатність до цілеспрямованої зміни об'єктів* будь-якої природи, …оскільки сама створює засоби зміни і володіє ними, а також те, що вона має достатньо внутрішніх ресурсів для здійснення *цілеспрямованого саморозвитку*»[73]. Завдяки цьому технологія є найбільш самостійною формою змін порівняно з наукою та технікою.

Із погляду відношення в діалектиці суб'єкта та об'єкта як певного сущого, а не тільки як предикату або логічної інстанції, техніка та технології постають як реальність, з одного боку, яка створена людиною, а з іншого, в яку вона сама занурена і яка трансформує її. У зв'язку з цим потрібно зазначити, що розвиток нових технологій, зокрема, пов'язаних із поняттям штучного інтелекту можливо може привести не до «розлюднення» суб'єкта, чого багато хто побоюється, а навпаки, до глибшого усвідомлення людиною самої себе – цього разу – через власне творіння. Це уможливлює створення концептуального апарату, який зорієнтований не на

[72] Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris : Aubier, 2001. P. 9.
[73] Мовчан С.П., Чаплигін О.К. Основи філософії техніки та технології : навчальний посібник. Харків : Видавництво «Форт», 2013. С. 114.

субстанціональне, а на процесуальне бачення технічної реальності і людини в ній. У цьому контексті цікавими постають ідеї Ж. Сімондона і, зокрема, його ключовий концепт – поняття індивідуації, яке французький філософ застосовує не тільки до людини, але і до інших форм буття – живих, неживих, соціальних і універсуму як відкритої системи. Не будучи ні чистим об'єктом, ні чистим суб'єктом, кожна людина, згідно зі Ж. Сімондоном, розкривається через доіндивідуальне як резервуар енергій, зусиль, і до якого неможливо застосувати процес опредметнення, яке продовжує діяти в людині, забезпечуючи її трансформації. Крім того, в самому понятті «доіндивідуальне» знімаються дихотомії суб'єктивне-об'єктивне, зовнішнє-внутрішнє, живе – неживе і т. п.

Як ми зазначали вище, важливим в діалектиці суб'єкта і об'єкта є поняття «відношення». Адже все, що існує перебуває у відношенні, і це відношення є істиною (Г. Геґель). Амплітуда проявів людських відносин в умовах техногенної цивілізації є багатогранною. Актуалізуючи ідеї актор-мережевої теорії, С. Ганаба зазначає, що нові концептуальні способи розуміння зміни суспільних процесів володіють значним інноваційним потенціалом і відкривають інші можливості в соціальних науках і гуманітаристиці загалом. «Таке розуміння реалій сучасного соціального світу нівелює межу між матеріальним і духовним, людським і світом предметів тощо. Уведення в ранг повноправних соціальних акторів тварин, речей, явищ тощо вимагає осмислення їх як соціальних акторів, які здатні суттєво змінити соціальну картину й вплинути на природу, поведінку, думки людини»[74].

[74] Ганаба С. Евристичний потенціал ідей актор-мережевої теорії Б. Латура в розумінні змін і перспектив розвитку суспільства. *Людинознавчі студії: збірник*

Техніка та технології, на думку багатьох дослідників, потенційно підвищують автономність людини, пропонуючи нам досягати нових цілей і використовувати нові засоби. І «хоча загальновизнано, що технологія обтяжує буття та досягає цього обтяження шляхом об'єктивації, рідше визнається, що саме за допомогою об'єктивації ми маємо будь-яку надію на посилення нашої суб'єктивності, яка здається суперечливою в контексті зв'язку технології з об'єктивацією. Однак у нас немає іншої можливості стверджувати своє буття, окрім як за допомогою об'єктивації; тобто присутність і вплив об'єктів повертаються до нас, що дозволяє нам визначити, ким ми є і що робимо»[75].

Отже, розв'язання проблеми становлення суб'єктності розвитку людства повинно спиратись на культуру проєктування «людиновимірних систем». Але водночас, перефразовуючи М. Гайдеґґера, ми маємо змогу трактувати технологічні артефакти як «щось, що не повинно заторкувати глибин нашої сутности. Можемо говорити "так", якщо йтиметься про необхідне застосування предметів техніки, а водночас сказати "ні", оскільки ми не дозволимо їм поглинути нас повністю – позбавити нас самих себе, призвести до розладу й спустошення нашого єства»[76].

Сучасна ситуація, в якій перебуває людство визначає відповідальність людини за власне майбутнє, демонструє

наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія». 2020. № 41. С. 108.

[75] Rivers T.J. Technological artifice and the object-subject relationship. Technology in Society. 2019. Volume 59. URL: http://surl.li/uhrmv

[76] Гайдеґґер М. Буття в околі речей. *Возняк Т. Тексти та переклади*. Харків : Фоліо, 1998. URL: https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid2.htm

надзвичайно крихку рівновагу, яка відмежовує людину від подальших процесів її технологічних трансформацій.

Підбиваючи підсумки, зазначимо, що значну частину філософських, соціальних і правових проблем, які постають у процесі динамічного розвитку нано-, біо-, іфо-, когно-, соціо-технологій (НБІКС), можна звести до відповіді на запитання: як визначати нові сутності в межах суб'єкт-об'єктної дихотомії? Зокрема, розмірковуючи з приводу запитання «хто (що) суб'єкт?», логічно відповісти на запитання про його характеристики, способи його мислення (якщо воно є) і напрями діяльності або функціонування.

Ситуацію перебування людини в технологічній реальності, на наш погляд, не можна зводити або до суб'єктивного, або до об'єктивного, адже є небезпека усунення не тільки протилежного поняття, але і руйнування того, до якого все зводиться. Відносини між людьми, технологіями та світом потрібно розуміти як симбіотичні та опосередковані, а не розділені та інструментальні. У цьому контексті актуальним постають спроби при створенні систем (наприклад, віртуальної реальності) вийти за межі феноменальної моделі реальності, яка розділена на суб'єкт і об'єкт. Йдеться про пасивні системи, в яких все, що відчуває користувач, поступово перетворюється на одну систему ідентифікації, в єдине «я», що наближається до меж феноменального світу[77].

Хоча технологія становить складну систему, яка здатна до зміни об'єктів будь-якої природи (позаяк сама створює засоби зміни і володіє ними), тільки усвідомлена людська діяльність є

[77] Metzinger T. Why Is Virtual Reality Interesting for Philosophers? 2018. URL: http://surl.li/uhrec

істинним суб'єктом. Важливо розуміти, що матеріальність технологічної цивілізації не уневажнює її культурної, людської основи. Тенденції приниження суб'єкта в людині створює її «одномірність», яка або блокує процеси вираження багатства суб'єктивного світу, або обмежує можливості розвитку особистості. На жаль, у цьому напрямку рухається ідеологія трансгуманізму, яка пропонує моделі переходу меж, які розрізнюють людину і постлюдину і яка стверджує необхідність фундаментальних змін характеристик людини за допомогою досягнень науки та техніки. Але небезпека навіть не в тому, що техніка та технології несуть смерть своєму творцю, а в тому, що вони заміщують людину, стають alter ego, стають більш досконалими і без людських вад. Не безпідставною є розповсюджена думка, що людина поступово може стати суб'єктивним артефактом нового технологічно вдосконаленого людського суб'єкта.

Така перспектива технологічної реальності викликає занепокоєння, оскільки відповідальність за цей світ і те, що в ньому відбувається, і далі перебуває у руках людей, а не технологій. І коли людина володіє силою (технікою та технологіями), за допомогою якої вона може панувати над світом і навіть може знищити людство та культуру, тоді все стає залежним від духовного стану людини, від того, в ім'я чого вона буде застосовувати цю силу, якого вона духу. Характеристики, які роблять нас особистостями, будуть і надалі проявлятись у наших відносинах з технікою та сучасними технологіями, збереження стійкої рівноваги яких залежить тільки від людини.

1.5. ЛЮДИНА ТА ТЕХНОЛОГІЇ У СВІТЛІ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Щоб не перетворити соціальну дійсність у світ нелюдських речей, де не залишається місця для особистості, потрібно всю цю дійсність зрозуміти як людську дійсність, як світ людини.
Г. Батищев

Сутність філософсько-антропологічного підходу полягає у виділенні сфери власне людського у будь-якій проблемі. Стосовно нашого дослідження цей зміст зводиться до пошуку відповідей на запитання: про природу людини, її призначення та шляхи його реалізації в умовах експлозивної експансії конвергентних технологій; як людина вписується в ці структури світу, визначає їх; про сутність антропологічних характеристик техніки та технологій; про те, як співвідноситься проблематика філософської антропології з іншими сферами знання та світоглядами. Погодимось з Н. Вігом і М. Крафтом, що технологія почала відігравати центральну роль для нашого існування та способу життя, а тому повинна досліджуватись як фундаментальна людська характеристика[78].

Заради об'єктивності зазначимо, що в сучасній філософії прослідковується антиперсоналістська тенденція, представники якої вважають що «гіпертрофія антропологічної теми, завищений інтерес до людини є джерелом теоретичних збочень. Нині, на думку постструктуралістів, стає все більш зрозумілим, що сама людина не заслуговує на особливу довіру і пошанування, адже в

[78] Technology and Politics. /Michael E. Kraft and Norman J. Vig, Eds. Duke University Press, Durham, NC, 1988. 358 p.

ній укорінені вади і дефекти її власної природи»[79]. Людину або зовсім виносять за межі філософського аналізу, або тлумачать як щось похідне, залежне від різноманітних практик та ідеологій. На думку В. Загороднюка, незмінним інваріантом деяких сучасних концепцій є гасло: «Людина помирає – лишаються структури». Наприклад, згадаємо слова Ж. Бодрійяра: «Кібернетична революція змушує людину, яка опинилась перед обличчям рівноваги між мозком і комп'ютером, відповісти на доленосне запитання: я людина чи машина? А генетична революція наших днів – я людина чи віртуальний клон? Сексуальна революція, звільняючи усі віртуальні аспекти бажання, приводить до основного запитання: я чоловік чи жінка?»[80].

Дійсно, сьогодні ми живемо в дуже трагічну і непросту епоху для людини і людяності. І можна погодитись з найбільш радикальною ідеєю про «смерть суб'єкта», але в тому сенсі, що людина, у її традиційному розумінні, «розпадається» на безліч соціальних ролей, на безліч личин, коли технології допомагають їй сьогодні все змінювати. Надскладним завданням є конкретизація людини, яка в мозаїці своєї «плюральності», ірраціональності, невизначеності, багатоманітності антропологічних версій, ознак і предикатів піднімається у самопізнанні від моносутності до полісутності і тому «вислизає» від пізнання[81]. Це, зі свого боку, спонукає до нових пошуків філософсько-антропологічного осмислення людини.

---

[79] 61. Загороднюк В. Антропологічний поворот і антиперсоналістські тенденції у сучасній філософії. *Філософсько-антропологічні читання : зб. наук. праць. Філософські діалоги*. Київ, 2010. Частина 1. С. 119.

[80] Baudrillard J. La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extremes. Galilée, 1990. P. 38.

[81] Косяк В.А. Душа «тілесна» і «безтілесна». *Філософія науки: традиції та інновації*. 2010. №1 (2). С.119.

1.5.1. ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ ЛЮДИНИ: СУЧАСНИЙ КОНТЕКСТ

Значимість антропологічної проблематики для філософських досліджень за наших днів є практично незаперечною. Навіть «сцієнтистськи орієнтована філософія звертається до фактів обумовленості науки культурно-історичними і соціальними факторами, фактами впливу та значимості особистості вченого – тобто акцентує антропний зміст наукового знання»[82].

У рамках нашого дослідження актуальним постає концепт *«полісутнісної людини»*, запропонований В. Табачковським [83] . Полісутність, згідно з І. Донніковою є вираженням есенціально-екзистенціальної невизначеності, принципової несталості та незавершеності людини. На думку філософині, саме «через осмислення антропологічної складності створюється можливість постнекласичної інтерпретації ключових проблем буття людини, а також розширення стратегій міждисциплінарного пошуку»[84].

На межі століть і тисячоліть, зазначає В. Табачковський, ми є свідками й учасниками радикального переосмислення усталених поглядів на людину, культуру, соціум та способи їх взаємозв'язку. «Переглядається, зокрема, антропологічна парадигма, котру я назвав би "антропологією проповідників" – рефлексією радше щодо бажаного, аніж реально існуючого образу людини… Натомість утверджується тенденція, що її

---

[82] Лимонченко В.В. Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии : монография. Дрогобич : Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. 2014. 482 с.

[83] Табачковський В.Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлективності» Київ : Видавець ПАРАПАН, 2005. 432 с.

[84] Досягнення та перспективи синергетичних досліджень у вітчизняній гуманітаристиці. Круглий стіл. *Філософія освіти.* 2016. № 1 (18). С. 206–207.

можна назвати антропологією, педагогікою та соціологією сприяння, пов'язана з беззастережним поглибленням та розширенням обріїв людинознавства»[85].

Досліджуючи ідеї фундаторів філософської антропології від античності до сьогодення, В. Табачковський приходить до висновку, що традиційна нормативістська антропологія апелювала здебільшого до усталеного образу людини, складовими котрого були: а) уявлення про «першосутність»; б) пов'язане з ним покладання на чітко окреслене місце людини у світі; в) відповідна упевненість у найбільш адекватних способах людського ставлення до світу, до інших людей та самої себе [86] . Український філософ пропонує відмовитись від усередненого бачення людини. На його думку, осмислення та ствердження сутнісних сил людини повинно ґрунтуватись на засадах її принципової полісутнісності. . Розглядаючи відомі ґранднаративи класичного філософування: гіперактивізм, панлогізм, редукціонізм, тобто зведення сутнісних визначень людини до якоїсь одновимірності тощо, В. Табачковський вводить принципової вагомості підходи некласичного філософування, – зазначає Є. Андрос[87].

Згідно із В. Табачковським, у сучасній антропології побутують твердження, що людина є: 1) істота біологічно недостатня; 2) людське існування є від початку проблематичним та драматичним, що виражається в 3) неусуваній відкритості людини як щодо позитивних, так і негативних можливостей; 4)

[85] Табачковський В.Г. Проблеми педагогіки у світлі сучасної філософської антропології. *Філософія освіти.* 2005. № 1. С. 135.
[86] Табачковський В.Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлективності» Київ : Видавець ПАРАПАН, 2005. 432 с.
[87] Андрос Є. Про творчу спадщину Віталія Табачковського. *Філософська думка.* 2016. № 6. С. 101.

про сутнісне розмаїття людини та світу людини, з чого випливає потреба 5) переосмислення традиційних нормативістських уявлень про сутнісні властивості людини як зібрання всуціль «розумних чеснот». Сучасна антропологічна думка приходить до необхідності: 6) визнання умовності водорозділу поміж «нормативним» та «девіантним»; 7) реабілітації людської відчуттєвості як неодмінної передумови та свого роду критерію будь-яких рівнів світовідношення; 8) врахування царини «ендотимних» підвалин людського єства; 9) реабілітації вітально-організмічних чинників – «переспрямування» сил потягу, вітальної енергії на більш високі потреби духовної діяльності; 10) компенсації таких властивостей людини, як надмірна афективність та відсутність високорозвинутих і достатніх інстинктивних механізмів гальмування, які б перешкоджали самознищенню такого виду. Також важливе значення має принципова антропологічна обставина, що 11) інстинкт агресії вдовольняється об'єктами, котрі його заміщують, значно легше, ніж більшість інших інстинктів, він знаходить у «сублімованій» агресії повне вдоволення. Саме через зазначену особливість, на думку В. Табачковського, 12) ідея переспрямування має величезну евристичну значущість як для антропології, так і для соціології, соціальної педагогіки та для освітянського заломлення останньої. Важливою антропологемою на сьогодні залишається 13) ідеал людської терпимості й самотерпимості[88].

Соціокультурна ситуація і, зокрема, актуальні проблеми сучасної людини спонукали до створення *синергійною антропології*. Вона надає конструктивну альтернативу деяким

[88] Табачковський В.Г. Проблеми педагогіки у світлі сучасної філософської антропології. *Філософія освіти.* 2005. № 1. С. 135–147.

попереднім антропологічним концепціям і пропонує способи розуміння антропологічних викликів сучасності. Поняття і методи синергійної антропології, згідно з С. Хоружим, тяжіють до досвіду давніх духовних традицій, культурних та інших практик сучасної людини. Загалом, як можемо побачити, у понятті «синергійна антропологія» міститься одвічна християнська істина, яку можна висловити такими словами: людина відкрита Богу і людина є співтворцем з Богом. Тобто мовиться про антропологію, в якій людина відкрита Божественній волі, духовному світу, і яка діє не як замкнутий, самостійний, орієнтований на самого себе або на суспільство, соціальні інститути індивід, а саме як людина-співтворець з Небом. Саме така духовна співпричетність плекає людину, її особистість, її ідентичність. Таким чином, наголошує С. Хоружий, синергійна антропологія – конструктивна стратегія виходу із смерті суб'єкта.

Осмисленню головного імперативу розвитку особистості в сучасному техногенному суспільстві, може допомогти звернення до *концепту людської універсальності (homo universalis)*, який, на думку В. Даренської, корелює з поняттям гармонійної особистості як носія різних культурних традицій. Суть філософського розуміння людини як homo universalis, на думку дослідниці, завжди полягає у певній концептуалізації феномену особистості: або через категорію «розуму» або її «некласичні» похідні (практика, мова, архетип «самості» та ін.), або безпосередньо через максимальне смислове навантаження категорії «особистість», яка бере початок від християнського

догмату про людину як «образ Божий», але потім може виражатись в найрізноманітніших формах[89].

Ми не випадково на початку аналізу теоретико-методологічних основ нашого дослідження виокремили особливості постнекласичної парадигми. Зокрема, на відміну від класичної та некласичної раціональності, які акцентували увагу на окремих сторонах виявлення сутності людини, постнекласика «світоглядно і методологічно дозволяє осмислити людину як цілісність у формі постнекласичної моделі»[90]. Перспективним і водночас універсальним підходом в моделюванні *цілісної людини*, на думку Л. Теліженко, є *тоталогічний підхід як метаантропологія*, що уможливлює на єдиній понятійній та концептуальній основі об'єднати знання про людину, вироблені не тільки вже в межах постнекласики, а й історично різними антропологіями, зосібна науковою, філософською, релігійною тощо. Водночас такий підхід дає змогу раціонально охоплювати зафіксовані в кінці XX ст. антропологічні факти і феномени, які ще не отримали глибокої наукової оцінки, але які є і не спростовними [91]. Така методологічна установка позбавляє антропологічне дослідження традиційних протиставлень зовнішнього і внутрішнього, матеріального і духовного і тощо. Метафізика тотальності зосереджує увагу на ситуації, коли «сторона, яка викликає дію, відчуває на собі її зворотний вплив, оскільки через субстанційну основу є єдиною із об'єктом власного впливу – суб'єкт стає об'єктом, а вся ситуація – єдиною

[89]Даренська В.М. Культурно-історичний зміст концепту homo universalis. 2024. URL: http://rrhumanities.ru/journal/article/2024/

[90] Теліженко Л.В. Особливості постнекласичної моделі цілісної людини. URL: http://www.info-library.com.ua/books-text-12022.html

[91] Теліженко Л.В. Особливості постнекласичної моделі цілісної людини. URL: http://www.info-library.com.ua/books-text-12022.html

самодетермінуючою цілісністю, що постійно змінюється й оновлюється, тобто тотальністю»[92].

Про перспективи взаємодії людини і новітніх технологій з позицій філософської антропології як *метаантропології* [93] розмірковують Н. Хамітов та С. Крилова. Виокремлюючи такі її фундаментальні теоретико-методологічні виміри, як метатеорія гуманітарного знання та філософія трансцендування, українські філософи наголошують, що «метаантропологія у строгому сенсі обґрунтовується як методологія, що може бути евристично цінною для постановки й вирішення низки фундаментальних проблем буття сучасної людини» [94] . Зокрема, такі ключові концепти метаантропології як буденне, граничне й метаграничне буття людини були задіяні при аналізі штучного інтелекту (Н. Зобін, С. Крилова, Н. Хамітов); при вивченні екзистенціальних вимірів віртуальної реальності (Д. Свириденко); дослідженні суперечностей між високотехнологічною системою міста і парадоксальним спрощенням внутрішнього світу Homo urbanus. (М. Препотенська). Зокрема, Н. Зобін та Н. Хамітов пропонують виокремлювати три принципи метаантропологічної теорії штучного інтелекту: 1) для створення сильного штучного інтелекту необхідно формувати не штучний інтелект як такий, а його суб'єкт, включений в реальну практичну діяльність та комунікацію з людиною (людьми); 2) формування сильного

---

[92] Теліженко Л.В. Особливості постнекласичної моделі цілісної людини. URL: http://www.info-library.com.ua/books-text-12022.html

[93] Такий підхід продовжує філософські пошуки М. Шелера, М. Бердяєва, а також є однією з тенденцій розвитку Київської світоглядно-антропологічної школи, започаткованої академіком В. Шинкаруком.

[94] Хамітов Н. Філософська антропологія як метаантропологія: метатеорія соціогуманітарного знання і філософія буденного, граничного та метаграничного буття людини. *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія.* 2015. № 2. С. 27.

штучного інтелекту передбачає, щоб його суб'єкт (носій) пройшов усі еволюційні сходини розвитку суб'єктів штучного інтелекту; 3) вищі когнітивні та креативні здібності суб'єкта штучного інтелекту, які зрівнюють його в правах з людиною, можливі тільки в процесі його персоналізації, яка в умовах комунікації з людською особистістю виступає олюдненням [95]. Взагалі, на думку Н. Хамітова, філософська антропологія в сучасному світі є суперечливим діалогом метаантропології та постантропології. «Якщо метаантропологія робить акцент на цілісному розвитку людини, то постантропологія – на тілесних трансформаціях людини сучасного типу за допомогою різноманітних технологій»[96].

Значимою методологічною проблемою є *концептуалізація людини техногенної цивілізації* (технічної, віртуальної, цифрової, інформаційної, кіборга та ін. – можна називати по-різному, але суть одна). У багатьох дослідженнях такої людини привертає увагу спрощена риторика, що технічна людина стала рабом технічних засобів, «заручницею» світу технологій.

У контексті сказаного актуалізується *теорія суб'єктивності* та *проблематика феноменології і антропології тілесності* як фундаментальних складових людини. Підтримуємо Л Сидоренко, яка наголошує, що ставлення до людської тілесності в цивілізаційному та технологічному контекстах

[95] Хамітов Н., Зобін С. Метаантропологія як теорія еволюції сильного штучного інтелекту: проблема нової екзистенції та нової культури. *Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропології: збірник наукових праць* / за редакцією Н. Хамітова і С. Крилової. Київ : КНТ, 2020. С. 19–195.

[96] Хамітов Н. Філософська антропологія як метаантропологія: метатеорія соціогуманітарного знання і філософія буденного, граничного та метаграничного буття людини. *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія.* 2015. № 2. С. 30.

сучасності породжує цілий спектр проблем. Вони пов'язані з тим, що новітні нано- та біотехнологічні практики здатні істотно трансформувати людську тілесність, конструюючи її [97] . Поширеним сьогодні є погляд на тіло, тілесність та технології крізь призму техноантропології, представники якої наголошують на єдності людської тілесності та техносередовища, яке постійно твориться і вдосконалюється людиною (С. Соколовський). Хоча у згаданому контексті ми схильні використовувати традиційне поняття культури.

Але якими б різноманітними не були спроби осмислення людської тілесності в технологічному контексті, потрібно пам'ятати, що втручання у неї може порушити цілісність як умову існування людського та соціального. «Сучасні захопливі спроби вчених втрутитись в генетичний код людини, в системну гармонію людського організму, в його антропні особливості засновані виключно на принципах і ідеях інженерно-технічного характеру, залишаючи за межами уваги шлях людини в цілісність природи та Всесвіту»[98]. До останньої таємниці людського єства людський розум тільки може наближатися, але осягнути її до кінця йому не під силу. В такому «незнанні», мабуть, і приховуються велич та глибина людини як Божественного творіння. Отже, незважаючи на різноманітність філософського категоріального апарату, який фіксує сучасну ситуацію людини, дієвою залишається християнська антропологія. Без її врахування, розуміння людини в її граничній цілісності реалізувати практично неможливо.

---

[97] Сидоренко Л.І. Філософське осмислення людини. URL: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/sid-phil-human.htm

[98] Petrushenko V., Chursinova O. Philosophical and Anthropological Dimension of Technoscience. *Filosofija. Socologija.* 2019. 30 (3). P. 200.

1.5.2. АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ТЕХНІКИ ТА ТЕХНОЛОГІЙ

Щоб краще зрозуміти феномен технологій та оцінити їх вплив на соціокультурні процеси сучасності, необхідно звернутись до евристичного потенціалу філософсько-антропологічного походу. Аналіз людського життя передбачає розгляд його техногенних аспектів, а аналіз техніки та технологій призводить до розгляду їх впливу на людину, визначення сутнісних антропологічних характеристик техніки і технологій. Останні постають перед людиною як дзеркало, в якому вона бачить сторони своєї сутності і які досі залишалися невідомими; техногенні проблеми сучасності стають проблемами антропогенними – створеними людиною. «Кожного разу, коли ми створюємо або сприймаємо технічні артефакти, ми приходимо до пізнання самих себе, в них ми сприймаємо самих себе. Техніка у всі історичні моменти виражає людей та ідею людяності певного часу»[99].

У сучасній філософській антропології існує декілька суджень стосовно проблеми «людина – техніка». По-перше, техніка та технології самі собою є ні благом, ні злом. Природа останніх – в самій людині. По-друге, технічний прогрес спричиняє не тільки знищення природи, але і трансформацію людського буття. По-третє, в техніці сучасного типу закладена ідея нової технологічної реальності, якісно іншого предметного буття, яке починає панувати над людиною та визначати її

[99] Huning A. Homo Mensura Der Mensch ist seine Technik – Technik ist menschlich. Technikphilosophie im Zeitalter der Informationstechnik. Beiträge zum deutsch-amerikanischen Symposium in Tarrytown, NY, und New York September 1983. Vieweg+Teubner Verlag Wiesbaden. 1983. P. 38.

життєдіяльність. Ми є свідками того, що розвиток техніки створює постлюдський світ, де людські почуття перестають сприймати процеси, які досліджуються в науці та використовуються у технологіях.

У такій ситуації, на думку дослідників, можна говорити про межі антропологічного підходу, тому що він не може застосовуватись у ситуації, де людини нема. На наш погляд, потрібно говорити не про межі, а про зближення філософії техніки з філософською антропологією. Про зв'язок, який послідовно проведений та методологічно вивірений стає необхідністю. Аналіз будь-якої проблеми, яка містить техногенний фактор, переходить у дискусію про сутність людини, сенс і межі її діяльності. І навпаки, дослідження технології поза її антропологічною та соціокультурною сутністю, стверджує І. Муратова, гальмує розробку всезагального наукового поняття технології[100].

Одним із важливих теоретичних проявів сучасного підвищеного зацікавлення проблемою людини є формування антропологічної філософії техніки та технологій, спроба розгляду останніх через призму антропних[101] характеристик людини та ключових параметрів людського існування.

Антропологія техніки – це перспективний напрям філософії, метою якого є дослідження зв'язку людини і техніки, їх взаємної обумовленості та створення нових форм їх висвітлення. Можна виокремити такі підходи, що розроблені в

[100] Муратова І.А. Технологія: універсалізація та уніфікація соціального буття : монографія. Київ «Міленіум», 2019. 352 с.

[101] Антропний принцип допускає як релігійну, про це поговоримо окремо, так і наукову інтерпретацію.

річищі антропології техніки: біосферний, антропосферний, техносферний, біосоціальний, біотехнічний, соціотехнічний.

Принципи філософської антропології, які були напрацьовані за тисячі років дискусій, проникаючи в сферу філософії техніки та технологій, сформували різні уявлення про обґрунтованість перетворення природи, про цілі технічного прогресу, припустимість трансформації людини. «Конфронтація технофобів і технофілів, протистояння людяності культури і техногенної цивілізації тривалий час залишалися основними темами досліджень з цієї проблематики»[102].

Антропологічні за своїм характером варіанти дослідження різних аспектів техніки та технологій можна натрапити у працях М. Бердяєва, Е. Гусерля, Ф. Дессауера, Х. Закссе, Е. Каппа, Х. Ортега-і-Гасета, М. Гайдеґґера, Е. Фромма, К. Ясперса та ін. Зрозуміло, що цей перелік є далеко не повним.

М. Гайдеґґер одним із перших у філософії ХХ ст. вказав на недостатності інструментального пояснення техніки. В сучасній літературі можна знайти твердження, згідно з якими філософ наголошує на єдності інструментального й антропологічного тлумачень феномену техніки.

На наш погляд, це є спрощеним розумінням ідей німецького філософа. З притаманним Гайдеґґеру стилем філософування, особливо в дусі як «мислення буття», він стверджує, що сутність техніки є щось не-технічне та не-нейтральне стосовно існування людини. Якщо визначати техніку як засіб і/або засіб людської діяльності, то це ще не буде

[102] Муратова І.А. Філософське осмислення технології в гуманізмі. *Scientific Journal «Science Rise»*. 2017. №1(30). С. 40.

сутністю техніки, позаяк це лише тільки інструментальне і/або антропологічне визначення техніки. Погодимось з М. Гайдеґґером, що все набагато складніше, якщо мовиться не про визначення, а про сутність. Адже виявити сутність будь-чого, це значить розкрити річ у її сутності; тільки при такому розкритті відбувається подія істини. За автором – це процес розкриття потаємності сущого. Людина причетна до цього, бо онтологічно перебуває у просторі непотаємності, яку виявляє як свою здатність. Людина – це те, через що проявляється непотаємність. Засобів такого виявлення є багато, і один із них – техніка. Отже, техніка – це не просто людська справа, це дарована людині здатність розкривати непотаємність. Звідси Гайдеґґер робить висновок: сутність техніки є «постав» (Gestell). «Поставом ми називаємо об´єднувальний первень тієї настанови, яка ставить, тобто змушує людину виводити дійсне з його утаємниченості способом представлення його як перебуваючого-в-наявності. Поставом називається той спосіб розкриття утаємниченості, який править сутнім сучасної техніки, сам не будучи нічим технічним»[103]. Оскільки техніка, згідно з М. Гайдеґґером, це один зі способів подарованих людині, то сутність сучасної техніки ставить людину на певний (технічний) шлях розкриття потаємності. Техніка – це доля Людини. Але не як примус. Встати на цей шлях є справою завжди ризикованою. У цьому вчений бачить головну небезпеку, тобто долю в образі постави. В такій ситуації людина стає просто «наявністю», яка думає, що вона є володарем землі. А це, вважає він, – відмова від сутності людини, тому що

[103] Heidegger M. The Question Concerning Technology. URL: https://www2.hawaii.edu/~freeman/courses/phil394/The%20Question%20Concerning%20Technology.pdf

людина – це не господар сущого, а пастух буття. Найнебезпечнішими є не можливі негативні наслідки впливу техніки та технологій, а втрата людиною здатності мислити та запитувати про таємниці буття.

Звернення до ідей М. Гайдеґґера актуалізують проблеми подолання абсолютизації автономності світу техніки та технологій; узгодження технологічного і соціально-культурного розвитку сучасної цивілізації; свободи та відповідальності людини.

На жаль, головна мета та обсяг монографії обмежили виклад ідей з цієї проблеми багатьох інших філософів, на основі яких ми виокремили важливі для нашого дослідження взаємопов'язані аспекти філософсько-антропологічного розуміння техніки та технологій: антропні виміри технологій; техніки як діяльності; як однієї із комунікативних стратегій в культурі; технології як засобу творчості і становлення буття людини. А також, принципові вектори дослідження гуманності технології та технологічної людяності (І. Муратова).

Антропний принцип у філософії передбачає необхідність визнання «людського виміру» будь-яких явищ як аксіоми пояснення та цілепокладання дослідницької і практичної діяльності. Зміст, який вкладають різні автори в поняття антропності відображає їхні світоглядні уявлення: антропність розуміється як розумність, людяність, сукупність раціональних процесів світобудови; як аргумент на користь Божественного задуму плану Всесвіту; як можливість розвитку життя; як антиентропійний фактор; як інформаційний обмін тощо.

Антропний вимір технології акцентує увагу на органічній єдності людини зі структурами свого існування та

навколишнього світу. На думку В. Петрушенка та О. Чурсінової, вкоріненість людини в процеси природи та Всесвіту, наприклад, «може пояснити принципову амбівалентність людини, тобто її здатність здійснювати як позитивні так і негативні деструктивні дії»[104].

Таке розуміння передбачає врахування соціального і культурного контексту нано-, біо-, іфо-, когно-, соціо-технологій (НБІКС). і, відповідно, етичних й аксіологічних аспектів їх функціонування. Буття і мислення, мікрокосм і макрокосм, людина і Всесвіт, духовне і матеріальне, живе і неживе залучаються у простір дискусій навколо антропного принципу. Таким чином, визначення місця принципу антропності в нашому дослідженні є актуальним як утеоретичному, так і практичному плані.

Деякі дослідники звертають увагу, що технології претендують на інтерсуб'єктивну значимість у відносинах між людиною та природою, створюючи оптимальні умови для свого розвитку. Це породжує в суспільній та науковій думці відчуття занепокоєння тенденціями технічної експансії, а також критичне ставлення до сучасних технологій. Але найлегше звинувачувати та проклинати техніку, наголошують Лехтман і Стейнберг, аніж розглядати її як симптом і вираження системи цінностей та життєвих орієнтацій, які характеризують світогляд людини[105].

Особливу увагу необхідно звернути увагу на *діяльнісну сутність техніки та технологій.* Згідно з цією концепцією, так

---

[104] Petrushenko V, Chursinova O. Philosophical and Anthropological Dimension of *Technoscience. Filosofija. Sociologija.* 2019. 30 (3). P. 202.

[105] Lechtman H., Steinberg A. The History of Technology. An Anthropological Point of View. In: The History and philosophy of Technology. Chicago, 1979. P. 138.

чи інакше, у видимій чи прихованій формі підґрунтям філософського аналізу стають ті засоби діяльності, які лежать в основі історично визначеного технологічного способу виробництва, засобах, які забезпечують буття людини і суспільства і які відображають їхній якісний стан. К. Маркс, зокрема, називав техніку та технології «виробничими органами суспільної людини». У цьому визначенні вже актуалізується їх діяльнісний характер – вони відображають «активне відношення людини до природи, безпосередній процес виробництва її життя, а разом з тим і її суспільних умов життя та духовних уявлень»[106].

Отже, щоб не перетворити соціальну дійсність на світ нелюдських речей, в якому не залишається місця для особистості, необхідно всю цю дійсність зрозуміти як людську дійсність, як світ людини. А для цього, на переконання Г. Батищева, є тільки один шлях: визнати діалектичність предметної діяльності як єдності протилежностей опредметнення (Vergegenständlichung) та розпредметнення (Entgegenständlichung). Що глибшою є розвиненість людської діяльності, то більше в ній переважає момент останнього. І якщо зупинити на мить потік живої людської діяльності, то можна побачити тільки речові сліди – застиглі втілення померлого процесу. Хоча і живий процес, наголошує Г. Батищев, здійснюється тільки через безперервне згасання у предметі. Він продовжується та відновлюється тільки тому, що знову занурює предметний зміст у свій процес, роблячи його моментом живої, діяльнісної здатності людини.

Така діалектика є принциповим моментом осмислення технології, яка розкривається як така форма соціально-історичної реальності, де відбувається об'єктивація суб'єктивного

[106] Маркс К., Енгельс Ф. Капітал. *Повне зібрання творів.* Київ. 1965. Т. 23. С. 383.

і суб'єктивація об'єктивного, саморозкриття об'єктивної реальності через суб'єктивну форму освоєння і представлення її людиною. Таким чином, долається удавана, уявна віддаленість технології від індивідуального чи суспільного буття людини»[107]. На думку І. Муратової, буття технології, як і буття людини, трактується абстрактно, якщо розглядається поза соціально-історичним творенням людиною свого існування.

Більшість роздумів про техніку та технології ґрунтуються на основі ознаки «комунікативності» і як засобу різноманітних взаємодій. У цьому сенсі технологія – не тільки результат відчуження, але і розвиток творчої сили людини, її інтелекту, волі та відповідальності. Зокрема на питання комунікативної природи техніки звертає увагу французький філософ і психолог П. Рабатель у контексті проблеми антропотехнічних систем, де природа людини й артефакту тотожні, оскільки пов'язані з психологічною реальністю, в якій людина є не «речовим» придатком знаряддя або машини, а включена в роботу завдяки інтуїції, прихованого знання, уяви. У такий спосіб означений підхід вступає на територію цінностей, підпорядковуючи їм техніку. За допомогою технологічних аритефактів людина спілкується і своїм «родовим тілом», яке включає і її саму, Іншого, спільноти, минуле та майбутнє. У цьому сенсі технології не можна «записати» або в сферу пізнання, або практики. Техніка опосередковує зв'язок між пізнанням і практикою, забезпечуючи простір для їх ефективної взаємодії.

Філософсько-антроплогічні рефлексії проблеми «людина-техніка та технології» передбачає звернення до феномену

[107] Муратова І.А. Технологія як предмет соціально-філософського дослідження. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2017. Вип. 17. С. 77.

творчості як особливості людської діяльності та способу людського буття. У сучасних умовах багато мовиться про значення творчості в суспільстві новітніх технологій, але феномен творчості в контексті проблеми «людина-технології» недостатньо осмислений в філософських аспектах. Зокрема, І. Муратова акцентує увагу на непродуктивності обмеження осмислення технології межами дихотомії «творче-нетворче», внаслідок чого із творчого як соціально значимого і особистісно актуального змісту повністю виключається технічне [108] . Українська дослідниця переконана, що техніка і технології відіграють свою роль у процесі перетворення невичерпних природних сил на людські можливості та сили саморозвитку людяності, допомагають підніматись до рівня цілепокладання і ціледосягнення[109].

Ми вже згадували «постав» М. Гайдеґґера як спосіб виявлення сутності техніки, тобто розкриття потаємного, виведення прихованого в наявне буття. У цьому – спорідненість техніки, технологій з творчістю. «Тож, техніка є новаційним способом виявлення глибинних властивостей буття. Вона дозволяє виявити те, що приховано в ньому, має бути вгаданим і представленим. Через сутність техніки людина говорить з буттям, чує його заклик»[110]. Це один із аспектів творчої місії людини, яка не тільки здатна й зобов'язана творити, але й не має інших варіантів у своїх взаємовідносинах з буттям. «Людина приречена на те, щоб робити потаємне явним. Це – її

[108] Муратова, И.А. Философское осмысление технологии в гуманизме. *Scientific Journal «Science Rise»*. 2017. №1 (30). С. 42
[109] Муратова, И.А. Философское осмысление технологии в гуманизме. *Scientific Journal «Science Rise»*. 2017. №1 (30). С. 41
[110] Мовчан С.П., Чаплигін О.К. Основи філософії техніки та технології : навчальний посібник. Харків : Видавництво «Форт», 2013. С. 13.

місія і доля, це – її сутнісна характеристика, у якій співпадає сутність людини і сутність техніки у їх взаємодії з природою»[111]. Але, згідно з М. Гайдеґґером, «постав» необхідно розуміти двояко – як посланність, і як небезпеку. Як зазначають С. Мовчан і О. Чаплигін, загроза полягає у тому, що «постав» як місія спрямовує людину на розкриття потаємності лише одним шляхом і тим самим виключає вільний вибір у спонтанному створенні витвору.

А взагалі, чи можливо, щоб науково-технічний прогрес не перетворювався на засіб змертвіння творчих потенцій людини? Не обмежував творчість та пізнання, не блокував уяву, втрата яких приводить до втрати смислів у культурі, перетворюючи останню на механіцизм цивілізації?

Відповіді на ці питання актуалізують проблему місця та ролі традиції, її духовної сутності в історії людства. Саме традиція, на наше переконання, зберігає та уможливлює безкінечність перспективи людської творчості. Суб'єкт творчості може реалізувати своє завдання, тільки взаємодіючи з духовним досвідом людства. Неможливо зрозуміти природу та сутність розвитку технологій, інновацій у різних формах соціальної дійсності поза межами діалектики розвитку традиції.

[111] Мовчан С.П., Чаплигін О.К. Основи філософії техніки та технології : навчальний посібник. Харків : Видавництво «Форт», 2013. С. 13.

1.6. МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ТРАДИЦІЇ

Незважаючи на достатню кількість досліджень традиції, теоретичні положення переважно мають констатувальний характер, відображають первинний рівень розуміння проблеми. Аналіз традиції лише в площині соціальної реальності й об'єктивної раціональності, або в просторі людської суб'єктивності, на наш погляд, позбавляє її певного незмінно визначеного сутнісного начала. На такому рівні розуміння, традиція часто постає як антитеза свободі і творчості людини. Існує можливість некоректного використання поняття "традиція" і ототожнення його з багатьма поняттями, що позбавлені будь-яких духовних глибин.

Пропонуємо деякі важливі для нас методологічні напрями, які уможливили розгляд традиції у широкому соціально-філософському значенні як особливої онтологічної реальності.

Представники *традиціоналізму* переконані, що головною ознакою традиції є включеність у неї елементів надлюдського порядку. Але ми не можемо погодитися, принаймні з декількома положеннями традиціоналістської парадигми. На відміну від Р. Генона та його послідовників, ми вважаємо, що центральний стрижень традиції – сутність образу людини в ній, не заперечує рівень метафізичний, а, навпаки, реально дух існує як конкретний людський індивід, який усвідомлює себе через розуміння свого ставлення до інших, усвідомлює дух народу, його культурно-історичну спільність.

Духовність традиції передбачає не тільки здатність жити надособистісними ідеалами, святинями, цінностями, але і

здатність у самій людині віднаходити те нематеріальне, трансцендентне, що складає цінність життя. Намагання віднайти певну всезагальну «Традицію», абсолютний центр, що відображає вищий, космічний смисл світобудови і, відповідно, йти за ним етапами онтологічних «ініціацій» створює загрозу усунення особи від творчого життя у традиції і традицією.

Отже, важливим постає *філософсько–антропологічний підхід*, зміст якого полягає у виділенні сфери власне людського у будь-якій проблемі. Такий підхід дає змогу осмислити основний стержень духовного життя традиції – сутнісний образ людини в ній. Таке розуміння означає замкненість традиції на людині, і з цієї точки зору традиція – це самовираження, самоствердження людини в діалектиці діяльнісної сутності та існування.

Релігійно–антропологічне бачення традиції передбачає включення у межі людського життєвого простору надлюдської перспективи. Але ми повинні постійно пам'ятати про небезпеку спрощеного розуміння цієї проблеми. Ми не повинні сліпо копіювати «традиціоналістські» ідеї, язичницький світогляд замінюючи ними християнську картину світу. З іншого боку, традиція як особливість душевного стану, як колективна пам'ять, як архетипи, як сукупність фундаментальних вірувань і цінностей, без сумніву, – реальність. Реальність яка підлягає не тільки метафізичному, але і культурно-історичному поясненню.

Історико-філософський аналіз дає можливість прослідкувати формування *аксіологічного підходу* в процесі визначення поняття "традиція"(класичні праці: М. Бердяєва, Ф. Брентано, Р. Лотце, О. Лосєва, Х. Плеснера, Г. Ріккерта, Ф. де Соссюра, М. Шелера, Е. Шпрангера, В. Штерна; сучасні дослідження Р. Абакарової,

С. Кримського, Г. Гребенькова, М. Кащуби, В. Мовчан, В. Малахова, С. Пролеєва, О. Парфьонової, Н. Хамітова та ін.

Визначаючи, безумовно, продуктивність використання всіх підходів, які мають значимість і наукову перспективу, ми акцентуємо увагу на аксіологічному, виділяючи на цій основі когнітивні, етичні цінності, які є системоутворювальними у суспільстві і людському бутті. У такому випадку, традицію ми повинні розуміти як накопичення і передачу творчих, гуманних, позитивно значимих зразків людської діяльності, без яких неможливе становлення особистості, відтворення загальнолюдських цінностей. Аксіологічний підхід дає змогу досліджувати феномен традиції і як результат – потреб в ідентифікації людини і етносу, єднання з іншими людьми, спілкування з ними незалежно від просторово-часових обмежень. Моральний зміст традиції пересікається з пошуками позитивної ідентичності, нових форм колективної відповідальності, солідарності і творчих засобів самовираження у сучасному суспільстві.

Актуальною залишається концепція традиції Г.-Ґ. Ґадамера. «Герменевтика, стаючи філософією, не може не вбачати свого завдання в тому, щоб осмислити традицію як подію, а отже – врятувати історію як неперервне і осмислене ціле. Герменевтичне філософствування є насамперед осмислення ситуації під знаком традиції, або, що те саме, під знаком присутності» [112] . Згідно з філософом, герменевтичне коло неможливо розірвати тому, що воно носить онтологічний характер.

[112] Малахов В.С. До характеристики герменевтики як способу філософствування. *Філософська і соціологічна думка.* 1991. № 6. С. 75

З точки зору *семіотики* культура становить колективний інтелект і колективну пам'ять, тобто наділндивідуальний механізм збереження і передачі деяких повідомлень (текстів) і вироблення нових. Семіотичні зв'язки, за допомогою яких досягається єдиний культурний простір, передбачають вироблення певних правил поведінки, загальної пам'яті і загальної картини світу. Власне на ці інтегрувальні і стабілізаційні аспекти функціонування культури спрямована дія механізмів традиції.

У цьому смислі простір культури може бути визначений як простір певної загальної пам'яті, тобто такий, у межах якого існує можливість збереження загальних текстів та їхня актуалізація. При цьому вона здійснюється у межах певного смислового інваріанту, який дає підставу стверджувати, що текст у контексті нової епохи зберігає, при всій варіативності тлумачень, ідентичність самому собі. Таким чином, загальна для простору цієї культури пам'ять забезпечується, по-перше, наявністю деяких константних текстів і, по-друге, або єдністю кодів, або їх інваріантністю, або безперервністю і закономірним характером їх трансформації.

Філософія мови взагалі продуктивно складає найбільш популярні культурологічні концепції. Так, згідно з М. Фуко, культура будь-якого періоду є сумою "дискурсів" або "текстів" (Ж. Дерріда); В. Лейч розуміє весь світ "космічною бібліотекою", а У. Еко – "словником" і "енциклопедією". Повертаючись до Дж. Віко або Г Гердера актуальним залишається переконання, що культура розпочинається з мови, і, як показують Ч. Морріс, К. Леві-Строс, Б. Успенський, С. Пекарчик, Ю. Степанов та інші, вона взагалі є не що інше, як знакова система. Наприклад,

А. Моль прагнув розкрити специфіку культури структуруванням інтелектуальної пам'яті, К. Юнг та Л. Уайт – дослідженням особливостей використання символів. А Г. Мерей, засвоївши деякі ідеї К. Юнга, в одній із відомих своїх робіт «Гамлет і Орест», опублікованій у 1927 р., приходить до висновку, що поряд із свідомою традицією існує і «несвідома». Отже, підсумовуємо, що аналіз архетипів є адекватним методом дослідження традиції.

Мовні структури початково «занурюють» індивіда в таке буття, суб'єкт якого з необхідністю виявляє себе в світі, усвідомлює себе суб'єктом власного самовизначення. Адже, значною мірою саме завдяки мові людина і стає людиною. Мова робить її причетною до стихії духовного, забезпечує становлення власне людського в людині. Духовне життя людини – це діалектика вкоріненості у світ зі всіма її смислами і відношеннями, пошук власної справжності, що структурується у часі, знайдення смислу свого існування, що стверджуються у практичній реальності вибору, діяння, події, безпосереднього життя.

Згідно із *символічним* підходом, реальність образно-знакових систем, які склалися в історії людства, мають фундаментальне значення для людини. Об'єктивно існують колективні уявлення людей, які передаються від покоління до покоління і через мову "нав'язуються" кожному окремо (Л. Леві-Брюль та ін.). Образи і знаки, які створюються в історії людства, формують певні системи, які передують кожній окремій людині, формуючи реальність людського буття. Традиція містить у собі образно-знакову систему і виступає умовою людського буття та розвитку особистості. Але єдність світу

культури, який несе в собі традиція та особистості ми розуміємо як єдиний континуум, в якому суб'єкт взаємодіє зі світом об'єктів (О. Леонтьєв); суб'єктивності, яка сама входить в об'єктивну реальність (В. Зінченко, М. Мамардашвілі); онтологічного переживання буття (В. Мухіна); конститувальної ролі діяльності.

Резюмуючи, можемо ствердити, що у соціальній площині традиція виступає як інститут, який володіє монополією на інтерпретацію та «вплетення» у суспільну практику символічних кодів і, особливо, кодів сакрального смислу.

Отже, традиція як трансчасовий і просторовий феномен, священний, релігійний за своїм змістом в історії культури є онтологічним принципом людського існування. Традиція задає внутрішній зв'язок умовам реалізації духовного потенціалу людини, суспільства, народу і людства в історії. Традиція – це метафізична основа буття культури, антропологічний стрижень, дух і тіло культури, «мова» буття, сутність людської онтології.

РОЗДІЛ 2
СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВОСТІ НБІКС-ТЕХНОЛОГІЙ

Перш ніж прояснити сутність та особливості конвергентних технологій, вважаємо за необхідне коротко зупинитись на розумінні поняття технології. Або точніше – уточнити деякі аспекти проблеми. Адже в першому розділі, визначаючи методологічні основи дослідження, ми виокремили важливі для нього взаємопов'язані аспекти. Спроби визначення технології, є не тільки академічною проблемою, а й дає можливість глибше зрозуміти особливості конвергентних технологій, які визначають соціальні, економічні, політичні, культурні процеси та життєдіяльність сучасної людини.

Читач, який знайшов можливість дочитати до цих рядків, звернув увагу на те, що в попередньому розділі ми не розмежовували поняття техніки та технологій, хоча в назві монографії мовиться саме про технології, а точніше – про новітні, конвергентні технології. Спробуємо прояснити ті контексти, в яких використовуються поняття техніки та технології, тобто виявити реальність, яка ними позначається.

По-перше, актуалізуючи методологію складності та системності, ми припустили, що технологія є складним і різноплановим феноменом, щоб категорично визначити або говорити про його природу. А. Нордман [113] пішов ще далі, стверджуючи, що термін «технологія» не тільки не може бути визначений, але й не повинен бути визначений.

По-друге, існують труднощі у визначенні поняття «технологія», які починаються з його перекладу. У більшості європейських мов в основі цього терміна лежать латинські слова «technica» і «technologia», які перекладаються залежно від їх

[113] Nordmann, A. Technikphilosophie: Zur Einführung. Hamburg : Junius Verlag; 2 Edition. 2015. P. 14

етимології. В англійській мові слово «technology» використовується як синонім дискурсу про практичні, матеріальні мистецтва, а «technique» застосовується для позначення реальних процесів і методів цих видів діяльності. Проте в середині XX ст. ці два терміни перекладались як «technology», що певною мірою затушовувало таке розрізнення. Пізніше, на думку К. Мітчема, Е. Шацберга [114], починає домінувати слово «technique», яке українською переважно перекладається як техніка. Проте це стосується і англійського терміна «technology».

По-третє, це пов'язано з існуванням двох традицій в сучасній філософії техніки: одні дослідники ототожнюють поняття техніки та технології, інші вважають, що це зовсім різні явища. Як наслідок, побутує розуміння техніки та технології в широкому і вузькому значеннях. Одне із широких розумінь технології натрапляємо, наприклад, у книзі «Technology and Politics». Автори зазначають, що, аналізуючи технологію, важливо враховувати її багатоаспектність. Технологія може стосуватися таких речей та явищ: «а) тіло (сукупність) технічного знання, правил і понять; б) практика інженерії та інших технологічних професій, включаючи певні професійні позиції, норми та передумови, які мають відношення до застосування технічного знання; с) фізичні засоби, інструменти або артефакти…; д) організація та інтеграція технічного персоналу та процесів у великомасштабні системи та інститути (індустріальні, військові, медичні, комунікаційні, транспортні та інш.); е) "технологічні умови", або характер та якість соціального життя як результат

[114] Mitcham, C., Schatzberg, E. Defining technology and the engineering sciences. /Handbook of the Philosophy of Science. Amsterdam : North Holland, 2009. Volume 9, P. 27–63.

накопичення технологічної діяльності»[115]. Навіть з точки зору широкого розуміння технології, наголошує В. Розін, посилаючись на Ж. Еллюля, природа й мистецтво стають елементами технології.

У цьому контексті необхідно наголосити, що поняття технологій у широкому значенні виникає в ХХ ст. Тому тільки сучасна техніка може бути розглянута як один із аспектів технології. Цим можна пояснити коректність ототожнення означених феноменів.

Але поняття «технологія» виражає не лише техніку як «згусток, речову кристалізацію людського, опосередкованого способу цілеспрямованої діяльності, а виражає спосіб активної дії, рух, процес – живу доцільну суб'єктивну діяльність із застосуванням її речових компонентів»[116]. Як зазначає І. Муратова, технологія при цьому «відповідає» за об'єктивний і ефективний спосіб розвитку суб'єктивної діяльності в напрямі продуктивного досягнення у ній задуманого результату. «Технологія спрямована на пошук оптимальних способів дії і засобів здійснення людських цілей, безпосередньо – на наукове упорядкування та послідовну організацію діяльності (як виконання, так і управління), що веде до ціледосягнення»[117].

Важливим питанням є ціннісний аспект технологій. Ми підтримуємо дослідників, які вважають, що технологія не може бути нейтральним інструментом для подолання проблем, а тільки ефективним помічником у задоволенні людських потреб.

---

[115] Michael E. Kraft and Norman J. Technology and Politics /Vig, Eds. Duke University Press, Durham, NC, 1988. P. 10.

[116] Муратова І.А. Понятійний простір філософського осмислення технології. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури.* 2016. Вип. 3. С.156.

[117] Муратова І.А. Понятійний простір філософського осмислення технології. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури.* 2016. Вип. 3. С.157.

«Технології – не стільки машини та інструменти, скільки те уявлення про світ, яке керує нашим сприйняттям про все існуюче» [118] Вона є втіленням соціальних, політичних і культурних цінностей і одночасно несе в собі певні цінності. Як тільки суспільство починає йти шляхом технологічного розвитку, воно неминуче перетворюється на технологічне, специфічний тип суспільства, присвячений таким цінностям, як ефективність та влада. А представник критичної теорії Ендрю Фінберг навіть стверджує, що технологія «є більш переконливою, чим релігія, оскільки не вимагає ніякої віри, щоб визнати її існування та слідувати її наказам» [119] . На думку американського філософа, ми повинні адаптуватися до технологій як до однієї із особливостей людського роду[120].

Також потрібно пам'ятати, що технології це – невід'ємна політична складова глобальної системи, яка постійно формує структуру останньої, її акторів і взаємодію між ними та сама формується глобальною економікою, політикою та культурою[121].

Отже. наше дослідження ґрунтується на широкому розумінні технології та на діяльнісному й аксіологічному підходах його визначення. Ми намагались у понятті «технологія» врахувати єдність основних дискурсів, які притаманні як техніці так і технологіям. Зокрема, антропологічні виміри техніки та технологій, про що мовилось в першому розділі.

---

[118] Grant G.P. Philosophy and culture: Perspectives for the future. Philosophie et Culture: Actes du XVIIe congrès mondial de philosophie. Montreal, 1986. Vol. 1. P. 173–182.

[119] Feenberg A. What is philosophy of technology? Lecture for the Komaba. Undergraduates, San Diego State University, June 2003. URL: http://surl.li/uhrre

[120] Feenberg A. What is philosophy of technology? Lecture for the Komaba. Undergraduates, San Diego State University, June 2003. URL: http://surl.li/uhrre

[121] Fritsch S. Technology and Global Affairs. *International Studies Perspectives.* Vol. 12. № 1 (February 2011). Pp. 27–45.

Використання «технології» у такий надзвичайно вільний спосіб дає нам підставу пов'язувати роздуми про дуже різні питання та явища як про одне й те саме – у найширшому розумінні. Погодимось із С. Мовчан і О. Чаплигіним [122], що технологія становить складну систему, визначальною особливістю якої є здатність до цілеспрямованої зміни об'єктів будь-якої природи, оскільки сама створює засоби зміни і володіє ними, а також те, що вона має достатньо внутрішніх ресурсів для здійснення цілеспрямованого саморозвитку.

На початку третього тисячоліття відбувається динамічний розвиток конвергентних технологій. Це – нано-, біо-, інфо-, когно-технології (НБІК). Сутність системи НБІК-конвергенції та особливості кожної з її складових перебуває у центрі уваги У. Бейнбріджа, Н. Бострома, Дж. Вілсона, І. Владленової, А. Грюнвальда, Н. Девіса, І. Добронравової, Е. Дрекслера, С. Едвардса, Н. Зленко, А. Кадикало, М. Кисельова, Т. Кравченко, В. Лук'янця, Г. Мірошник, М. Нестерової, М. Петерса, В. Поттера, Т. Рейдона, М. Рока, Л. Сидоренко, А. Синиці, Дж. Сьорла, Т. Танігучи, Я.-К. Хайлінгера, Ф. Фукуями, В. Цикіна, В. Чешко, К. Шваба та багатьох інших українських і зарубіжних дослідників. Нехай вибачить мене поважна наукова спільнота за те, що багатьох вчених не було згадано.

Термін «НБІК-конвергенція» був введений в публічний дискурс після публікації в 2002 р. досить об'ємного (482 с.) звіту «Конвергентні технології для підвищення ефективності людини: нанотехнології, біотехнології, інформаційні технології та

[122] Мовчан С.П., Чаплигін О.К. Основи філософії техніки та технології : навчальний посібник. Харків : Видавництво «Форт», 2013. с. 114.

когнітивна наука»[123] за редакцією М. Рока та У. Бейнбріджа. У вступі вони наголошують, що «словосполучення “конвергентні технології” означає синергетичне поєднання чотирьох основних “NBIC” (нано-біо-інфо-когно) галузей науки та техніки, кожна з яких в даний час розвивається швидкими темпами: (a) нанонаука і нанотехнології; (б) біотехнології та біомедицина, включаючи генну інженерію; (c) інформаційні технології, включаючи передові обчислення та зв'язок; (d) когнітивна наука, включаючи когнітивну нейронауку» [124] . Згодом за ініціативою фізика М.В. Ковальчука, який вважав, що створювати ефективні біоподібні продукти, а в перспективі досягнути гармонії техно- і біосфери можна тільки, об’єднавши можливості різних наукових підходів, був доданий п’ятий елемент – соціально-гуманітарні науки та технології. Ми вже звертали увагу на те, що сучасна людина як суб’єкт практично-пізнавального ставлення до світу рано чи пізно сама стає об’єктом науково-технологічного впливу. Тому присутність соціально-гуманітарної складової в НБІК, яка долає редукцію людини до технічного є принциповим питанням.

В останні роки стало очевидним, що суть НБІКС-конвергенції полягає не просто в об’єднанні різних галузей знання, які інтенсивно розвиваються, а у створенні динамічних міждисциплінарних меж, які мають властивості локальних інтерфейсів, що формують дисциплінарні поля науки та

[123] Converging Technologies for Improving Human Performance: nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science. / Edited by Mihail C. Roco and William Sims Bainbridge, National Science Foundation. 2002. URL: http://surl.li/uhrqp

[124] Converging Technologies for Improving Human Performance: nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science. / Edited by Mihail C. Roco and William Sims Bainbridge, National Science Foundation. 2002. URL: http://surl.li/uhrqp

технологій без втрати їх самоорганізувального характеру. На думку В. Цикіна, «NBIC-конвергенція – це шлях до створення нової цивілізації з притаманними їй новими цінностями та ідеалами, саме в цьому відношенні вона повинна розглядатись як якісно нова трансдисциплінарна (і транстехнологічна) сфера креативно-конструктивної людської діяльності»[125].

НБІКС втілили ідею конвергенції у науці – зрощення органічних і неорганічних речовин в нових матеріалах й приладах, підключення інформаційних технологій, а також «оживлення» отриманих систем алгоритмами, які імітують процес роботи людського мозку. Це принципово інший рівень пізнання: відбувається не просто взаємодія між окремими технологіями, а різні та, здавалося б, на перший погляд, далекі одна від одної дисципліни функціонують заради спільної мети – піклування про людське існування[126]. Згідно з В. Лук'янцем, турбота людини про своє власне буття набуває різноманітних форм. Наприклад, таке піклування про себе може проявлятися: як практика свободи людини, яка прагне поліпшити своє онтологічне становище у світі за допомогою новітніх технологій; як занепокоєння людини майбутньою долею свого геному, тілесності, нейро-системи, інтелекту; як політика генетичної, антропологічної, етичної самоідентифікації людини.

Українські та зарубіжні дослідники конвергентних технологій акцентують увагу на таких їх особливостях: НБІКС

---

[125] Цикін В.А. NBIC-конвергенція – каталізатор техногенної модифікації людини. *Філософія науки: традиції та інновації*. 2014, № 2 (10). С. 7.

[126] На жаль, в історії людства реалізація цієї мети за допомогою науково-технічних засобів часто оберталась проти самої людини. Що насправді прогресує найшвидше? Незрівнянно швидше розвиваються знаряддя війни – знаряддя знищення людського життя. Війна – один із трагічних показників внутрішньої сутності наукових революцій.

охоплює надзвичайно широкий діапазон предметних галузей від атомарного рівня до макропроцесів і формує невидиму технічну інфраструктуру (всепроникливість); міждисциплінарна конвергенція на основі впливу нанотехнології на інші технології; виникнення нових напрямів науки та технологій; холістичний стиль мислення вчених; формування меганауки; створення технологій та обладнання для атомно-молекулярного конструювання будь-яких матеріалів; зростання ролі комп'ютерної віртуальної реальності як особливої форми соціального простору; необмежена інформаційна доступність; програмне моделювання різноманітних видів людської діяльності, зосібна, штучного інтелекту; трансформація соціального простору, викликана впровадженням і застосуванням конвергентних технологій; зміна дихотомії «живе – неживе», «розумне – нерозумне», «людське – тваринне»; сучасні технології дозволяють вийти за межі того, що метафізика попередньої епохи вважала «людським» та ін.

На думку І. Владленової, *основою розробок, розповсюдження та впливу конвергентних технологій є принцип маніпулювання.* Але йдеться не тільки про маніпулювання з речовинами, можливості створювати принципово новий тип матерії та конструювати її. Важко не погодитись з українською дослідницею, що «впровадження високих технологій дозволить здійснювати тотальний контроль над людиною, і ми ніколи не зможемо знати, коли знаходимось під спостереженням, а коли ні. Чи є в нашому організмі вбудований в мозок чип або немає? Якщо сучасна людина зазнає політичної маніпуляції, що має психологічну природу і якій можна стати на перешкоді, то маніпуляція, яка заснована

на високих технологіях, може працювати безвідмовно, не залишаючи вибору!»[127].

Можна виокремити декілька важливих сфер НБІК-технологій, які включають: «1) розширення інтелектуального, когнітивного потенціалу та комунікаційних можливостей людини; 2) покращення здоров'я та фізичних можливостей людини, включаючи боротьбу зі старінням; 3) посилення результативності діяльності соціальних груп і в цілому суспільства; 4) зміцнення національної безпеки та оборони; 5) інтеграція науки та освіти»[128]. Актуалізація в конвергентних технологіях проблеми «поліпшення людини, людської функціональності» (improving human performance), або «розширення людини» (human enhancement), викликало ентузіазм прихильників трансгуманістичних ідей (Р. Курцвейл, В. Віндж, Н Бостом та ін.), які побачили в ній перспективу та інструмент створення постлюдських істот нового типу.

Дійсно, НБІКС-технології містять колосальний потенціал антропологічних змін. Але вони визначаються поки що запитами техно-соціального й економічного середовища та проєктами їх розвитку. Мовиться про нові матеріали та системи, які необхідні передовсім для медицини, енергетики, транспорту, зв'язку, житла, охорони навколишнього середовища, сільського господарства, космічної індустрії, на жаль, військові промисловості і т. д.

На наш погляд, сьогодні переважають інструментальний, економічно-технологічний вектор розвитку НБІКС-технологій, а

---

[127] Владленова І.В. Конвергентні технології та людина: перетворення світу. Знати б для чого… 2012. URL: http://surl.li/uhuot

[128] Цикін В.А. NBIC-конвергенція – каталізатор техногенної модифікації людини. *Філософія науки: традиції та інновації.* 2014, № 2 (10). С. 3–13.

другий, антропологічний редукує до першого. Здається, людство перебуває у своєрідній «точці біфуркації», де вибір тієї чи тієї траєкторії розвитку НБІКС-технологій – економічно-технологічної або антропологічної – ще не визначено. Чи буде людина, згідно з І. Кантом, самоціллю для самої себе, чи вона остаточно наближатиметься до стану засобу? Новітні технології, можуть, з одного боку, допомогти людині подолати глобальні проблеми сучасності, «вдосконалити» живу й неживу природу як зовні, так і всередині себе. З іншого боку, сучасний спосіб виробництва – це «великий зрівнювач» (К. Маркс), який за допомогою конвергентних технологій цілком здатний редукувати людину до технічного рівня.

2.1. НАНОТЕХНОЛОГІЇ ЯК ВЕЛИКОНАДІЙНА ІДЕЯ ЛЮДСТВА

Особливе місце в систематичних роздумах про сутність та наслідки конвергентних технологій посідають нанотехнології[129]. За останні десятиліття в наш повсякденний вжиток стрімко увірвались слова з префіксом «нано-»: наносвіт, нанонаука, нанотехнологія, нанотехніка, наноматеріали, наноелектроніка, нанобіотехнології, наномедицина і т. п. Вони породжують в нашій уяві домисли про надзвичайні зрушення практично у всіх сферах науки і техніки та приховують непередбачувані наслідки для людини й суспільства.

[129] Основи нанотехнологій, як вважають більшість дослідників, започатковані лауреатом Нобелевської премії Р. Фейнманом в 1959 р. в його знаменитій лекції на засіданні американського фізичного товариства. Саме поняття «нанотехнологія» було введено професором токійського університету Норіо Танігучи в 1974 р. у контексті обробки матеріалів шляхом додавання або видалення атома/молекули. В 1981 р. термін був популяризований співробітником Сандійської національної лабораторії Е. Дрекслером.

Особливістю нанотехнологій є розгляд усіх властивостей структур у наномасштабі, незалежно від їх природи. Не випадково префікс «нано» означає одну мільярдну метра. Нанонаука – це вивчення фундаментальних принципів молекул і структур, розмір яких від 1 до 100 нанометрів. Ці елементи називаються наноструктурами. Розрізняють природні та штучні наночастинки. До природних біологічних та небіологічних наночастинок людина протягом тисячоліть виробила адаптаційні та захисні механізми, що адекватні природному впливу. Штучні наночастинки почали створюватись та впроваджуватися у виробництво у 1980–1990-х рр., коли були зроблені значні кроки у синтезі та використанні наноматеріалів. Упровадження штучних наночастинок у виробництво активізувалося у 2000-х рр., коли вдалося подолати багато технічних труднощів та почати масове виробництво цих матеріалів. У 2001 р. відбулися дві знакові події: наукове видання «Science» назвало нанотехнології «проривом року», а бізнес-журнал «Forbes» – «новою багатонадійною ідеєю».

Підвищений інтерес до наночастинок зумовлений їхніми унікальними властивостями, такими як висока механічна міцність (наноструктури не просто є найменшими із усього того, що створювала раніше людина, вони є найменшими твердими матеріалами, які можливо виготовити), стійкість до хімічного впливу, поверхнева активність, а також особливостями їх структури, яка дає змогу створювати на їх основі нові матеріали та прилади[130]. Зокрема, Джеймс Шумер наводить

[130] Поки що, ми не знаємо ні рівня токсичності наночастинок, ні того, чи можуть вони проникати через біологічні мембрани та викликати серйозні пошкодження. Знищення відходів нанотехнологій стало сьогодні ще однією проблемою екологічного характеру.

приклади заміни металів такими продуктами нанотехнологій: вуглецеві трубки замість металів з високою провідністю (мідь, срібло, золото); органічні напівпровідники замість напівпровідникових елементів (галій, індій, кадмій, германій); наноструктурована кераміка замість вольфраму; нові каталізатори замість благородних металів-каталізаторів (платина, реній, родій)[131].

Інтеграція наноматеріалів у біомедицині привела до розробки спеціальних діагностичних засобів: контрастних реагентів, аналітичних інструментів, фізичних терапевтичних застосувань, засобів доставки ліків. Нанотехнологія може допомогти в заміні або відновленні різних типів біологічних тканин. Так звана «тканинна інженерія» використовує штучну стимуляцію проліферації[132] клітин за допомогою спеціального клітинного каркасу та факторів росту і тим самим доповнює традиційні методи лікування, наприклад, трансплантацію органів і штучні імпланти.

Як виявилося, взаємозв'язок молекулярної інженерії неорганічних речовин і біології породжує важливі етичні питання. Мовиться про нанопристрої, які є комбінацію біологічних і фізичних артефактів або взаємодію з біологічними молекулами і генами невластивим для такої взаємодії способом. Якими, наприклад, будуть наслідки імплантації наночипів в організм людини[133]? Чи можемо ми бути впевнені в тому, що випадково не будуть створені зародкові лінії, які спровокують

---

131 Schummer, J. Identifying Ethical Issues amidst the Nano Hype. In: Report of the first meeting of the Nanotechnology and Ethics Expert Grouphttps. 2005. URL: //unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000150627

132 Проліферація (лат. proliferatio, від proles – «потомство» і ferre– «нести») – процес розростання тканини організму через поділ та ріст клітин.

133 У2020 р. користувачі Facebook поширювали інформацію, що нібито у сучасних вакцинах є наночипи, оскільки у них використовують наночастинки.

генетичні пошкодження або появу нових вірусів? Також тривожні запитання морального характеру виникають унаслідок використання ДНК як матеріалу для виготовлення комп'ютерів. Чи етично використовувати основний компонент життя для виробництва електроніки? Чи взагалі можна прийняти взаємозв'язок «клітина – машина»?

Стурбованість етичного характеру, яка пов'язана з використанням наноприладів, викликана застосуванням інформаційних і комунікативних технологій у військових і розвідувальних системах. Крім мініатюризації зброї та вибухових речовин, нанотехнології використовують для електронного спостереження й стеження, що актуалізує питання про порушення недоторканності приватного життя та громадянських прав.

Підбиваючи підсумок, зазначимо, що соціально-гуманітарне осягнення нової технологічної парадигми визначається всезагальним характером впливу швидкого розвитку нанотехнологій на людське життя і функціонування соціальних систем і водночас недостатнім аналізом проблем, які виходять за межі науково-технічного характеру.

2.2. СУТНІСТЬ ТА ТРАНСФОРМАЦІЙНИЙ ПОТЕНЦІАЛ БІОТЕХНОЛОГІЙ

Що таке біотехнології і для чого вони потрібні? Подібні запитання можуть видатися читачеві дивними, оскільки відповіді на них є очевидними: полегшити страждання, вилікувати хворих, нагодувати голодних – одним словом поліпшити долю людства. І з цим важко не погодитись. Але заглиблення у проблему, ставить перед нами цілий спектр світоглядно-етичних запитань. А безмежні технологічні можливості сучасної цивілізації потребують нової визначеності суспільства в плані ставлення до людини як Божественної сутності.

Погодимось з І. Добронравовою і Л. Сидоренко, що «сучасні біотехнології безпосередньо виникають із сфери фундаментальних досліджень, які засновані на міждисциплінарних і трансдисциплінарних методах. Сучасні біотехнології розглядаються в контексті постнекласичного типу наукової раціональності, який був розроблений в ході сучасної глобальної наукової революції для дослідження цілісних, складних систем людського виміру, що здатні до самоорганізації та саморозвитку[134]. Біотехнологія перетинається з багатьма іншими дисциплінами: молекулярною та клітинною біологією, генетикою, біохімією, ембріологією й навіть з робототехнікою, інформаційною та хімічною технологіями. Серед галузей біотехнології представлена біоінженерія, генна та клітинна інженерія, біомедицина (а також наномедицина), біофармакологія,

[134] Dobronravova I., Sidorenko L. Post non-classical synthesis of knowledge in modern biotechnologies. Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. *Philosophy*. 2022. Vol. 1. № 6. P. 16.

біоінформатика, біоніка, біоремедіація, штучний відбір, клонування, гібридизація. Отже, біотехнологія в широкому значенні є міждисциплінарною наукою, яка ґрунтується на розумінні властивостей живих організмів, а також закономірностей фізичних і хімічних процесів для вивчення і перетворення природи – зовнішньої та внутрішньої – заради розв'язання теоретичних і практичних проблем.

Сучасні біотехнології буквально проникають у всі важливі аспекти людського існування, стаючи не тільки його атрибутом, але й умовою життя. В оглядах технологій, які зазвичай обговорюються під назвою «біотехнологія», йдеться: про використання мікроорганізмів для виробництва лікарських препаратів[135]; мікробний синтез цінних для людства речовин; про генетичну модифікацію вирощуваних культур та їх використання у виробництві харчових продуктів; про трансплантацію органів і тканин людини та ксенотрансплантацію (міжвидова трансплантація органів, тканин, клітин від одного біологічного виду до іншого, зокрема, людині); про використання технології клонування в репродуктивних і терапевтичних цілях; використання ембріонів для дослідження стовбурових клітин; штучне відтворення; екстракорпоральне запліднення (ЕКЗ); генетичне тестування ембріонів і передімплантаційну діагностику; про виробництво біопалива та біопластику; використання

[135] Одним з перших революційних досягнень біотехнологій було створення в 1940 р. антибіотика – пеніциліну. Сьогодні методи біотехнологій застосовуються для виробництва людського інсуліну шляхом використання генно-модифікованих бактерій, для створення еритропоетину (гормону, який стимулює утворення еритроцитів в кістковому мозку). Лікарські препарати нового покоління з високою вибірковою активністю щодо раніше невиліковних захворювань стають реальністю завдяки відкриттю нових функцій генів, а також білкових продуктів їх діяльнос

біотехнології в екології для очистки промислових і побутових забруднень; використання ферментів у мийних засобах або виробництві сирів тощо.

Окремої уваги заслуговує класифікаційний огляд біотехнологій. У 2003 р. на американо-європейській зустрічі з проблем біотехнологій була запропонована їхня диференціація за гамою кольорів. Початково вона складалась із трьох кольорів: зеленого – біотехнології у сільському господарстві; білого – промислова сфера біотехнології та червоного – біомедицина. З розвитком біотехнологій кількість кольорів значно збільшилась.

Отже, в широкому розумінні біотехнологія охоплює процеси та продукти, які за допомогою неї виготовляються. Існує дуже багато визначень, які можна зустріти в словниках, підручниках, наукових виданнях, присвячених біотехнології. Наприклад, Т. Рейдон наводить приклад визначення, яке було запропоноване в 1984 р. Управлінням оцінки технологій США: «біотехнологія включає будь-яку техніку, яка використовує організми та їх компоненти для виробництва продуктів, модифікації рослин і тварин для отримання бажаних властивостей або розвитку мікроорганізмів для певних цілей»[136]. А в одному із міжнародних звітів 2007 р. про можливі наслідки та виклики біотехнології для Європи наголошується, що особливістю сучасних біотехнологій є використання клітинних, молекулярних і генетичних процесів у виробництво товарів і послуг[137]. Важливий тут акцент на процесуальній стороні біотехнологій.

---

[136] Reydon T. Philosophy of Technology. The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP). URL: https://iep.utm.edu/technolo/

[137] Дивись: Van den Beld H. Philosophy of biotechnology. Philosophy of Technology and Engineering Sciences. *Handbook of the Philosophy of Science*. 2009. Vol. 9. P. 1302-1340.

Також біотехнологія є вираженням технологічного духу, бажанням раціонально розуміти [138] , упорядковувати, передбачати та, зрештою, контролювати розвиток усього живого, заради добробуту людства. Біотехнологія – це дещо більше, ніж її процеси та продукти; це форма розширення прав і можливостей людини.

Методи, інструменти та продукти біотехнології, як і аналогічні технологічні артефакти, виготовлені в інших технологічних сферах, збільшують нашу здатність діяти ефективно заради певної мети. Хоча, як наголошено у звіті «За межами терапії» (2003) [139] , є декілька запитань, стосовно загальної мети біотехнології: поліпшення існування людства. Що саме потребує поліпшення? Чи повинні ми думати тільки про конкретні, поки що невиліковні хвороби, які загрожують нашому благополуччю, чи необхідно включити сюди психічно-душевні захворювання та недуги: від розумової відсталості до глибокої депресії, від втрати пам'яті до меланхолії, від сексуальної нестриманості до зневаги до себе? І чи повинні ми додатково враховувати більш глибокі обмеження, які вкорінені в людській природі: тілі або душі, включаючи неминучий факт тілесного розпаду та смерті? Що найбільше в людському житті потребує технологічної допомоги? А чи взагалі можуть, наприклад, новітні технології сприяти збільшенню енергії любові в житті людини та суспільстві, а значить – припиненню воєнних конфліктів, або зробити цей світ прекраснішим?

---

[138] Наприклад, синтетична біологія привертає увагу філософів не лише тому, що її проєкти можуть порушувати етичні питання, але також питання з епістемології та філософії науки.

[139] Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness. The President's Council on Bioethics, Washington, 2003. URL: URL: http://surl.li/ukify

Навіть якщо припустити можливість взаємної згоди стосовно того, які аспекти людського існування потребують поліпшення або вдосконалення, наголошують автори «За межами терапії», перед нами все одно постануть труднощі в процесі прийняття рішень про те, чи дійсно наші спроби поліпшити їх змінили ситуацію – як для окремих людей, так і для суспільства. «Деякі із цілей, які ми прагнемо реалізувати, можуть суперечити одна одній: збільшення тривалості життя може бути досягнуто за рахунок меншої кількості енергії; успішна продуктивність одних може зменшити самооцінку інших. Зусилля з пом'якшення людської агресії можуть привести до підриву амбіцій… Як тільки ми входимо за межі лікування хвороб і прагнення до здоров'я, здається, не існує готових або надійних стандартів кращого та гіршого, які могли б визначати наш вибір»[140]. Завдяки науковим дослідженням ми отримуємо нову інформацію, нові технології та нові знання. При цьому самі вчені не можуть відповісти на запитання про те, як ці технології необхідно використовувати і чи взагалі вони повинні використовуватись. У цьому контексті пригадуються роздуми Станіслава Лема, який в «Сумі технології» пише: «механізм дії різних технологій, як існуючих, так і можливих, мене не цікавить, і про нього можна було б не говорити, якби творча діяльність людини, подібно діяльності Господа, була свобідною від спотворень; інакше кажучи, якби ми (зараз чи коли-небудь) навчились реалізовувати свій задум в чистому вигляді, досягнувши методологічної точності Творіння, якби, сказавши "Да буде світло!", отримували у вигляді кінцевого продукту світозорість без будь-яких небажаних домішок. Типовим, проте, є

[140] Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness. The President's Council on Bioethics, Washington, 2003. URL: URL: http://surl.li/ukify

не тільки згадане «роздвоєння» цілей, але і підміна запланованих цілей іншими (і дуже часто небажаними!)»[141].

Підбиваючи підсумок, зазначимо, що спектр технологічних застосувань у біологічній сфері є дуже різноманітним і соціально-філософські роздуми повинні ґрунтуватись на широкому розумінні поняття «біотехнологія». Одне із таких визначень пов'язане з трансформаційним потенціалом біотехнологій. Для реалізації головних завдань монографії нижче зосередимо увагу на важливій сфері біотехнології, що пов'язана з біотехнологічним конструюванням, яке супроводжується постійною проблематизацією ціннісного аспекту людського існування. Аналізуючи сутність біотехнологічного втручання, німецький філософ Я-К. Хайлінгер виокремлює такі його різновиди: технічні втручання або розширення («кіборгізація»); генетична інженерія з метою покращення людської спадковості; біологічна оптимізація процесів в організмі, зокрема, в мозку[142]. Але біотехнологічні можливості породжують занепокоєння: що може принести людині і всьому людству перетворення, наприклад, її генетичних основ? Адже вчені не можуть передбачити наслідки такого втручання, його межі. Сьогодні вже стає очевидним, що технологічна інтервенція в ембріональні клітини, новітні способи генетичних маніпуляцій з мозком і психікою людини, штучний вплив на її свідомість і поведінку можуть призвести до «кризи ідентичності", тобто до втрати людиною уявлення про самоцінність своєї особистості, своє місце в суспільстві.

---

[141] Lem S. Summa technologiae / Translated by Joanna Zylinska. London : University of Minnesota Press Minneapolis. 2013. URL: http://surl.li/oocvsk

[142] Heilinger Jan-Ch. Anthropologie und Ethik des Enhancements. Berlin: De Gruyter. 2010. 317 p.

На ще одну проблему в цьому контексті, яка обговорюється останніми роками, звертає увагу О. Онищук. Йдеться про моральне біологічне вдосконалення засобами біотехнологій шляхом штучного програмування і стимуляції моральної поведінки для збільшення й підсилення наших моральних можливостей [143] . Разом з українською дослідницею ми розуміємо, «що таке моральне біовдосконалення приховує небезпеки з боку реалізації принципів особистісної автономії, справедливості, власних духовних пошуків, коли особистість можна змінювати за рахунок підсилення одних якостей і придушення інших, причому без її вольових зусиль»[144].

Сучасне застосування біотехнологій відбувається паралельно з розвитком біоетики – поглядів, цінностей, цілей, які відображають рефлексію над соціальними аспектами розвитку біотехнологій, їх антропологічними викликами. «Відповідно, створення штучних біотехнологічних систем як постнекласичного синтезу знань про живе нерозривно пов'язане з необхідністю включення ціннісного принципу як основоположної нормативної вимоги в процес дослідження та практичного маніпулювання живим і, перш за все, людиною» [145] . Збільшується значимість морального аспекту вже на стадії розробки наукових методик, визначення об'єкта дослідження та меж втручання у його структуру.

---

[143] Онищук О. Антропологічні ризики в контексті розвитку біотехнологій: філософсько-етичний аспект. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2021. Випуск 37. С. 110

[144] Онищук О. Антропологічні ризики в контексті розвитку біотехнологій: філософсько-етичний аспект. В*існик Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2021. Випуск 37. С. 110

[145] Dobronravova I., Sidorenko L. Post non-classical synthesis of knowledge in modern biotechnologies. *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy*. 2022. Vol. 1. № 6. P. 19.

2.3. ОСОБЛИВОСТІ ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНИХ ТЕХНОЛОГІЙ

Сучасні проблеми взаємодії соціальних систем та суб'єктів безпосередньо пов'язані з розвитком засобів комунікації та зростанням ролі і значення інформації, яка набуває ознак глобалізму. Також можна погодитись із твердженням, що «уся методологія науки стає сьогодні більш інформаційно орієнтованою порівняно з наукою XX століття. Тому інформаційна сфера перетворюється не тільки на одну з найбільш прогресивних та перспективних наукових галузей, але й на фундаментальну складову частину всього процесу пізнання з точки зору науки, наукову базу для формування суспільства, що засноване на знаннях» [146] . Не випадково особливе місце в динамічному розвитку НБІКС-технологій посідають інформаційно-комунікативні технології (ІКТ), функціонування слугує формуванню нових соціальних потреб й інтересів, активізує та розширює пошук адекватних соціально-філософських концепцій, потребує переосмислення уже наявних парадигм і поглядів.

Поняття «інформаційно-комунікативні технології» переважно вживається для означення технологій, інструментів і методів, які використовуються для обробки, збереження, передачі інформації та обміну нею. ІКТ включають апаратні засоби (комп'ютери, сервери тощо) та програмне забезпечення (операційні системи, мережеві протоколи, пошукові системи

[146] Санакуєв М.Г. Філософія інформації та філософські основи інформатики. *Інтегровані комунікації.* 2016. Вип. 2. С. 91.

тощо) та інші засоби, що створюють для людей можливості обмінюватися інформацією.

Але інформаційно-комунікативні технології не можна розглядати як такі, що належать тільки світу техніки, тому що вони настільки глибоко злилися із життям людей, проникли в повсякденність, що виокремити їх із загального світоглядного та культурного контексту неможливо. Близьким до ІКТ, але, на наш погляд, ширшим за значенням є поняття «інформаційно-комунікативні системи» (ІКС), яке відображає не тільки технічні аспекти, але і соціальні, організаційні та людські фактори взаємодії з інформацією і комунікацією. Ми не випадково робимо акцент на взаємозв'язку цих соціальних феноменів. Це дозволяє глибше зрозуміти проблеми, пов'язані з антропологічними викликами конвергентних технологій. Адже в такому випадку, мовиться не просто про технічні засоби, а про свого роду складну матрицю соціальних кодів, що містять в собі засоби комунікації, які забезпечують наступність поколінь: зберігання та передачу смислів і значень, регулювання діяльності, поведінки, спілкування. Трансформація такої системи тісно пов'язана зі змінами соціальних способів кодування інформації в засобах комунікації.

На наш погляд, у сучасному інформаційному суспільстві існує загроза дуже швидкої ерозії традиції, коли вона не встигає стати повноправним елементом діалогу з представниками нового. Як наслідок – ціннісна дезорієнтація суспільства і втрата ідентичності. Руйнування традиції болісно сприймається багатьма як особиста трагедія, втрата ідеалів і смислу життя.

Коротко зупинимось на феномені інформації, який є багатоплановим, а його прояви в різних умовах реалізації інформаційних процесів, а також на різних стадіях їх практичної реалізації – специфічними. На думку П. Санакуєва, «загальновизнаних уявлень про концептуальну природу інформації у науковому середовищі досі ще не вироблено. Тому ці спроби тривають і сьогодні, в XXI столітті, яке часто називають століттям інформації» [147] . Існує декілька філософських концепцій щодо природи інформації, її значення та відношення до реальності: функціональна й атрибутивна. Прихильники функціональної стверджують, що інформація – лише одна з функцій людської свідомості і тому в неживій природі вона принципово існувати не може. Згідно із атрибутивною концепцією, інформація є невід'ємною властивістю усіх об'єктів як живої, так і неживої природи. У цьому контексті еволюція розуміється як процес передачі інформації через генетичний код та культурні механізми (наприклад, теорія Р. Докінза про «геном інформації»).

Також існують взаємопов'язані теорії щодо природи інформації, які розвиваються у різних наукових дисциплінах:

- Інформаційна – математична та обчислювальна теорія, розроблена Клодом Шенноном, яка досліджує передачу, обробку і зберігання інформації. Вона зосереджується на вимірюванні інформації та розвитку методів оптимального кодування для передачі даних.
- Кібернетична – вивчає системи зв'язку та керування у людських та штучних системах. Концепція інформації тут

[147] Санакуєв М.Г. Філософія інформації та філософські основи інформатики. *Інтегровані комунікації.* 2016. Вип. 2. С. 92.

пов'язана з обміном сигналами, зв'язком між системами та здатністю системи до саморегуляції.

- Семіотична – розглядає інформація як знакову систему, яка передає певні значення або повідомлення через символи або сигнали.
- Квантова – вивчає використання принципів квантової механіки для обробки, передачі та зберігання інформації. Вона досліджує квантові біти і їх потенційність для створення нових методів обчислень та забезпечення безпеки передачі даних.

Якщо ІКТ охоплює різноманітні технології комунікації та інформаційні технології, цифровізація є конкретним процесом переходу до цифрових рішень та технологій для поліпшення функціонування організацій і суспільства. Можна погодитись з дослідниками (Г. Тульчинський та ін.), які вважають, що цифровізація пронизує сучасну цивілізацію у всіх проявах: в комп'ютерах і комунікації, освіті, біотехнології, нанотехнології, експертних системах, інтернеті речей, безпілотних автомобілях і «розумних містах», визначаючи загальну технологічну та концептуальну платформу, яка ґрунтується на цифровому алгоритмі. Орієнтація на тотальне впровадження ІКТ в соціальну, освітню, політичну, економічну, культурну сфери і, навіть релігійне життя потребує осмислення і пошуків адекватних оцінок інформаційно-комунікативних технологій, визначенні перспектив їх розвитку.

Поняття «цифровізація» не має загальноприйнятої дефініції. Наявні підходи обмежуються, як правило, сферою інтересів автора і виявляються або надто вузькими, або, навпаки, надто широкими й загальними. Переважно цифровізацію пропонується розглядати як нову епоху, що

заснована на великих даних («bigdata») і відповідних технологіях, у межах якої за допомогою штучного інтелекту та методів машинного навчання («machine learning») генеруються нові інструменти з метою підвищення продуктивності та структурування наявних масивів даних. У «Концепції розвитку цифрової економіки та суспільства України на 2018–2020 роки дається таке визначення: «Цифровізація – це насичення фізичного світу електронно-цифровими пристроями, засобами, системами та налагодження електронно-комунікаційного обміну між ними, що фактично уможливлює інтегральну взаємодію віртуального та фізичного, тобто створює кіберфізичний простір»[148] .

Для нас важливою є філософсько-антропологічна рефлексія, відповідно до якої цифровізація – це втеча людини у віртуальну реальність, яка може спричинити дегуманізацію особистості, залежність від гаджетів (мобільного телефону, смартфону, портативної грального приставки, мультимедійного програвача, GPS-навігатора, електронної книги), комп'ютерних систем. Також, на думку деяких дослідників, цифровізація уможливлює функціонування світового віртуального простору із своєю особливою культурою. В когнітивному аспекті цифровізація є здатністю людини співвідноситись з навколишнім світом за допомогою цифрових технологій, здатністю пізнавати світ у категоріях цифрового суспільства, з їх допомогою формувати життєві цілі та віднаходити способи їх реалізації.

[148] Концепція розвитку цифрової економіки та суспільства України на 2018–2020 роки. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/67–2018–%D180

Без сумніву, апотеозом розвитку інформаційно-комунікативних технологій та одночасно унікальним соціокультурним феноменом, який потребує філософського осмислення, стала глобальна комп'ютерна мережа Інтернет, яка, на думку дослідників, виконує чимало функцій: інтегративну, трансляційну, творчо-інноваційну, комунікативну, регулятивну та ін. В «Українській бібліотечній енциклопедії» натрапляємо таке визначення: «Інтернет (від англ. Internet) – всесвітня система взаємосполучених комп'ютерних мереж, що дозволяє зберігати, передавати інформацію та базується на Інтернет-протоколах, визначених міжнародними стандартами»[149]. Найпоширенішим сервісами Мережі є: електронна пошта (e-mail); Телеконференції Usenet; Сервіс IRC (Internet Relay Chat); FTP (FileTransfer Protocol). Особливу групу сервісів Інтернет складають сервіси пошуку інформації. Пошук інформації[150] є сьогодні однією з ключових проблем системи Інтернет, позаяк кількість представлених сьогодні в Мережі web-сторінок оцінюється більш ніж у кілька сотень мільйонів.

Ми приєднуємось до інших дослідників, які акцентують увагу на таких характерних особливостях комунікації за допомогою Глобальної Мережі: можливість одночасного спілкування великої кількості людей, які перебувають у різних частинах світу і належать до різних культур; неможливість

[149] Інтернет. Українська бібліотечна енциклопедія. URL: http://surl.li/qvtmdn

[150] У цьому контексті, як показують дослідження психологічних властивостей та особливостей Інтернету як нової реальності, наявним є так званий «ефект азарту», тобто виникнення утягненості в сам процес пошуку інформації, на шкоду її вивчення, аналізу. Інакше кажучи, відбувається зміщення акценту з аналітичної діяльності на пошукову активність.

використання великої частини невербальних засобів комунікації та самопрезентації; збідніння емоційної сфери спілкування; анонімність та зниження психологічного ризику в процесі спілкування; легка зміна формальних атрибутів (приводить до вироблення нових форм взаємодії та виникнення своєрідного Інтернет-етикету).

Інтернет є унікальним поєднанням технологій зв'язку з технологією зберігання інформації та забезпечення доступу користувачів до неї, яке створює можливості самоорганізації. Мережевий простір Інтернету забезпечує існування в ньому різних культур (масової, маргінальної, елітарної та ін.)

На сьогодні можна з впевненістю констатувати, що Інтернет перестав бути просто системою зберігання та передачі надвеликих обсягів інформації, а натомість став новим рівнем нашої повсякденної реальності та сферою життєдіяльності більшості людей. Як наслідок, у користувачів комп'ютерних мереж виникають різноманітні інтереси, мотиви, цілі, потреби, установки, а також форми психологічної й соціальної активності, які безпосередньо пов'язані з цим новим простором. Наприклад, Інтернет-мережа допомагає багатьом людям долати самотність. На жаль, сучасне суспільство характеризується не тільки стрімким розвитком науки й техніки, але і збільшенням відчуття міжособистісної ізоляції. Е. Тоффлер ще в 1980 р. писав, що: «по всьому світу люди нарікають на соціальну ізоляцію. Хворобливість самотності не нове явище, але в наш час воно так широко розповсюдилось, що стало, як не парадоксально, всезагальним явищем»[151].

[151] Тоффлер Е. Третя хвиля /з англ. пер. А. Євса. Київ : Вид. дім «Всесвіт», 2000. С. 380.

Ідея незалежності кіберпростору, яку створила Глобальна мережа Інтернет, була інтерпретована постмодерністською традицією з точки зору обґрунтування певної нової онтологічної реальності, яка функціонує за своїми особливими законами. Це зі свого боку породило містифікацію самого Інтернету, надання йому статусу саморозвивального, неконтрольованого інформаційного середовища. «Уряди Індустріального світу, ви – втомлені велетні із плоті й сталі; моя ж Батьківщина – Кіберпростір, новий будинок Свідомості… Ви не маєте верховної влади там, де ми зібрались… Я заявляю, що глобальний суспільний простір, який ми будуємо, по своїй природі є незалежним від тиранії, яку ви прагнете нам нав'язати. Ви не маєте ані морального права володарювати над нами, ані методів принуки, які дійсно могли б нас настрашити»[152]. Цими словами починається відома «Декларація незалежності Кіберпростору» класика інтернетівського лібертаріанства Дж. Барлоу.

Інтернет, незважаючи на безліч переваг, має також і негативні аспекти та проблеми: надає засоби для швидкого поширення недостовірної інформації, поміж них і фейкових новин та дезінформації; може сприяти ізоляції людей від реального життя, а також спричиняти залежність від соціальних мереж та інших онлайн-платформ; може бути використаний для маніпулювання громадською думкою та втручання у політичні процеси через дезінформацію, кібератаки та інші методи; з одного боку, Інтернет допомагає зближувати різні культури та створювати нові форми спілкування і взаєморозуміння, з іншого – може призвести до

[152] Barlow J.A Declaration of the Independence of Cyberspace. 1996. URL: https://www.eff.org/cyberspace-independence

глобалізації культури та втрати унікальності й різноманітності; формує залежність; негативно впливає на внутрішній стан користувача комп'ютерних мереж, на систему міжособистісних стосунків і соціальних зав'язків із зовнішнім світом та ін. До цього потрібно додати різноманітні форми цифрового насильства (кібербулінг); можливість зловмисникам вчиняти злочинні дії, такі як крадіжки ідентичності, шахрайство, фішинг, віруси тощо; використання Інтернет для порушення особистого життя та викрадання особистих даних користувачів; можливість атакувати інформаційні системи, включаючи урядові, фінансові та медичні установи, що може мати серйозні наслідки для суспільства.

Ці та інші аспекти відображають складність впливу Інтернету на людину, сучасне суспільство та культуру і вимагають уважного філософського аналізу для розуміння їхніх глибоких наслідків.

Стрімкий розвиток інформаційно-комунікативних технологій спричинив виникнення взаємопов'язаної з Інтернетом віртуальної реальності[153], яка стала невід'ємною частиною сьогодення. Посилаючись на Д. Белла, М. Войцицька виокремлює ключові моменти філософського осмислення явищ віртуальності та віртуальної особистості. Це: «1) "матеріальний" аспект віртуального простору, який включає розвідки з історії походження кіберкультури, історію розвитку комп'ютерної техніки та Інтернету й віртуальної реальності; 2) "символічний" аспект охоплює питання як віртуальної комунікації, так і трансляції культурного капіталу між культурними світами

[153] Інтернет є особливою формою існування віртуальної реальності. Саме поняття «віртуальна реальність» було вперше використано А. Артаудом в 1938 році.

(наприклад, представлення кіберпростору у популярній культурі); 3) нарешті, аспект досвіду, що належить до царини філософської рефлексії, оскільки тут присутнє намагання відтворення неповторності досвіду самості у цифровому просторі» [154]. Також дослідники звертають увагу на те, що сучасні віртуальні світи беруть початок із рольових ігор, в основі яких – звичайний текстовий масив. «Театралізована яскравість комп'ютерного симулякра виявляється подібною "принциповій неспостережності" віртуальної частки у квантовій фізиці; в такому контексті дискурс віртуальності реалізується в категоріях виключного та досконалого, оскільки відмінність між поняттям та існуванням поступово зникає»[155]. За словами Ж. Бодріяра [156], підкреслює С. Костючков, у віртуальному панує проста інформативність, прораховуваність, яка відкидає будь-які ефекти реального, це сфера, де всі події відбуваються в технологічному режимі[157].

В умовах сучасності проблема виокремлення віртуальності як особливого рівня у структурі буття та його онтологічного статусу стало як ніколи актуальним: існування віртуальності спонукає по-новому осмислити становище сучасної людини, різні соціальні феномени, а також перспективи розвитку людства. Віртуальна реальність включає в себе: властивості матеріального буття (за впливом на органи чуттів людини);

---

[154] Войцицька М.О.Стан вивчення віртуального простору як простору соціального, психологічного та культурного в сучасних західних студіях 2006. URL: http://surl.li/znpizk

[155] Костючков С. Реальне та віртуальне в житті сучасної людини: біофілософська інтерпретація. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2021. Випуск 37. С. 59.

[156] Йдеться про книгу «Паролі. Від фрагменту до фрагменту».

[157]Костючков С. Реальне та віртуальне в житті сучасної людини: біофілософська інтерпретація. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2021. Випуск 37. С. 59.

об'єктивно-ідеального буття (в комп'ютерних технологіях закони логіки відіграють головну роль); суб'єктивно-ідеального буття (параметри можуть змінюватись суб'єктивною волею). Отже, онтологічний статус віртуальної реальності визначається органічним взаємозв'язком технічного, антропологічного та суб'єктивного аспектів. Не випадково поняття віртуальної реальності використовується для опису та досліджень багатьох явищ дійсності. Крім того, мова йде не тільки про комп'ютерні віртуальні реальності, але і про віртуальності психологічні, езотеричні, естетичні, віртуальні реальності сприйняття та ін.

Поняття віртуального простору містить у собі суперечливий зміст: уявність, штучність, потенціальність та істинність. Не випадково в соціально-філософських дослідженнях акцентується увага на двоїстості онтологічного статусу віртуального простору. Так, наприклад, С.С. Хоружий стверджує, що у віртуальній події сутність не досягає досконалої актуалізації, і тому вважає, що це не автономна форма буття, а своєрідний суб-горизонт, нижчий горизонт в онтологічному горизонті енергій, який є онтологічно безвідповідальним[158]. Йдеться про те, що віртуальний простір не може існувати без реального (емпіричного) світу, традиційного життєвого простору. Між реальністю та віртуальністю, образно кажучи, існує місточок – людина. Можна погодитись з дослідниками, які наголошують на «антропологічній забарвленості» віртуальної реальності. Саме людина надає віртуальності можливість існувати. Віртуальність

[158] Мовиться про те, що віртуальна реальність лише частково підпорядкована нормам і правилами соціального.

є не просто образне відтворення людини, але і дія в цьому образі її волі (С.С. Хоружий).

Протилежний погляд на онтологічний статус віртуальності акцентує увагу на такій її властивості, як автономність і повноцінність. Віртуальний простір є реальним середовищем як і світ емпіричний, що його породжує. Автономність виражається в основних характеристиках віртуальності: часі; власному просторі, який не належить ні до матеріальної сфери, ні до суб'єктивної реальності; законах існування та інтерактивності.

Поряд з віртуальною існують також реальності доповнена і змішана, які розширюють сприйняття реальності. «Віртуальна, доповнена та змішана реальності докорінно змінюють наш досвід, розуміння та взаємодію з оточуючим нас світом, одночасно відкриваючи можливість побувати в безкінечній кількості світів, форми яких обмежуються тільки уявою. Результатом може стати більш активний розвиток суспільства, співробітництва та взаємодопомоги, крім того, ця технологія обіцяє прискорення спільної роботи, розвитку нових навичок і перевірки нових ідей. Разом з тим її можна використовувати для маніпулювання нашими уявленнями про світ і впливу на нашу поведінку»[159]. Прикладом використання віртуальної та доповненої реальності на сьогодні є план компанії Facebook протягом п'яти років (починаючи з 2021 р.) створити метавсесвіт (metaverse). У компанії пояснили, що «в його основі лежить ідея про те, що, створюючи більше відчуття "віртуальної присутності", інтерактивна взаємодія може більше нагадувати

[159] Schwab K., Davis N. Shaping the Fourth Industrial Revolution. *World Economic Forum*. 2018. С. 157.

особисте спілкування. Метавсесвіт може допомогти відкрити доступ до нових творчих, соціальних та економічних можливостей»[160].

Отже, віртуальність як частина людського буття в онтологічному плані є універсальним і глобальним феноменом, який визначає існування природних і штучних об'єктів сучасності. В процесі розвитку інформаційно-комунікативних технологій віртуальність, очевидно, продовжить набувати якостей світу реального. Деякі вчені навіть не виключають, що в майбутньому віртуальні та реальні об'єкти стануть нерозрізненними за своєю предметною сутністю. А дослідження факторів вияву соціальності та самоідентифікації особистості користувача Інтернет-мережі дають підстави поставити запитання, а чи залишається ще реальна людина в суспільстві без її віртуального аватара. У зв'язку з цим, потребують вивчення трансформації особистісного життєвого світу людини, яка занурена, в гібридне матеріально-віртуальне середовище мобільних гаджетів, трекерів здоров'я, гібридної доповненої реальності (Augmented Reality) і т. п.

Потужний вплив цифрових та інформаційно-комунікаційних технологій на суспільство і людину ствердив конституювання дигітальних суспільства і культури[161], що свого часу передбачав М. Маклюен. Особливостями електронної культури є: цифрова форма, віртуальність, свобода доступу, відкритість для членів інформаційної спільноти, дистанційність, можливість участі у формуванні контенту з

[160] Facebook хоче взяти на роботу 10 тисяч фахівців з ЄС для створення віртуального світу. 2021. URL: http://surl.li/osnnbn

[161] Дигітальна культура виходить за межі інформаційної, змінюючи життя і мислення сучасної людини.

будь-якої точки інформаційного простору, ліберальність, дискриптивність, домінування візуального над смиловим, інноваційність, технократизм та ін.

Результатом експансії дегітальної революції стало утвердження Homo digitalis – людини, яка «зручно облаштовується у симулякрах, відокремлюючись від реально існуючого світу» [162]. Погодимось з М. Култаєвою, що «поява концепту homo digitalis у сучасних антропологічних дослідженнях не конкурує з визначенням людини як homo sapiens, а конкретизує його та узгоджує закладені у ньому смисли з новими соціокультурними контекстами»[163]. Це, як ми зазначали в першому розділі, відповідає методологічній вимозі філософської антропології, а саме: розглядати людину у цілісності того, що є. Отже, «вторгнення інформаційних технологій у повсякденне життя змінює як концептуальні засади визначення людини, її differentia specifica, так і її методологічно релевантний образ. Останній… формується на основі гібридного провідного образу крутого розробника нових комп'ютерних технологій, блогера та пересічного користувача цифрових послуг, який полюбляє також займатись серфінгом у мережах, встановлювати контакти, зрештою – жити у віртуальній реальності або ж просто дивитись телебачення, ковтаючи медійні продукти»[164]. Не можна оминути порівняння

---

[162] Култаєва М.Д. Homo digitalis, дигітальна культура і дигітальна освіта: філософсько-антропологічні і філософсько-освітні розвідки. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2020. № 1 (26). С. 11.

[163] Култаєва М.Д. Homo digitalis, дигітальна культура і дигітальна освіта: філософсько-антропологічні і філософсько-освітні розвідки. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2020. № 1 (26). С. 14.

[164] Култаєва М.Д. Homo digitalis, дигітальна культура і дигітальна освіта: філософсько-антропологічні і філософсько-освітні розвідки. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2020. № 1 (26). С. 15.

homo digitalis з визначеннями людини, запропонованими П. Слотердайком[165] і на які звертає увагу М. Култаєва. Йдеться про акробата та людину, яка будує мости: «Homo digitalis є також людиною, яка, наче акробат, здатна робити шпагат між дійсністю та віртуальним світом. Вона також прискорено будує мости між різними уявними світами, які так само швидко підриває»[166]. Але головне занепокоєння сучасних дослідників викликає вплив дигітальних технологій на людину: погіршується пам'ять, мова; поведінка підлітків характеризується радикалізмом та схильністю до самогубства. З поширенням дигіталізації, змінюються когнітивні здібності людини, її сенсорика. «Людство зараз знаходиться на початку нового витка антропосоціогенези» [167] . У контексті нашого дослідження важливою постає проблема взаємозв'язку дигітальної освіти і традиційних освітніх інституцій.

Однією із головних проблем соціально-філософського аналізу інформаційно-комунікативних технологій, яка безпосередньо пов'язана з нашим дослідженням антропологічних викликів конвергентних технологій, є проблема впливу ІКТ на свідомість людини. Поки що не будемо зупинятись на негативних аспектах: про кризу свідомості написано багато цікавих праць. Хотілося б наголосити, що в сучасній антропологічній та соціокультурній ситуації необхідно усвідомлювати, що людина – це не абсолютно пластична «річ», щоб її можна було довільно змінювати до

[165] Sloterdijk P . Do musst dein Leben ändern. Über Anthropotechniken. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2009. 367 p.
[166] Култаєва М. Д. Homo digitalis, дигітальна культура і дигітальна освіта: філософсько-антропологічні і філософсько-освітні розвідки. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2020. № 1 (26). С. 20
[167] Култаєва М.Д. Homo digitalis, дигітальна культура і дигітальна освіта: філософсько-антропологічні і філософсько-освітні розвідки. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2020. № 1 (26). С. 20

безкінечності. По суті, неможливо звести (редукувати) до інформаційної матриці людину, яка є свобідною, творчою сутністю і яка вмістила в себе соціокультурний досвід попередніх поколінь. А значить, межі впливу сучасних інформаційно-комунікативних технологій на свідомість людини залежать від рівня її окультурення, завдяки чому інтеріоризовані індивідом значення переосмислюються, трансформуються і в них вносяться нові смисли. Людське «Я» є унікальним активним суб'єктом, який має у своїй свідомості комунікативні бар'єри від зовнішнього впливу ІКТ та інших технологій. Це зафіксовано в культурному архетипі, згідно з яким людина є частиною всього безкінечного, невичерпного об'єктивного світу, а значить її свідомість має нелокальний характер.

Швидкий розвиток засобів масової комунікації, створення та широке розповсюдження персональних комп'ютерів, побудова глобальних інформаційних мереж, розробка технологій віртуальної реальності та інші технологічні новації докорінно змінили сучасне життя, не тільки висунувши на передній план інформаційну діяльність, тобто діяльність, пов'язану з виробництвом, споживанням, трансляцією та зберіганням інформації, але й ускладнили названі процеси та трансформували світ так, що осмислити його в межах традиційних підходів стає все важче. Якісний стрибок в інформаційній індустрії нагально вказує на необхідність аналізу технологічних новацій крізь призму світоглядних змін. Розповсюдженою є думка, що ці зміни найбільш адекватно відображені в постмодерністській філософії (Ж. Бодрійяр, Ж. Делез, Ф. Гваттарі, А. Крокер, Д. Кук та ін.), завдання якої полягає не тільки в деконструкції основних категорій

попередньої європейської філософської думки, але і в формуванні світоглядних принципів, концепцій, які відповідають особливостям світосприйняття інформаційного суспільства. Тому не випадково тенденції, які притаманні постмодернізму, його прагнення до руйнування панівних цінностей та загальноприйнятих норм були сприйняті західною технічною елітою та використані для обґрунтування свого особливого статусу в світі.

На наш погляд, потрібно з обережністю ставитися до таких суджень. Адже якщо мовиться про постмодернізм, то мається на увазі знищення традиції, її протиставлення всьому новому. Навпаки, необхідно усвідомлювати, що інформаційна сучасність не є протилежністю традиції, а традиціоналізм як світогляд має величезний потенціал. «Питання про співвідношення традиції і сучасності не вичерпується протиставленням минулого і теперішнього, а відсилає до способів існування людини, до притаманного їй обов'язку починати все те, що начебто відбувається саме по собі, у тому числі і традицію»[168]. Ми переконані, що науково-технічний розвиток, економічне зростання, прагнення вдосконалення людського життя, пом'якшення антропологічних викликів конвергентних технологій не можуть бути успішними, коли мають місце спроби замінити традиційні системи цінностей та інституції (наприклад, сім'ю) на постмодерні. Через традицію, з якою людина зустрічається тільки в момент сучасності, тут і зараз, у нас є можливість залишатися образом і подобою Божою.

[168] Ліпін М. Традиція, традиціоналізм, відповідальність: соціально-політичні виміри. *Проблеми гуманітарних наук. Сер.: Філософія*. 2019. Вип. 41. С. 78.

2.4. АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ КОГНІТИВНИХ ТЕХНОЛОГІЙ

Як ми зазначали вище, програма вдосконалення людської природи після появи конвергентних технологій перейшла на нову стадію, на якій «всі ми стаємо в певному сенсі суб'єктами досліджень, втягнутими в цей новий великий експеримент, який має по суті не тільки природничо-науковий і науково-технічний, але і соціальний аспекти»[169]. А значить, «проблема людини, суб'єктного виміру когнітивного є фундаментальною для когнітивізму»[170].

Актуальність проблематики когнітивних досліджень визначається також особливостями розвитку сучасного суспільства, яке засноване на конвергентних технологіях, і людство володіє такою технологічною силою, що їх неадекватне застосування може призвести до серйозних наслідків. Виникає багато запитань філософського рівня, які пов'язані з виключно дискусійними та складними проблемами свідомості, інтелекту, мови і навіть тіла, а також комунікації, методології комп'ютерних наук та інформаційних технологій. У цих запитаннях особливе місце займають проблеми обчислювальних моделей мови, свідомості, інтелектуальних та когнітивних функцій у межах інженерно-технічних підходів.

Отже, коротко зупинимось на такій складовій НБІКС-технологій як когнітивна наука і когнітивні технології, в центрі уваги яких – вищеназвані проблеми.

---

[169] Khushf G. The Use of Emergent Technologies for Enhancing Human Performance: Are We Prepared to Address the Ethical and Policy Issue? Public Policy and Practice. 2005. URL: http://surl.li/qunin

[170] Рубанець О.М. Методологічні аспекти проявів когнітивного в сучасній науці. URL: http://surl.li/quoix

Термін «когнітивність» (від лат. cognitio – «пізнання, вивчення, усвідомлення») використовується у різних контекстах. Так, у психології це поняття співвідноситься з психічними процесами особистості, а особливо із вивченням і розумінням так званих «психічних станів» (переконань, бажань, намірів), але в термінах обробки інформації. Поширеним є уявлення про те, що когнітивність є сукупністю процесів, що відбуваються у свідомості людини і спрямовані на сприйняття, зберігання, обробку та використання інформації для досягнення мети. Це включає в себе способи подолання проблем, уміння мислити критично, вибирати стратегії дій та виконувати завдання відповідно до поставлених цілей. М. Нестерова звертає увагу на більш широкий смисл поняття «когнітивність», який відображає сам «акт» пізнання або саме знання. У такому випадку, він може бути «інтерпретований в культурно-соціальному смислі як такий, що відображає появу та становлення знання й концепцій, які пов'язані з цим знанням, і виражають себе як в думці так і в дії»[171].

Така постановка питання дає підставу актуалізувати важливі на сьогодні питання про структуру знання, чим воно відрізняється від інформації, в якому відношенні знання перебуває щодо людини та ін. Зокрема, важливими складовими знання є присутність в ньому компонента, що його людина отримує через органи чуттів, а також його конструктивний компонент (певною мірою логічний, незалежний від чуттєвості), який становить послідовність інтелектуальних актів,

[171] Нестерова М. Когнитивистика: истоки, вызовы, перспективы : монография. Сумы : Университетская книга, 2015. С. 15.

побудованих на основі певних просторово-часових співвідношень на екрані свідомості.

Здійснивши аналіз когнітивних можливостей складових структури знання, В. Петрушенко приходить до висновку, що «будь-яке знання, навіть часткове та прагматичне, тільки тоді набуває належного когнітивного значення, коли воно функціонує у певному культурно-смисловому контексті, а ті, хто володіє цим знанням та його використовує, мають необхідні уявлення про наповнення такого контексту»[172].

Погодимось з дослідниками, які пропонують під когнітивним підходом розуміти розв'язання традиційних для певної науки проблем методами, що враховують когнітивні аспекти[173]. «Когнітивізм – це напрям в науці, об'єктом вивчення якого є людський розум, мислення і ті ментальні процеси та стани, які з ними пов'язані. Це наука про знання та пізнання, про сприйняття світу в процесі діяльності» [174] . Згідно з когнітивною наукою, внутрішній стан людини (фізично даний та пізнаваний), за допомогою якого можна пояснити поведінку людини, інтерпретується як отримання, переробку, зберігання, а потім використання інформації для досягнення певних цілей.

На жаль, межі монографії не дають змоги зупинитись окремо на історичному аспекті, адже феномен пізнання досліджувався у філософії більше двох тисяч років. Це питання

---

[172] Петрушенко В. Структура і розвиток знання: закономірності пізнавального процесу. *Філософські науки.* 2018. Вип. 4. № 2. С. 49.

[173] Про можливість існування такої окремої науки наголошував в 1973 році П.В. Копнін у праці «Діалектика, Логіка, Наука». Ставлячи запитання: чи можна зробити мислення як суб'єктивну діяльність предметом особливої науки, відомий український філософ відповідав, що так, але ця наука буде не філософією, а психологією, або формальною логікою, або ще якою-небудь наукою, яка зможе в мисленні виокремити свій предмет дослідження.

[174] Нестерова М. Когнитивистика: истоки, вызовы, перспективы : монография. Сумы : Университетская книга, 2015. С. 23.

пізнаваності світу, тотожності мислення і буття, меж та можливостей пізнання, істини та її критеріїв, знання про знання і багато інших. Протягом багатьох століть робилася спроба виявити онтологічну та соціокультурну обумовленість пізнання і виокремлювалися різноманітні когнітивні практики.

У середині XX ст. інтереси вчених, вже на новому рівні, зосередились на когнітивних темах – мові та мисленні, організації функціонування мозку, пам'яті, увазі, розпізнанні образів та ін. Це відбувалося, на думку І. Владленової, на тлі розвитку експериментальних технологій, коли «дослідники в різних галузях знань почали розробляти теорії розуму, використовуючи експериментальні дослідження»[175]. Когнітивна наука (Cognitive Scienc) була заявлена як самостійна у 70-х рр. XX ст., мета якої – «дослідження функціонування знання у різноманітних системах (технічних, живих істот, суспільстві) – конкретизувалась завдяки розвитку кібернетики в інформаційному напрямі, здебільшого завдяки розробці штучного інтелекту»[176].

Згодом цей процес отримав назву когнітивної революції, когнітивного повороту, внаслідок чого виникає когнітивна наука, яка займається дослідженнями процесів сприйняття, конструювання, класифікації, осмислення, а також системами репрезентації й зберігання знання. Позитивним є прагнення деяких вчених об'єднати дослідження у сфері пізнавальних і емоційно-мотиваційних процесах.

---

[175] Владленова І.В., Єрмоловський М.А. Когнітивна наука та проблема вивчення свідомості: експериментальний ракурс. *Філософія в сучасному світі : матеріали 1-ї Міжнар. наук.-практ. конф., 20–21 листопада 2020 р.* / гол. ред. Я.В. Тараоєв ; Нац. техн. ун-т «Харків. політехн. ін-т» . Харків : Мадрид, 2020. С. 76

[176] Когнітологія. *Філософський енциклопедичний словни.* НАН України, Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди. /гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. VI. С. 285–286

У науковій літературі пропонуються такі фундаментальні складові когнітивної науки як конвергентного знання:

- когнітивна психологія, що розглядає людину як пізнавальну систему та пояснює процеси, які в ній відбуваються як поетапну переробку інформації за аналогією з персональним комп'ютером;
- кібернетика та інформатика, в яких пізнання розглядається під інформаційним кутом зору, а людина – як канал передачі інформації;
- когнітивна лінгвістика, яка прагне використовувати мову як вікно в структури мозку;
- когнітивна нейронаука, завданням якої стало виявлення закономірностей еволюційного й онтогенетичного розвитку систем мозку, їх зав'язків з феноменами свідомості та пізнавальної активності.

Крім цих базових основ, до когнітивістики входять: когнітивна антропологія, когнітивна етологія, математична логіка, нейробіологія, нейрофізіологія. Когнітивні дослідження в цих сферах «дали нам безпрецедентний доступ до внутрішньої роботи розуму та мозку, і це призвело до значного розширення наших уявлень про свідомість: від механізмів пам'яті та уваги до культурних процесів, що формують моральні міркування»[177].

В останні десятиліття на зміну попереднім парадигмах прийшли статистичні підходи, глибоке навчання, еволюціонізм і генетичні алгоритми. Технології, які пов'язані зі штучними нейромережами й архітектурами паралельних і розподілених

[177] Владленова І.В., М.А. Єрмоловський. Когнітивна наука та проблема вивчення свідомості: експериментальний ракурс. *Філософія в сучасному світі : матеріали 1-ї Міжнар. наук.-практ. конф., 20–21 листопада 2020 р.* / гол. ред. Я.В. Тараоєв ; Нац. техн. ун-т "Харків. політехн. ін-т" та ін.. Харків : Мадрид, 2020. С. 76

обчислень, широко увійшли в повсякденність. Успіхи кібернетичної семіотики у пов'язі з розвитком програмних засобів породили велику кількість проблем так званого штучного життя, однією із центральних стратегій розробки якої є математична й комп'ютерна симуляція основи біологічного життя – генетичного коду.

Але, незважаючи на зростаючий обсяг знань про функціонування мозку, когнітивні параметри мови, в сфері штучного інтелекту, необхідно визнати, що проблема когнітивних наук «*мисленн – свідомість – мозок*» містить певний смисловий контекст, який неможливо пояснити в межах компетенції окремих наукових дисциплін, кожна з яких самостійно продовжує вивчати та моделювати процеси пізнання. Потрібен потенціал філософського знання, на основі якого може бути сформована нова міждисциплінарна наукова парадигма. Таким чином, на новому рівні розвитку когнітивних наук необхідно усвідомлювати особливу роль філософії в пізнанні пізнання. Вона полягає не тільки в тому, щоб виконати комунікативну або інтегруючу функцію, але і в переосмислені понять, постановці таких питань, які виводять когнітивні дослідження на новий рівень концептуалізації. Важливий філософський аспект когнітивних досліджень пов'язаний, як ми вже зазначили, з антропологічною проблематикою, актуалізацією проблеми природи людини, її діяльності та постлюдського майбутнього в контексті конвергенції НБІКС-технологій.

Практичною реалізацією досліджень у сфері когнітивної науки стало розповсюдження когнітивних технологій**.** Існують різні визначення поняття «когнітивні технології». У словниках з

інформатики можна натрапити вузьке тлумачення цього терміна. Наприклад, «когнітивні технології – інформаційні технології, спеціально орієнтовані на розвиток інтелектуальних здібностей людини» [178] . Також поширеним є визначення когнітивних технологій як сукупності методів та інструментів, які спрямовані на моделювання та реалізацію когнітивних функцій людини у комп'ютерних системах.

Ми спробуємо запропонувати ширше розуміння, згідно з яким когнітивні технології – це способи та алгоритми досягнення цілей суб'єктів, які спираються на дані про процеси пізнання, навчання, комунікації, обробки інформації людиною й іншими живими істотами, на дослідження нейронауки, на теорію самоорганізації, на комп'ютерні та інформаційні технології, на методологію когнітивного моделювання та інші наукові напрями. Також близьким до цього є визначення когнітивних технологій, яке пропонує М. Онопрієнко: «це сукупність методів, алгоритмів і програм, що моделюють пізнавальні здібності людського мозку для вирішення конкретних прикладних завдань – розпізнавання образів (мови, сигналів, зображень, сцен і т. д.), виявлення і ідентифікації закономірностей в масивах даних, вирішення завдань комп'ютерного проектування складних систем, систем підтримки ухвалення рішень в умовах нечітких вхідних даних і взаємозв'язків»[179].

Розглянемо деякі з найбільш відомих взаємопов'язаних когнітивних технологій, на основі моделі нейронних мереж.

---

[178] Когнітивні технології. IT-словник. URL: https://cutt.ly/ewNr36ef

[179] Онопрієнко М.В. Феномен когнітивної науки і технології. *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія*. 2011. № 1. С. 71.

Обробка природної мови (Natural Language Processing, NLP) дає можливість комп'ютерам розуміти, аналізувати та генерувати людську мову; аналізувати процес визначення та класифікації суб'єктивних відчуттів або емоцій, висловлених у текстових даних; полегшує спілкування між людьми з різних культур та мовних груп; допомагає в усуненні бар'єрів між людьми та комп'ютерами, дозволяючи взаємодіяти з технологією більш ефективно за допомогою мови; створює інструменти для соціалізації людей з обмеженими можливостями. Технологія обробки мовлення спрямована на вивчення обробки звукових сигналів мовлення та розпізнавання голосових команд, яке призначене для створення мовного інтерфейсу. Але необхідно усвідомлювати негативні наслідки технології обробки природної мови: залежність від NLP може призвести до втрати навичок у використанні мови та інших традиційних способів спілкування; обробка великих обсягів текстової інформації може породжувати проблеми з безпекою даних; моделі NLP можуть бути налаштовані тільки на певні мови або культурні контексти, що може спричиняти проблеми при роботі з іншими мовами та культурами; використання NLP породжує етичні питання щодо впливу на суспільство та людину. Відкритим для такої технології залишаються питання: Яку роль в людському спілкуванні відіграє непорозуміння у повсякденній взаємодії? Як люди адаптують свою мову до кожної нової людини та нової ситуації в реальному часі?[180].

[180] Healey P. Human-like Communication. Human Like Machine Intelligence. *Oxford University Press*. 2021. P.137-151.

Машинне навчання (machine learning, ML) дає змогу комп'ютерам навчатися на основі даних та вдосконалювати свої алгоритми без явного програмування; ML, без сумніву, полегшує життя, автоматизуючи рутинні задачі й операції, створюючи персоналізовані продукти та послуги, враховуючи індивідуальні потреби користувачів; у медицині машинне навчання може допомогти в ранньому виявленні захворювань та в поліпшенні методів лікування. У цьому контексті доцільно зауважити, що Європейський Союз стурбований можливістю ML ухвалювати рішення. Проблема в тому, що хоч ці системи і забезпечують високу ймовірність ухвалення правильних рішень, однак вони повністю цього не гарантують і можуть створювати ризики для прав людини (наприклад, право на недоторканність, особисте і сімейне життя), а також загрожувати її життю і здоров'ю. А чи взагалі реально досягти рівня приватності, який був у світі до машинного навчання? Ні. Погодимось з В. Кириченком, що часто вчені, генеруючи системи, навіть не задумуються, як вони впливають на життя людей. Але будь-яка помилка має наслідки. Тому регулювання, яке пропонує ЄС – «перший крок до розуміння, а що таке нові права людини у цифровому світі, що таке приватність, чим ми згодні пожертвувати тощо»[181].

Як зазначає А. Мальцев, експериментальні результати показують найвищу продуктивність у використанні *глибокого навчання* (deep learning) [182] порівняно із традиційними

[181] Які проблеми постають перед сучасним ML, хто такий хороший Data Scientist і чи становить AI загрозу правам людини. Дискусія на DOU. 2021. URL: https://dou.ua/lenta/articles/ml-dou-live/

[182] Саме поняття «глибоке навчання» почало широко використовуватись тільки починаючи з 2006 р. До цього застосовувались терміни завантаження глибоких мереж (loading deep networks) і навчання глибокої пам'яті (learning deep memories). Станом на сьогодні створена велика кількість програмних систем для

підходами машинного навчання у сферах розпізнавання мови, обробки природної мови, обробки зображень, комп'ютерного зору, машинного перекладу, медичної візуалізації, обробки медичної інформації, робототехніки й управління, біоінформатики, кібербезпеки та ін. [183] Популярні видання, наприклад, «The NY Times», «Forbes» регулярно пишуть про те, чим сьогодні займаються вчені та розробники DL. Підґрунтям цієї технології стали нейронні мережі як альтернатива всім наявним алгоритмам. Глибоке навчання намагається імітувати людський мозок, даючи системам змогу кластеризувати дані та робити неймовірно точні прогнози. П. Домінгос вважає, що поняття глибокого навчання є одиничним стосовно машинного навчання, яке, зі свого боку, – одиничне щодо штучного інтелекту[184].

Як відомо, *комп'ютерний зір (computer vision, CV)* – це технологія створення машин та систем, які можуть проводити виявлення, відстеження та класифікацію об'єктів, отримуючи інформацію із зображень. Інакше кажучи, це технологія, що автоматизує розуміння того, що ми бачимо у навколишньому середовищі. Дослідники виокремлюють такі методи CV: метод k-найближчих сусідів; метод перебору; метод потенціалів; метод нормалізації плоских зображень. Найпоширенішими сферами застосування означеної технології є медицина, робототехніка, системи відеоспостереження, технологія доповненої реальності тощо. Зокрема, використання технології

навчання глибоких нейронних мереж. Серед них найбільш популярними є PaddlePaddle, MXNet, Caffe, Theano, TensorFlow, Torch і CNTK.

[183] Мальцев А.Ю. Огляд принципів глибокого навчання як динамічної теорії штучного інтелекту. 2021. URL: http://surl.li/qywev

[184] Domingos P. Machine Learning. Handbook of Data Mining and Knowledge Discovery. New York : Oxford University Press. 2002. P. 660–670

комп'ютерного зору та доповненої реальності є перспективною в галузі освіти та науки і використовується як інноваційний засіб навчання. «Важливою є можливість організації навчання людей з особливими потребами. Для проведення таких занять достатньо мати персональний комп'ютер та спеціальні окуляри зі попередньо встановленим необхідним програмним забезпеченням» [185] . Це прекрасний приклад розширення функціональних можливостей мозку за рахунок когнітивних технологій. Ще на початку 1990-х рр. починались розробки систем управління комп'ютером за допомогою погляду (інтерфейс «око-мишка»), а вже сьогодні багато користувачів у всьому світі використовують такі системи для ефективної комунікації, причім, як правило, це люди з важкими розладами мови й моторики. Одним із цікавих рішень останніх років можна вважати об'єднання комп'ютерного зору та лінгвістичних моделей. Сучасні нейронні мережі можуть генерувати за текстом зображення або навпаки, за зображенням давати текстовий опис.

Емоційний штучний інтелект – це новація сучасного штучного інтелекту, її головні актори – антропоморфні роботи, текстові, голосові чат-боти та відеоботи, які активно демонструють наближення до знання й навичок в сфері психології емоцій. Сьогодні розповсюдженою стає думка, що емоційний штучний інтелект може розв'язувати багато глибоко вкорінених у суспільній свідомості стигм і стереотипів, є виходом за межі застарілих шаблонів. Наприклад, останнім

[185] Степанюк О.С., Потапова Н.А. Комп'ютерний зір в технологіях доповненої реальності та його основні напрями використання. *Прикладні аспекти сучасних міждисциплінарних досліджень : матеріали І Всеукраїнської науково-практичної конференції.* Вінниця : ДонНУ імені Василя Стуса. 2021. С.117

часом існує попит на Emotion AI через численні практичні застосування, які можуть скоротити розрив між людьми та машинами. В одному зі звітів Marketsand Markets Research представлені дані про те, що розмір ринку виявлення емоцій, як очікується, перевищить 42 млрд доларів США до 2027 р. порівняно з 23.5 млрд у 2022 р.

Загалом цю технологію з позицій науково-дослідницького пошуку відносять до інструментів, які надала розробникам галузь «афектного обчислювання» (Р. Пікард). За оцінками експертів, сьогодні цей підхід доповнено ще двома відносно самостійними – «емоційною взаємодією» (У. Гевер, П. Доріш, Ф. Сенгерс) і «технологією як досвідом» (Д. МакКарти, Д. Норман, П. Райт). Перший ґрунтується на феноменології і акцентує увагу на емоціях у контексті взаємодії як між людьми, так між людьми та машинами. Другий наголошує на цілісному підході розуміння емоцій. Американська дослідниця Р. Пікард одна із перших запропонувала поняття «емоційний штучний інтелект» і «афектне обчислювання» та показала важливість емоцій не тільки в реальному, але і в віртуальному просторі, а також визначила можливості розпізнавання та моделювання емоцій.

Сьогодні емоційний штучний інтелект визначають як інструмент, який забезпечує ефективну взаємодію між машинами та людьми, оскільки він може не тільки аналізувати зміни невербальної мови спілкування, наприклад, у людській міміці, малюнка голосу, жестикуляції, але і реагувати на них. Технологія емоційного штучного інтелекту – це сучасне конвергентне знання, що об’єднує розробки комп’ютерних і

когнітивних наук, психології, нейробіології, соціології та лінгвістики.

Значимість емоційного штучного інтелекту для людини полягає не тільки в його комунікативній корисності, але і, як наголошують дослідники, в тому, що, взаємодіючи з такою технологією, ми на підсвідомому рівні працюємо над своєю емоційною усвідомленістю, а також над розумінням своїх емоційних станів та інших людей. Так, наприклад, платформа Cogito CompanionMx системи емоційного інтелекту Emotion AI відстежує голос користувача через його телефон і проводить аналіз, щоб виявити ознаки тривоги та зміни настрою. Існують спеціалізовані, придатні для носіння, пристрої для розпізнавання стресу, болю чи розчарування користувачів через серцебиття, артеріальний тиск тощо. Але вкотре хочеться наголосити, що потенційні наслідки вторгнення усферу суб'єктивних переживань людини є надзвичайно серйозними.

Когнітивні агенти (Cognitive Agents) відносяться до обчислювальних системам нового типу, які здатні вирішувати перцептивно-когнітивні задачі та імітувати когнітивні функції людини[186]. Комплексні дослідження в цій сфері представляють третю хвилю штучного інтелекту. Під когнітивними агентами дослідники розуміють відкриту, активну, цілеспрямовану систему, яка здатна сама формувати власну поведінку в неповністю визначеному середовищі. Виокремлюють природні та штучні, фізичні та віртуальні, реактивні та інтелектуальні агенти. Прикладами штучних фізичних агентів є роботи, що функціонують в певних умовах (космосі, під землею або під

[186] Schuetz S., Venkatesh V. The rise of human machines: How cognitive computing systems challenge assumptions of user-system interaction. *Journal of the Association for Information Systems.* 2020. Vol. 21. №. 2. P. 460-482

водою), програмних агентів – інфоботи[187] (інформаційні роботи, що зменшують інформаційне навантаження в людині). Когнітивна система штучного агента отримує моніторинг навколишнього середовища й оперативну інформацію за допомогою сенсорної підсистеми. Гнучке інтелектуальне керування та діалоговий інтерфейс – характерні риси когнітивних агентів. При цьому головна проблема полягає не стільки в технічному забезпеченні діалогу, скільки в можливості створення загальної мови та «єдиного поля», необхідних для взаєморозуміння природних і штучних агентів, а також для синтезу багатоагентних систем. Статус штучного агента як когнітивної системи визначається отриманням із різних джерел різнорідної інформації та її інтеграцію, включаючи: людину; власну базу даних; датчики сенсорної системи. З-поміж багатьох сфер для потенційного впровадження когнітивних агентів залишається біомедицина. Роботехнічна система, яка складається із групи мініатюрних біомедичних роботів, може розв'язувати комплексні задачі в сучасній високотехнологічній медицині: дистанційній діагностиці, хірургії.

Одним зі способів розв'язання складно-структурованих проблем їх функціонування, дослідження можливих сценаріїв виникнення кризових ситуацій та шляхів і умов їх подолання є *когнітивне моделювання,* тобто моделювання ментальних процесів та розв'язання практичних задач людиною за допомогою когнітивних графічних моделей, що можуть бути

[187] Перші моделі ботів з'явились разом з першими комп'ютерними іграми. Вони були максимально простими і могли виконувати автоматичні або алгоритмізовані заплановані дії. У 2005 р. була розроблена гра F.E.A.R., в якій боти були здатні демонструвати дуже реалістичну поведінку, в основі якої лежала нова конечно-автоматна модель. Відтоді ігрова індустрія дуже сильно змінилася, але актуальним залишилось прагнення створення поведінки неігрових персонажів, якими керує комп'ютер.

комп'ютеризовані і автоматизовані. Вони використовуються для дослідження роботи розуму, а також для створення систем штучного інтелекту, які можуть виконувати розумові завдання. Для підтримки прийняття рішень слабоформалізованих динамічних ситуаціях застосовуються різні види когнітивних карт.

Когнітивне планування – це технологія планування дій, яка включає у себе визначення цілей, вибір дій для досягнення цих цілей, прийняття рішень та розв'язання проблем. Цей процес є важливим для керування поведінкою та досягнення поставлених цілей. Якщо когнітивне планування належить до психологічного аспекту планування, тобто до того, як людина планує свої дії, вибирає стратегії та приймає рішення, то технологія *автоматизованого планування (automated planning)* вивчає методи й алгоритми для автоматизованого створення планів дій для досягнення певних цілей.

Когнітивні роботи (Cognitive Robotics) – це технологія створення штучного інтелекту в роботах, що дає їм змогу вчитися та реагувати на ситуації реального світу, на відміну від попереднього програмування робота конкретними відповідями на всі можливі подразники. Когнітивна робототехніка розглядає пізнання людини чи тварин як відправну точку для розробки когнітивних можливостей робота. Контроль сприйняття, виконання завдань, розпізнавання та інтерпретація складного контексту, планування внутрішнього завдання, вивчення поведінки та розуміння. Ця технологія втілює поведінку інтелектуальних агентів у фізичному світі або віртуальному світі, у випадку змодельованої когнітивної робототехніки.

Окремо необхідно зробити наголос на проблемі когнітивних «побічних ефектів». Нове поле когнітивних технологій безпосередньо пов'язане, наголошують А. Касс і Джо Герман, з когнітивним впливом інтерактивних систем на тих, хто їх використовує[188]. Погодимось, що інтерактивна система може допомогти користувачам працювати краще, ніж вони могли б працювати без сторонньої допомоги, але вона також може, часто ненавмисно, змушувати користувачів думати про завдання інакше, і часто менш природним і менш бажаним способом [189] . Тому, по-перше, для когнітивних технологів важливо відкрити методи та принципи, які нададуть дизайнерам можливість передбачити та контролювати когнітивний вплив, який інтерактивні системи матимуть на своїх користувачів. По-друге, принципи, які використовуються для мінімізації небажаних когнітивних ефектів, і ті, що розроблені для максимізації бажаних, повинні бути взаємопов'язаними.

Згідно з даними сучасних когнітивних досліджень, багато процесів, які пов'язані зі згасанням фізичної активності, болем та стражданнями, можуть бути суттєво змінені не просто за рахунок психологічного або терапевтичного впливу, а на основі принципів функціонування людського мозку. Але не тільки лікування патологій мозкової діяльності є метою когнітивних технологій. Сьогодні вчені за допомогою конвергенції технологій прагнуть повністю або частково відтворити його особливості.

---

[188] Kass A, Herman J. Human Factors in Information Technology, 1999. URL: http://surl.li/qzkxc

[189] Kass A, Herman J. Human Factors in Information Technology, 1999. URL: http://surl.li/qzkxc

Як ми зазначали вище, когнітивні технології використовуються для створення імітації когнітивних функцій людського мозку у комп'ютерних системах, що дозволяє їм розуміти, адаптуватися та виконувати складні завдання, схожі на ті, що виконує людський мозок. В цьому контексті, хотілося б акцентувати увагу на тенденції зміни «комп'ютерної метафори»: вже не розумова діяльність розуміється як обчислювальні прилади, а останні все частіше в царині когнітивної науки характеризуються як потенційні носії розуму та свідомості. Наприклад, як ніколи актуальною стає концепція «думаючих машин», і особливо варте уваги те, що судження «нейромережа – це штучний розум» поступово перетворюється на «нейромережа – це колективний розум», адже великі моделі мови навчаються на масиві даних, які накопичені за всю історію людства.

Стрімке вдосконалення нейромереж ставить абсолютно нові екзистенціальні запитання, які ще донедавна вважалися фантастичними і як такими, що не стосуються науки і навіть самої реальності. Як далеко можуть зайти це самонавчання та саморозвиток мереж, які претендують не тільки на цілковиту схожість з людиною, але і на виникнення такої здатності, як самопізнання? «Чи залишиться для постлюдини важливим феномен Я, особистісне начало, чи воно розвіється і його замінять моделі і конструкції? – Припустити можна як те, так і інше, проте боротьба за Я, за особистість, за збереження тих ліній зв'язків, що виводять людську духовність на контакт з началами світу і буття постає нагальною потребою сьогодення і, перш за все, для філософсько-антропологічних досліджень»[190].

[190] Петрушенко В. Парадигма сучасної філософської антропології : провідні тенденції змін. *Гуманітарні візії.* 2015. Випуск 1. № 2. С. 90

2.5. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Розглядаючи питання когнітивістики, ми акцентували увагу на сучасних когнітивних технологіях, які безпосередньо пов'язані зі штучним інтелектом, але, на наш погляд, цей феномен потребує більш глибокого аналізу. Адже він є одним із ключових елементів епохи конвергенції технологій, який пов'язаний з глибокими наслідками для людини, культури, суспільства та навколишнього середовища. На думку дослідників, штучний інтелект «очевидно, може виявитись самим складним і вражаючим витвором людства. І це без врахування того факту, що дана сфера залишається значною мірою недослідженою»[191]. А це означає, що новітні технології, образно кажучи – тільки верхівка айсберга штучного інтелекту.

Відкритими для обговорення залишаються проблеми, які ще в 1956 р. окреслив Джон Маккарті[192]. По-перше, американський вчений шукав новий термін, який міг би об'єднати дослідників різних наукових сфер для розробки «розумних машин», зокрема, інтелектуальних комп'ютерних програм. Хоча дотепер поняття «штучний інтелект» є розмитим і не має загальноприйнятого визначення. Постає запитання: чи взагалі доцільно використовувати це поняття? По-друге, було

[191] Glukhikh V.A., Eliseev S.M., Kirsanova N.P. Artificial Intelligence as a Problem of Modern Sociology. *Discourse.* 2022;8(1):82–93. С. 84

[192] В Дартмутському коледжі Джон Маккарті зі своїми колегами (М. Мінські, К. Шенноном, Н. Рочестером, А. Самуелем, А. Ньюеллом, Г.А. Саймоном, Т. Муром, О. Селфріджом) організували семінар, який був задуманий як мозковий штурм. Основною його метою був розгляд питання стосовно можливості моделювання інтелекту, творчих процесів за допомогою обчислювальних машин. Уперше поставив питання про з'ясування того, чи притаманне мислення машинам А. Тюрінґ в статті «Обчислювальні машини й інтелект» (1950 р.)

наголошено, що проблема полягає у тому, що неможливо загалом визначити, які обчислювальні процедури потрібно називати інтелектуальними: ми розуміємо деякі механізми інтелекту і не розуміємо всього іншого. По-третє, Джон Маккарті запропонував під інтелектом у межах штучного інтелекту як науки розуміти тільки обчислювальну складову здатності досягати певних цілей [193]. Саме «обчислювальна складова» покладена в основу багатьох визначень штучного інтелекту та принципів його розуміння, а підходи [194] в осмисленні сутності, змісту та функцій ШІ в більшості випадків ґрунтуються на категоріальному апараті сучасних природничих наук. Інакше кажучи, поняття, якими користуються спеціалісти в галузі інженерного програмування, штучного інтелекту та спеціалісти в галузі соціально-гуманітарних наук, далеко не збігаються зі змістом і смислом. У таких визначеннях, як слушно зауважують Д. Вільямс і Г. Шиплі, йдеться про сучасні «вузькі» або «слабкі» форми штучного інтелекту, який сам собою є інструментом аналізу даних, і робить не більше чи менше, ніж це йому наказує програмне забезпечення. ШІ охоплює різноманітні технології, які моделюють поведінку людини в навчанні та прийнятті рішень. «Поки що жодна з цих технологій не демонструє навіть тваринної свідомості, і всі вони далекі від того, щоб вийти за рамки свого програмування для

[193] Тоді вчені вважали, що штучний інтелект – це система, яка зможе перекладати тексти, розпізнавати об'єкти по фото чи відео, фіксувати смисл приговорених фраз і адекватно на них відповідати.

[194] Мовиться про підходи, що випливають із різних теоретичних і технічних традицій, включаючи (але не обмежуючись ними) символічній, коннекціоністський, статистичний, еволюційний, роботизований, інформаційно-теоретичний, а також інтегративний та гібридний підходи.

досягнення емерджентних властивостей істот, яких вони намагаються моделювати»[195].

Деякі спеціалісти в галузі інформатики, програмування, кібернетики взагалі скептично ставляться до використання поняття «штучний інтелект», вважаючи його розпіареним словосполученням. Те, що гуманітарії визначають як ШІ, вчені-практики називають алгоритмами або моделями для розв'язання конкретних задач. Наприклад, Д. Вільямс і Г. Шиплі вважають, що «штучний інтелект з його редукціоністською онтологією даних і надуманою епістемологією алгоритмів є квінтесенцією західного наукового світогляду»[196]. Загалом поняття штучного інтелекту на сьогодні залишається дискусійним.

Серед останніх досліджень привертає увагу фундаментальний науковий доробок С. Рассела і П. Норвіга «Штучний інтелект: сучасний підхід»[197]. Автори пропонують такі чотири підходи до ШІ: системи, що мислять як людина (thinking humanly), системи, що діють як людина (acting humanly), системи, що раціонально мислять (thinking rationally), системи, що діють раціонально (acting rationally), і, відповідно наводять приклад учених, які реалізують названі підходи. Пропонуємо таблицю, в якій це відображено:

[195] Williams D, Shipley G. Enhancing Artificial Intelligence with Indigenous Wisdom. Open Journal of Philosophy, 2021. URL: https://www.scirp.org/journal/paperinformation?paperid=106983
[196] Williams D, Shipley G. Enhancing Artificial Intelligence with Indigenous Wisdom. *Open Journal of Philosophy*. 2021. URL: https://www.scirp.org/journal/paperinformation?paperid=106983
[197] Russell S., Norvig P. Artificial Intelligence: A Modern Approach. Harlow: Pearson Education Limited, 2016. URL: https://people.engr.tamu.edu/guni/csce421/files/AI_Russell_Norvig.pdf

Таблиця 1. Деякі визначення штучного інтелекту, згруповані за чотирма категоріями [198]

Системи, що мислять як людина	**Системи, що раціонально мислять**
«Захопливе нове прагнення змусити комп'ютери мислити ... машини з розумом, у повному та буквальному розумінні» (Haugeland J.)[199] «[Автоматизація] діяльності, яку ми асоціюємо з людським мисленням, такої як прийняття рішень, вирішення проблем, навчання ...» (Bellman R.)[200]	«Вивчення розумових здібностей за допомогою використання обчислювальних моделей» (Charniak E., McDermott D.)[201] «Вивчення обчислень, які дозволяють сприймати, міркувати та діяти» (Winston P.H.)[202]
Системи, що діють як людина	**Системи, що діють раціонально**
«Мистецтво створення машин, які виконують функції, що вимагають інтелекту, який діяв би як людина." (Kurzweil R.)[203].	«Обчислювальний інтелект – це вивчення проектування інтелектуальних агентів»

[198] Russell S., Norvig P. Artificial Intelligence: A Modern Approach. Harlow : Pearson Education Limited, 2016. URL: https://people.engr.tamu.edu/guni/csce421/files/AI_Russell_Norvig.pdf
[199] Haugeland J. Artificial Intelligence: The Very Idea. Cambridge : MIT Press, 1985. 287 p.
[200] Bellman R.E. An Introduction to Artificial Intelligence: Can Computers Think? San Francisco : Boyd & Fraser Publishing Company, 1978. 146p.
[201] Charniak E., McDermott D. Introduction to Artificial Intelligence. Addison-Wesley, 1985. 701p.
[202] Winston P. H. Artificial Intelligence. Addison-Wesley Publishing Company, 1992. 737p.
[203] Kurzweil R. The Age of Intelligent Machines. Cambridge : MIT Press, 1990. 565p.

«Вивчення того, як змусити комп'ютери робити речі, в яких, на даний момент, люди кращі» (Rich E., Knight K.)[204]	(Poole D.,Mackworth A. K., Goebel R.)[205] «Штучний інтелект стосується інтелектуальної поведінки в артефактах» (Nilsson N. J.)[206]

В останні роки розпочалися дискусії навколо понять «мудрість» і «штучна мудрість», які, на думку деяких дослідників,[207] повинні бути задіяні в аналізі проблем штучного інтелекту. Ми не будемо наводити приклади різних точок зору стосовно цього питання, оскільки вони є дуже далекими (особливо, коли робиться спроба дати кількісну оцінку мудрості) до істинного розуміння мудрості. Тим більше, коли починаються розмови про програмування мудрості, як-от у статті під назвою «Від штучного інтелекту до штучної мудрості: чого вчить нас Сократ»: «критичний аналіз екзистенційних питань може спонукати до розробки машин із вищими формами штучного інтелекту. Завдяки своїй здатності визнавати власне невігластво, ці машини виявлятимуть не просто розум, а й мудрість»[208].

Позитивним в таких міркуваннях, незважаючи на їх абсурдність, є те, що, дійсно, використання штучного інтелекту (як і будь-якої технології) передбачає наявність мудрості, яка ще

[204] Rich E., Knight K. Artificial Intelligence. New York : McGraw-Hill, 1991. 640 p.
[205] Poole D., Mackworth A.K., Goebel R. Computational intelligence: A logical approach. New York : Oxford University Press, 1998. 576 p.
[206] Nilsson N. J. Artificial Intelligence: A New Synthesis. San Francisco : Morgan Kaufmann, 1998. 513p. Також, Nilsson N.J. The Quest for Artificial Intelligence: A History of Ideas and Achievements. Cambridge University Press. 2009. URL: https://ai.stanford.edu/~nilsson/QAI/qai.pdf
[207] Williams D, Shipley G. Enhancing Artificial Intelligence with Indigenous Wisdom. *Open Journal of Philosophy*. 2021. URL: https://www.scirp.org/journal/paperinformation?paperid=106983
[208] Kim T.W., Mejia S. From Artificial Intelligence to Artificial Wisdom: What Socrates Teaches Us. Computer, 2019. 52 (10). P. 70.

здатна зберегти в нас людяність. Погодимось з дослідниками, які наголошують, що вона повинна бути «експертною системою знань» [209] . Для нашого дослідження важливим є наголос Д. Вільямса і Г. Шиплі на ідеї доповнюваності західної і східної традиції, яка виводить нас в контексті феномену мудрості за межі прагматичних і навіть етичних проблем штучного інтелекту. Зокрема, дослідники посилаються на А. Алі, який запропонував обговорити роль божественних ісламських цінностей у застосуванні штучного інтелекту. «Світські та ліберальні цінності, якщо ми розглядаємо їх як цінності, не служать інтересам мусульманських громад... Якщо [ШІ] має приймати важливі рішення, вони повинні бути мудрими»[210] .

Ми хотіли б актуалізувати деякі філософські аспекти створення та функціонування штучного інтелекту: онтологічний, який виводить до розуміння спільного та відмінного між природним і штучним інтелектом, надаючи йому онтологічного статусу; пізнавальний, який допомагає зрозуміти питання про межі та можливості ШІ, про його здатність / нездатність пізнавати та продукувати знання, про співвідношення людського пізнання та діяльності обчислювальних машин.

В останні десятиліття почала активно розвиватися філософія штучного інтелекту, яка безпосередньо пов'язана з названими фундаментальними рівнями філософського знання, а також предметними сферами філософії свідомості, епістемології, філософської антропології та етики, які допомагають нам

[209] Ardelt M. Wisdom as Expert Knowledge System: A Critical Review of a Contemporary Operationalization of an Ancient Concept. *Human Development*. 2004. № 47. P. 257–285.
[210] Ali A.Z. A Philosophical Approach to Artificial Intelligence and Islamic Values. *International Islamic University Malaysia Engineering Journal: Special Issue in Science and Ethics*. 2011. № 12. P. 75.

оцінювати сучасний техногенний стан суспільства та повертають до питання про історичну долю людства в його змаганні із штучним інтелектом. «Саме філософсько-епістемологічні дослідження з цієї проблематики дали можливість глибше проникнути в суть мислення, пізнання, по-новому поглянути на інтелектуальну, особливо творчу, діяльність, сприяли встановленню можливостей її комп'ютеризації тощо»[211].

Особливості природного і штучного інтелекту ми бачимо, звертаючись до самого поняття «інтелект». Філософські уявлення про інтелект, предмет і характер інтелектуальної діяльності формувались протягом всього історико-філософського процесу. При цьому необхідно зазначити фрагментарність багатьох досліджень, які акцентували увагу тільки на певних складових інтелекту, описуючи його через такі філософські поняття, як «розум», «розсудок», «інтуїція», «здоровий глузд» та ін. Така розмаїтість фіксації інтелекту уможливлювала наближатися до його цілісного розуміння. У загальному значенні «інтелект (від лат. intellectus – пізнання, розуміння, розсудок) – термін для означення вищої пізнавальної здатності мислення, яка принципово відрізняється творчим, активним характером від пасивно чуттєвих форм пізнання»[212]. У гносеологічному аспекті йдеться про здатність до опосередкованого, абстрактного пізнання, яке включає в себе такі функції, як судження, умовивід, порівняння, абстрагування, створення категорій.

---

[211] Мороз О. Штучний інтелект. *Філософський енциклопедичний словник.* НАН України, Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди. /гол. ред. В. І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. VI. С.728.

[212] Андрос Є. Інтелект. Філософський енциклопедичний словник. НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди. /гол. ред. В. І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. VI. С. 244.

Етимологічно та змістово у поясненні інтелекту філософи акцентували свою увагу на понятті «розум» («нус»)[213]. Платон вважав, що саме через розумну частину душі здійснюється прилучення людини до божественного світу ідей. Аристотель ввів ділення на розум вічний, діяльнісний, та розум минущий, пасивний, яке пізніше буде сприйняте і середньовічною схоластикою. Свідомість поділяється на власне інтелект (набір загальних категорій та формалізуємих правил, зокрема, механізм рефлексії) і конкретний зміст (ідеї, спогади, образи і т. п.), які зберігаються в пам'яті. Отже, по-перше, мовиться про мислення, яке мислить логічно, по певним правилам і законам. Саме аристотелівська логіка була тим фундаментом, на якому надалі вибудовуються математичні операції. По-друге, про вимір змістовний – метафізичний, особливістю якого є незмінність, постійність, вічність. Ранні схоласти намагалися примирити неоплатонізм з християнством, проводячи аналогії між інтелектом, пам'яттю, волею й Божественною Трійцею (Августин, Ансельм Кентерберійський, Іоанн Скот Еріугена). Інтелект – це засіб пізнання Бога, як він існує в собі, перевищуючи будь-яке буття й небуття. Саме в період пізньої схоластики вводиться чітка відмінність між розумом (intellectus) і розсудком (ratio) – як головною та допомічною здатностями мислення, яка надалі пройде через всю філософію Нового часу. Деякі схоласти принижували роль інтелекту, стверджуючи, що ми не можемо пізнавати Бога тільки розумом, для цього потрібне одкровення (Дунс Скотт). В епоху

[213] Як зазначає Є. Андрос, розвиток філософії на теренах Європи завжди характеризувався виразною раціоналістичною орієнтацією (при усій різновекторності та багаторівневості розуміння природи інтелекту, що відповідає, зрештою, принциповій неоднозначності та суперечливості людського єства).

Відродження інтелект як розум – це найвища духовна сила, яка здатна проникати в надчуттєві істини завдяки «збігу протилежностей» (М. Кузанський). У філософії Нового часу інтелект розумівся як вроджена здатність людської душі пізнавати сутності речей. Особливістю цього періоду є гносеологічне визначення інтелекту: як здатність до визначення правил методу (Р. Декарт), до пошуку опосередкованих ідей та умовиводів (Дж. Локк), як пізнання необхідних і вічних істин (Г. Лейбніц) та ін. Новий час – це період, коли філософи намагалися обґрунтувати або спростувати можливість формалізації мислення і, отже, можливість створення розумних машин.

У філософії І. Канта інтелект – це вища пізнавальна здатність, яка надає принципи розсудку. При цьому розум має як формальне, логічне застосування, так і реальне, коли сам породжує деякі ідеї та принципи, які не запозичені з досвіду або розсудку. Г. Геґель наголошував, що вищі здатності людського інтелекту проявляються у розумінні, переживанні та спорідненості із абсолютним.

У контексті нашого дослідження вважаємо за потрібне звернутись до роздумів сучасного українського філософа В. Возняка, який зазначає «що розсудок за самою своєю природою не може бути основою розуму. Як спосіб мислення, що претендує на самостійну сутність, розсудок є оберненою формою, у яку зсихається і якої потребує нерозумний розум, що в соціально-історичному плані пов'язане з розщепленням людської цілісності й утвердженням стосунків корисності, з експансією технократизму, а також з утвердженням специфічної західноєвропейської, "фаустівської" форми

раціональності. Розсудок же як рівень мислення базується на розумі й обґрунтовується ним. Розсудок, безперечно, є мисленням, проте він являє собою формальну культуру мислення»[214]. Отже, таке розуміння розсудку показує, що він є особливістю людського інтелекту, у межах якого ігнорується подвоєння форми, у предмет вноситься своя форма, за якою він вивчається, розчленовується для подальшого вживання, а *світ людини (культура) редукується до стану речей-об'єктів.*

На жаль, тенденції техногенного суспільства, постійні інновації в напрямі інформатизації та комп'ютеризації освітнього простору, зокрема, «обожнення» штучного інтелекту, потребують саме розсудкового мислення. «Але якщо ми хочемо здійснити прорив у розвитку, насправді забезпечити пріоритет прав і свобод особистості над будь-якими "розбудовами", то слід усвідомити простий факт: звичне розсудкове мислення з подібними завданнями впоратися не може. Без самостійного, творчого, вільного мислення не обійтись. Розумне (діалектичне) мислення вміє розв'язувати суперечності; а якщо й не розв'язувати, то принаймні воно "налаштоване" на них, воно бачить суперечливість сущого й здатне вслуховуватись в інтонації самого буття. Розсудок же у своїй вельми нахабній нечутливості в складних питаннях поводить себе як слон у посудній крамниці; він – прибічник свого руху, своєї форми руху, свого бачення (і тому не здатний побачити щось інше)»[215].

---

[214] Возняк В. Розум як культура мислення (філософсько-педагогічний вимір). *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2011. Вип. 15. С. 11

[215] Возняк В. Возняк В. Розум як культура мислення (філософсько-педагогічний вимір). *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки.* 2011. Вип. 15. С. 13.

Подібна інтенція освіти історично визначилася давно, в епоху Просвітництва, коли культивувався розсудок, який буквально закривав шляхи розвиткові розуму. «Приниження» інтелекту як розумової здатності характерне для подальшого періоду. Наприклад, з біологічної точки зору, інтелект – це вид пристосувальної діяльності організму, який виник у процесі еволюції. Мета мислення – вибір засобів для реалізації планів і намірів (У. Джеймс). Інтелект у позитивістів постає як пристосування до дійсності, результатом чого є реєстрація за допомогою людської психіки функціональних зв'язків між дослідними даними. Зв'язок суб'єкта і зовнішнього світу постає як взаємодія фізичного та психічного.

Як ми зазначали, в XX ст. розвиток експериментальних технологій розширює уявлення про інтелект: активно досліджується функціонування знання у різноманітних системах (технічних, живих істот) і, зокрема, студіювання нейронних мереж мозку [216]. На цій основі вчені прагнуть розробляти теорію інтелекту. Актуалізуються стабільні просторово-часові логічні структури (Ж. Піаже) як особливість інтелекту. Поширеними стають ідеї, згідно з якими під інтелектом потрібно вважати «загальну здатність розуміти відповідну інформацію та застосовувати це розуміння для досягнення мети»[217] або здатність розв'язувати задачі. Причому об'єкту, який прагне знайти і прийняти правильне рішення не потрібна наявність свідомості, не потрібно, щоб він був живим.

[216] Щоб створити штучний інтелект, на думку Т. Чернігівської, не обов'язково знати про інтелект людини. Це може бути інтелект мурашки або будь-якої тварини.

[217] Chao Ma. Generated Artificial General Intelligence: The Philosophical Principle of Artificial General Intelligence and Give an Example. Journal of Biology and Today's World 2022, Vol.11. 2022. URL: http://surl.li/rnuks

«Необхідна тільки здатність сприймати задачу, можливість вибору та можливість дії»[218].

Продовжуючи сказане вище, можна припустити разом з Н. Хамітовим, що інтелект є здатністю суб'єкта бути індивідуально адекватним викликам світу й самого себе. «Іншими словами, інтелект означає здатність бути умілим у відповідях на виклики реальності» [219] . Роздумуючи над запитанням: звідки береться така здатність, український філософ пропонує прийняти еволюційну парадигму становлення інтелекту, яка може стати основою нової парадигми природного та штучного інтелекту: «первісним елементом інтелекту, а значить, початковим етапом його розвитку є така здатність до адаптації як умовний рефлекс»[220]. Також еволюційні закони всесвіту, життя та мислення стали методологічною основою в дослідженнях Ма Чао [221] , який здійснив спробу узагальнити моделі створення загального інтелекту та розкрити його філософський принцип та алгоритмічну структуру. На цій елементарній початковій основі вибудовуються більш складні рівні інтелекту. Практики еволюції штучного інтелекту повинні ґрунтуватись на таких принципах: «1) штучний інтелект в своєму розвитку повинен повторити етапи еволюції природнього інтелекту;

---

[218] Дубинський А.Г. До визначення поняття «інтелект». 2001. URL: http://surl.li/rjydc

[219] Хамітов, Н., Зобін, С. Еволюційна теорія природнього та штучного інтелекту: нова парадигма машинного розуму. Частина 1. URL: http://aphy.cc/texts/650-evolutional-theory-of-artificial-intelligence

[220] Хамітов Н. Зобін, С. Еволюційна теорія природнього та штучного інтелекту: нова парадигма машинного розуму. Частина 1. URL: http://aphy.cc/texts/650-evolutional-theory-of-artificial-intelligence

[221] Chao Ma. Generated Artificial General Intelligence: The Philosophical Principle of Artificial General Intelligence and Give an Example. *Journal of Biology and Today's World.* 2022, Vol.11. URL: http://surl.li/rnuks

2) моделюватись повинен не штучний інтелект, а суб'єкт із штучним інтелектом (суб'єкт штучного інтелекту); 3) штучний інтелект високого рівня складності можливий тільки при комунікації суб'єктів штучного інтелекту, які включені в спільну діяльність»[222].

У контексті проблеми онтологічного статусу штучного інтелекту неможливо оминути питання щодо співвідношення ментального і тілесного, фізичного. Про це ми більш детально говорили в першому розділі. Зараз з іншими дослідниками тільки зазначимо: «якщо існує ментальне як щось цілковито унікальне, не редуковане до фізичного, як таке, що ми окреслюємо концептом самості, то спроби створення штучного інтелекту приречені на провал. Але якщо всі ментальні феномени визначені фізичними передумовами, то питання створення штучних особистостей залишається відкрите»[223].

Осмислюючи роль та межі феномену тілесності в структурі суб'єкта штучного інтелекту та принципи її реалізації, Н. Хамітов, С. Киселиця пропонують концепт «medium of artificial intelligence» (тіло – середовище ШІ)[224]. Під таким середовищем вони розуміють дві комунікативні системи: «"людина – суб'єкт штучного інтелекту" і "суб'єкт штучного інтелекту – суб'єкт штучного інтелекту", які можуть по-різному взаємодіяти один з

[222]Хамітов Н., Зобін С. Еволюційна теорія природного та штучного інтелекту: нова парадигма машинного розуму. Частина 1. URL: http://aphy.cc/texts/650-evolutional-theory-of-artificial-intelligence

[223] Синиця А.С. Прагматико-когнітивна інтерпретація сучасної аналітичної філософії : дис. … доктора філософських наук : 09.00.05; Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2018. URL: http://surl.li/riowq

[224] Хамітов Н.В., Киселиця С. В., Деркач О.Л. Проблема тілесності суб'єкта штучного інтелекта в контексті теорії еволюції природнього та штучного інтелекту. *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія.* 2017. № 2. С. 95-102.

одним»[225]. Мовиться про методологічну можливість розв'язання проблеми штучного інтелекту як у філософії, так і на міждисциплінарному науковому рівні, що уможливить уникати спроби імітації ШІ та технологізації проблеми.

Темою для дискусій залишається теорія множинного інтелекту Г. Гарднера, яка переосмислюється у результаті досліджень в сфері психології, нейробіології, генетики. Американський психолог виокремив такі відносно автономні інтелекти: лінгвістичний, логіко-математичний, музичний, тілесно-кінестетичний, просторовий, міжособистісний, внутрішньо-особистісний, натуралістичний[226]. Якщо погодитись з цією теорією, то виникає запитання, про яку модель штучного інтелекту повинні говорити дослідники?

Одним із ключових питань філософії штучного інтелекту є проблема символьної репрезентації знань. У сучасних дослідженнях штучного інтелекту присутня тенденція пояснювати знання як синонім інформації, обізнаності або поінформованості (інформаційний, когнітивний, прагматичний підходи) або прагнення надати гіпертрофованого значення логічному аналізу мовних форм (аналітична філософія). В таких трактуваннях, зазначає В. Петрушенко, знання так чи так відривається від людини або й навіть протиставляються їй. «Проте ми не знаємо ніяких інших джерел продукування знань, окрім людини: навіть тоді, коли "розумні" машини щось продукують зі сфери інформації, знанням така продукція може

[225] Хамітов Н.В., Киселиця С.В., Деркач О.Л. Проблема тілесності суб'єкта штучного інтелекта в контексті теорії еволюції природнього та штучного інтелекту. *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія*. 2017. № 2. С. 101.

[226] Gardner H. Multiple Intelligences: The Theory in Practice. NY : Basic Books, 1993. 320 p.

постати тільки через людину та для людини»[227]. Таке переконання українського філософа ґрунтується на філософській позиції онтологічного визначення знання. Посилаючись на відомих філософів, Віктор Леонтійович звертає нашу увагу на те, що, по-перше, знання є способом, яким існує свідомість і яким будь-що існує для неї. По-друге, знання є перехрещенням процесів пізнання та визнання істини. По-третє, знання постає певним складним процесом, що змушує звернутись до будови знання та особливостей пізнавального процесу: воно набуває свого статусу тоді, коли постає синтезом чуттєвого, раціонально-логічного та смислового компонентів. По-четверте, смислові начала людського інтелектуальної діяльності містяться у культурі.

Отже, «згідно з таким розумінням знання містить дещо таке, що йде від дійсності, та дещо таке, що йде від людини, від її інтелектуальних здібностей та позиції»[228] і закріплюється у таких культурних формах, як символи, архетипи, звичаї, ритуали, традиції та ін. А тому «безглуздо вести розмову про "мислячі машини", про "бунт роботів", про знання як деяку інформаційну ланку організації соціального життя та виробничих процесів: тут можемо мати справу лише з інформацією, значущість та цільове спрямування якої може визначити людина і тільки людина»[229] .

Нові теоретичні та технологічні підходи, наголошуючи на можливості створення штучної свідомості, вкотре актуалізують

[227] Петрушенко В. Людина і знання: епістемологічна складова філософської антропології. 2017. URL: https://science.lpnu.ua/sites/default/files/journal-paper/2017/oct/6484/petrushenko.pdf
[228] Петрушенко В. Людина і знання: епістемологічна складова філософської антропології. 2017. URL: https://science.lpnu.ua/sites/default/files/journal-paper/2017/oct/6484/petrushenko.pdf
[229] Петрушенко В. Людина і зання: епістемологічна складова філософської антропології. 2017. URL: http://surl.li/rhxre

проблему природи свідомості та її онтологічних властивостей. Що таке свідомість? Чи може суб'єктивний досвід бути описаний у фізичних термінах? Яке співвідношення свідомості з мозком? Які взаємини свідомих і несвідомих процесів в сприйнятті, пам'яті, навчанні та інших галузях? Якими є особливості досвіду свідомості в таких специфічних областях, як візуальне сприйняття та емоції? Чи можуть нові методи дослідження мозку допомогти прояснити природу і механізми свідомості? Чи можна розвинути надійні методи збагнення і формалізації даних про досвід свідомості? Чи потрібно вийти за межі наукових методів, щоб схопити сутнісні елементи феномену свідомості? Ці та інші запитання сьогодні, як і завжди, в центрі уваги філософії свідомості.

Але не так просто наблизитись до таємниць свідомості, як про це пише І. Владленова: «Як тільки встановлюється кореляція між суб'єктивним досвідом та об'єктивними фактами про мозок, ми отримуємо наукове розуміння свідомості. В цьому нам допомагають відкриття нових фактів про мозок, формування нової психофізичної парадигми та усвідомлення того, що старі концепції, які ми використовували в дискусії про свідомість, повинні бути змінені, оскільки вони роблять цю проблему початково нерозв'язною»[230]. Також, посилаючись на експериментальні дані та на основі концептуального і теоретичного аналізу, О. Букалов наголошує на квантовій природі психіки, свідомості та мислення. На його думку, сучасні технології (квантові комп'ютери) припускають

[230] Владленова І.В., М.А. Єрмоловський. Когнітивна наука та проблема вивчення свідомості: експериментальний ракурс. *Філософія в сучасному світі : матеріали 1-ї Міжнар. наук.-практ. конф., 20–21 листопада 2020 р.* / гол. ред. Я.В. Тараоєв ; Нац. техн. ун-т "Харків. політехн. ін-т" та ін.. Харків : Мадрид, 2020. С. 76

можливість моделювання людського мислення та свідомості[231]. Однобічною є розповсюджена думка про те, що свідомість, яка має інформаційну природу – це певний фільтр на шляху інформації, яка переробляється нервовою системою. Також викликають запитання стосовно пояснення свідомості як когнітивного феномену когнітивізмом, коннекціонізмом і тілесно-орієнтованим динамізмом. Якщо в першому напряму використовується метаформа комп'ютера (мислення розглядаєится як формалізований процес ефективної, раціональної обробки інформації), другий використовує метафору нейронної мережі…, то третій підхід розглядає свідомість як «отілеснену» динамічну систему[232]. Спрощеною видається спроба звеличення мозку в житті людини. Наприклад, можна погодитись з Е. Ньюбергом в тому, що мозок дійсно допомагає людині розвиватися. Але виникають сумніви стосовно того, що певна частина мозку відповідає за духовний досвід, а значить кожен може звернутись до неї[233]. Добра усмішка з'являється і тоді, коли зустрічаєш твердження, що «мозок є джерелом людської мудрості»[234].

Критично ставлячись до наведених вище суджень, хочеться пригадати відповідь святителя Луки Войно-Ясенецького на суді над його колегами-лікарями в Ташкенті влітку 1921 р. Обвинувач запитав: «Як це Ви вірити в Бога, піп

---

[231] Bukalov A. The nature of the psyche and consciousness, quantum computers and information models in psychoinformatics (socionics). *Artificial Intelligence*. 2023 № 3. P. 29.

[232] Нестерова М. Когнитивистика: истоки, вызовы, перспективы : монография. Сумы : Университетская книга, 2015. С. 306.

[233] Arntz W., Vicente M. What the Bleep Do We Know? Health Communications Inc, 2007. 336 p.

[234] Chao Ma. Generated Artificial General Intelligence: The Philosophical Principle of Artificial General Intelligence and Give an Example. *Journal of Biology and Today's World.* 2022, Vol.11. 2022. URL: http://surl.li/rnuks

і професор Ясенецький-Войно? Хіба Ви його бачили, свого Бога?». На що святитель Лука відповів: «Бога я справді не бачив, громадянине громадський обвинувач. Але я багато оперував на мозку і, відкриваючи черепну коробку, ніколи не бачив там також і розуму. І совісті там теж не знаходив». Не змогли знайти душу і герої фільму «Фауст». Фільм розпочинається з легендарного кадру, де Фауст з учнями препарують труп у пошуках душі, але нічого не знаходять, окрім внутрішніх органів.

Отже, наявною є тенденція уявлення про свідомість як інстальовану програму в мозку. В такому спрощеному розумінні вона для деяких дослідників штучного інтелекту перестала бути непізнаваною. А програмне моделювання різноманітних дій, які притаманні людині, стало причиною поширеного припущення, що мозок можна розглядати як комп'ютер, а значить є можливість створення «свідомих» комп'ютерів з ментальним внутрішнім життям, яке подібне до людського. Показовими на сьогодні є багатомірні рецепторно-ефекторні нейроподібні зростаючої мережі («Vitrom» та ін.), які створені в межах біонічного підходу на основі інтеграції технологій обробки інформації в семантичних і нейронних мережах[235]. Вибачте за складність технічної термінології, але мовиться про штучний технологічний артефакт як «ідеальний конструкт, який здатний поглинати всю розмаїтість процесів перетворення інформації, і який антропоморфно відображає діяльність свого прототипу – сучасну людину розумну»[236].

[235] Шевченко А.І., Ященко В.О. Від штучного інтелекту до штучної особистості. *Штучний інтелект.* 2009. № 3. С. 492–505.
[236] Шевченко А.І., Ященко В.О. Від штучного інтелекту до штучної особистості. *Штучний інтелект.* 2009. № 3. С. 493.

Одним із аргументів проти таких ідей є всім відомий мисленнєвий експеримент «китайська кімната»[237] Дж. Сьорла, сутність якого розкрита в його програмній статті «Розуми, мозки і програми»[238]. Американський філософ заперечує ідеї, згідно з якими свідомість є результатом функціонування обчислювальної природи мозку, що аналогія між свідомістю та програмами полягає у способах актуалізації інформації. Позаяк, на його думку, машина наділена лише можливістю виконувати інструкції щодо маніпулювання формальними символами, а цього недостатньо для доведення наявності свідомості та мислення.

Але найголовнішим, на наш погляд, є релігійний аргумент: Людину створив Бог і вдихнув в неї свою подобу. Людина не може відтворити цей процес в технологічних артефактах.

Хоча в попередніх міркуваннях є позитивний момент – визнання реальності такого феномену, як свідомість, на відміну від багатьох філософів, психологів, які намагаються уникнути цієї проблеми. Наприклад Г. Райл, на якого посилається В. Петрушенко, взагалі заперечує явище свідомості, а не лише її сутність, оскільки вважає «припущення існування свідомості зайвою сутністю, яку не варто додавати до реально спостережуваного як дійсну, яка існує із своїм онтологічним статусом»[239].

Полемізуючи із деякими сучасними філософськими напрямами і підходами, зокрема, еволюційною епістемологією, а також із теоріями когнітивної психології та нейрофізіології, на

---

[237] Хоча, на наш погляд, потрібне філософське прояснення смислу цього аргументу, який має логіко-математичний характер.
[238] Searle J. Minds, brains, and programs. 1980. URL: http://surl.li/rcmfi
[239] Петрушенко В.Л. Атрибутні риси свідомості. *Філософська думка.* 2007. № 2. С. 3-4.

основі яких розробляється штучний інтелект та інформатика, В. Петрушенко робить важливий висновок: «прагнення створити концепції свідомості, які би дали змогу перевести цю фундаментальну тему у предмет природничо-наукових досліджень, призводить до ігнорування того, що становить сутність, ядро свідомості і духовних процесів»[240].

Мовиться про наявність у свідомості особливого онтологічного статусу та унікальних атрибутивних характеристик, на яких акцентує увагу український філософ. По-перше, неможливо наблизитись до розуміння свідомості, нехтуючи однією з її найважливіших рис – здатністю *суб'єктності*. По-друге, фундаментальною рисою свідомості є *універсальність*, «Адже людська свідомість володіє здатністю вступати у зв'язки із будь-якими видами реальності, навіть із такими, яким ми відмовляємо у повноцінному статусі дійсності: це, припустимо, певні математичні величини та вирази, ті норми поведінки, які зв'язані із потойбічним, уявлення про ніщо, вічність, результати сновидінь або марень тощо»[241] . По-третє, *відношення до буття*[242] – співвіднесеність свідомості із усім можливим, дійсним та навіть неможливим передбачає ще одну атрибутивну рису свідомості: «вміння не лише спостерігати за власними діями та контролювати їх, а також вміння відрізняти ментальні дії та акти від реальних і на цій основі вибудовувати, створювати особливі форми фіксації ментальних актів, а потім їх вдосконалювати, нарощувати,

[240] Петрушенко В.Л. Атрибутні риси свідомості. *Філософська думка.* 2007. № 2. С. 9

[241] Петрушенко В.Л. Атрибутні риси свідомості. *Філософська думка.* 2007. № 2. С. 5

[242] Відношення до буття постає єдино можливою і реальною умовою для появи в людської свідомості здатності вступати у контакти із будь-чим і це будь-що успішно засвоювати (В. Петрушенко).

якісно змінювати»[243]. Це також передбачає й віднесення ментальних актів до себе як суб'єкта не просто життєдіяльності, а інтелектуальних конструювань. «Жодне живе єство, окрім людини, не демонструє таких вмінь, жодне інше єство не створило особливих, вільних від своєї біологічної організації форм фіксації свої інтелектуальних дій та процедур»[244]. По-четверте, гомогенність інтелектуального поля свідомості (екрана свідомості) є причиною таких унікальних та фундаментальних її рис як *ідеальність* – «свідомість містить в собі дещо таке, чого ми поза нею, в інших видах буття не спостерігаємо, і що навіть не можемо приписати ніякому іншому виду буття»[245] та *прояв свідомості у вигляді Я.* По-п'яте, свідомість в кожній дії співвідноситься з минулим, теперішнім і майбутнім, а також вона здатна «залучити в свій зміст не лише досвід окремого індивіда, а й досвід інших – феноменально: не лише інших людей, а й інших часів, цивілізацій, культур!»[246]. Мовиться про функціонування свідомості як проекту, особливістю якого є орієнтованість на «ніщо», на те чого не має.

Виокремлені вище атрибутивні характеристики свідомості дають змогу разом з В. Петрушенком зрозуміти і осмислити такі її риси, як *інтенціональність*, а також і те, що найпершою інтенцією свідомості як такої є *інтенція на буття.* У цьому контексті близькими для нас є ідеї релігійно-богословської думки, «яка прямо замикала людську духовність як вищий

---

[243] Петрушенко В.Л. Атрибутні риси свідомості. *Філософська думка.* 2007. № 2. С. 6

[244] Петрушенко В.Л. Атрибутні риси свідомості. *Філософська думка.* 2007. № 2. С. 6

[245] Петрушенко В.Л. Атрибутні риси свідомості. *Філософська думка.* 2007. № 2. С 7-8

[246] Петрушенко В.Л. Атрибутні риси свідомості. *Філософська думка.* 2007. № 2. С. 8

вираз свідомості, на буття, яке розуміли в контексті Бога»[247]. Отже, цілісний, науковий опис особистості, до якого прагне когнітивна наука[248], зводячи людину до набору когнітивних схем і ментальних репрезентацій залишається недосяжним ідеалом.

Повертаючись до питання про можливість створення «штучного інтелекту», «штучної свідомості», «штучної людини», «штучної особистості» тільки на прикладі поверхневого заглиблення в природу свідомості, а людина як образ і подоба Бога є безмежною у своєму єстві, скажемо – *неможливо*! Поняття інтелекту, яке пропагують прихильники технологічної сингулярності, не враховує повного виміру людського інтелекту. Штучний інтелект ніколи не розвине «почуття власного “я” і, отже, ніколи не продемонструє повний спектр людського пізнання, включаючи уяву, естетику, цінності, гумор і мудрість»[249].

Хоча деякі фундаментальні риси свідомості виправдовують прагнення дослідників змінити якості самої людини, а фантастів – побачити її зовсім іншою, ніж вона є сьогодні.

Ми наголошуємо, що поняття «штучний інтелект» є метафоричним, оскільки свідомість, розум, інтелект притаманні тільки людині як родовій сутності, а тому створення ШІ, подібного до людського просто, є неможливим. «Традиційним принципом (своєрідним кліше), яким найчастіше

---

[247] Петрушенко В.Л. Атрибутні риси свідомості. *Філософська думка.* 2007. № 2. С. 7

[248] Хоча мозаїчна парадигма, наприклад, когнітивної нейронауки і вступає в конфлікт з романтичним відношенням до особистості як до непізнаваного цілого життя людини, в практичному плані вони прекрасно уживаються між собою.

[249] Braga A., Logan R. K. The Emperor of Strong AI Has No Clothes: Limits to Artificial Intelligence. Information, 2017. URL: https://www.mdpi.com/2078-2489/8/4/156

керуються в прагненні створення штучного інтелекту є переконання, що він повинен бути подібним до людського інтелекту. Очевидно це завдання є нерозв'язним не тільки на сьогоднішній день, але і в осяжній перспективі...»[250]. Попри динамічний розвиток когнітивної науки і, зокрема, нейронауки, наголошує китайський вчений Ма Чао, технологія штучного інтелекту все ще не здатна досягти рівня універсального штучного інтелекту, характерного для людини, а когнітивна структура та свідомість залишаються нерозв'язаними завданнями[251].

Також хибним є уявлення про людину як об'єкт соціальних маніпуляцій та програмувань: людина завжди постає чимось значно більшим за технології. «Ані комп'ютаціоналістські, ані коннективістські моделі, за допомогою яких прагнуть відтворити на штучних носіях основні принципи функціонування людської свідомості, не задовольняють вимогам проходження тесту Тюрінґа. Але як довели деякі науковці..., навіть якщо за допомогою штучного інтелекту можна буде цілковито наслідувати розумову діяльність людини, то все одно це буде не більше, ніж імітування – машина оперуватиме символами, але не розумітиме їхньої семантики»[252].

---

[250] Хамітов Н.В., Киселиця С.В., Деркач О.Л. Проблема тілесності суб'єкта штучного інтелекта в контексті теорії еволюції природнього та штучного інтелекту. *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія.* 2017. № 2. С. 96

[251] Chao Ma. Generated Artificial General Intelligence: The Philosophical Principle of Artificial General Intelligence and Give an Example. *Journal of Biology and Today's World*. 2022, Vol.11. 2022. URL: http://surl.li/rnuks

[252] Синиця А. С. Прагматико-когнітивна інтерпретація сучасної аналітичної філософії : дис. … док. Філософ. наук : 09.00.05; Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2018. URL: http://surl.li/riowq

Отже, головний смисл і зміст феномену штучного інтелекту полягає у моделюванні (імітації) деяких виявів, особливостей природнього інтелекту, а також в розв'язанні за допомогою новітніх технологій проблем, які при цьому виникають. Погодимось з авторами книги «Епоха штучного інтелекту та наше людське майбутнє», які зазначають, що на відміну від людей ШІ не має намірів, моралі, мотивації чи емоцій. Тому він має тенденцію бути жорстким і працює на основі вхідних і вихідних даних і не може зупинятися і виносити судження. У певному сенсі ШІ не має здорового глузду[253].

Важливо також зазначити, що в останні десятиріччя, незважаючи на нові відкриття в галузі штучного інтелекту, в дослідників та інженерів немає конкретної відповіді як розвивати технології у горизонті наступних років. Причина в тому, що теоретико-методологічна та філософська основа такого планування розроблена недостатньо. Актуальною залишається думка К. Ясперса, що «вся подальша доля людини залежить від того способу, за допомогою якого вона підпорядкує себе наслідкам технічного розвитку та їх впливу на її життя»[254].

В іншому випадку ми забігаємо наперед, опинившись у образах фантастичного майбутнього. На думку Гаррі Коллінза, справжня небезпека полягає у тому, що ми втрачаємо з поля зору цілком реальні обмеження штучного інтелекту та готові поневолити себе дурними комп'ютерами[255]. А в одному із

[253] Kissinger H., Schmidt E. The Age of AI: And Our Human Future. New York : Little Brown and Company, 2021. 272 p.
[254] Ясперс К. Сучасна техніка. 2010. URL: https://gtmarket.ru/library/articles/6331
[255] Collins H. Artifictional intelligence: against humanity's surrender to computers. Cambridge : Polity Press, 2018. 232 p.

інтерв'ю на запитання стосовно небезпек, які можуть спричинити в суспільстві нові електронні технології, відомий канадський філософ Маклюен спокійно відповів: «Немає жодних сумнівів, що Христос перемагає. Ось чому будь-який християнин на безглузді спроби людини, обтяженої земними справами, залучити нас до цього дивиться як на забаву»[256] .

Але процес досліджень повноцінних систем штучного інтелекту невпинно зростає. Це стимулює створення високоефективних автоматизованих систем і впровадження роботів в освітній простір, в промисловість, в сферу послуг і побут, в повсякденне життя. Спостерігається своєрідний ренесанс робототехніки в напрямі використання людиноподібних роботів. Філософський аналіз цього феномену конвергентних технологій уявляється нам особливо цікавим, адже з ним пов'язані значимі для людства антропологічні виклики.

2.6. РОБОТИЗАЦІЯ ЯК ОДНА ІЗ ПРОРИВНИХ СУЧАСНИХ ТЕХНОЛОГІЙ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР

Інтерес до проблем робототехніки зумовлений багатьма причинами і передовсім тим, що роботизація певних видів діяльності сприяє глибоким змінам у багатьох сферах функціонування суспільства та життєдіяльності людини: культурі, моралі, здоров'ї, праці, дозвіллі, побуті. Резолюція Європарламенту про громадянсько-правові норми стосовно робототехніки (від 16 лютого 2017 р.,

[256] Вулф Г. «Мудрість св. Маршалла, священного дурня». URL: http://old.russ.ru/netcult/20010419_wolf-pr.html

Страсбург)[257] засвідчила, що проблема має не тільки наукове, але і практичне значення. Наприклад, активно поширюється обговорення питання правосуб'єктності роботів, що здатні здійснювати самостійні дії та адаптуватися до навколишнього середовища. Також багатьох сучасних дослідників об'єднує думка про необхідність вироблення релевантних понять нових технологічних артефактів. Зокрема, односторонніми є відображення робототехніки тільки за допомогою понять «машина», «механізм», «автомат», «автоматична система» тощо[258]

Ситуація ускладнюється і тим, що в кібернетиці, інженерному проєктуванні широко застосовується принцип антропоморфізму. Звідси при описі технологічних артефактів (дехто із науковців пропонує термін «технологічні істоти»[259]), включаючи людиноподібних роботів, спеціалісти часто використовують антропоморфні поняття. Але вони не збігаються з тим змістом та смислом, який вкладається в ці поняття гуманітарне знання. Існує методологічна проблема застосування соціально-психологічної термінології (за допомогою неї розкриваються особливості взаємодії людини та робота) до неодушевлених об'єктів в їх традиційному розумінні. Але ми є свідками створення феноменів, по суті, нової

[257] European Parliament resolution of 16 February 2017 with recommendations to the Commission on Civil Law Rules on Robotics (2015/2103(INL)). URL: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2017-0051_EN.html

[258] Хоча потрібно враховувати той факт, що робототехніка пов'язана із загальною логікою автоматики в її цифровому втіленні. Перші автомати в європейській історії були створені давньогрецьким математиком, механіком Героном Олександрійським (автоматичні двері, ляльковий театр, декорації). Автоматичний артефакт – інструмент колонізації часу і простору (починаючи з механічного годинника), перетворення їх на символічні системи виміру в широкому просторі організації технологічних процесів.

[259] Наприклад, Л. Моторіна пише, що термін «технологічна істота» як феномен XXI ст. відображає людиноподібних персонажів на екрані комп'ютера або в тілі робота із життєздатною поведінкою.

реальності, в якій людське існування переплітається із технологічним буттям. Такий розрив між гуманітарним і технологічним дискурсом актуалізує необхідність розробки загальної понятійно-категоріальної системи досліджень в усіх напрямах робототехніки. Це уможливить об'єктивне розуміння, нових форм і моделей соціальної взаємодії, які пов'язані з інтеграцією технологічної реальності у соціальну систему та культуру.

Зафіксуємо деякі статистичні факти. Відповідно до «Звіту про ринок робототехніки за типом продукту (промисловий, послуги) і регіоном, 2024-2032», розмір глобального ринку робототехніки досяг 46,0 мільярдів доларів США у 2023 р. У перспективі IMARC Group очікує, що до 2032 р. ринок досягне 169,8 мільярдів доларів США, продемонструвавши темп зростання (CAGR) на 15,1 % протягом 2024-2032 рр. Ринок швидко зростає завдяки стрімкому технологічному прогресу в області штучного інтелекту (ШІ) і машинного навчання (ML), зростанню нестачі робочої сили та її вартості, опиту на автоматизацію, нав'язуванню різноманітних урядових ініціатив і фінансування, а також зростаючому розширенню областей застосування [260] . Б. Тормундссон пропонує таку аналітичну інформацію: «у 2022 році ринок автономних мобільних роботів поставив близько 40 тисяч одиниць по всьому світу. Автономні мобільні роботи – це всі роботи, які можуть працювати незалежно та пересуватися за власним бажанням. За даними консалтингової групи Next Move Strategy Consulting, до 2030 року

[260] Robotics Market Report by Product Type (Industrial, Service), and Region 2024-2032. URL: https://www.imarcgroup.com/robotics-market

очікується, що цей ринок зросте майже до 180 тисяч одиниць, збільшившись більш ніж у чотири рази»[261].

На ранньому етапі розвитку робототехніки, переважав підхід, що поєднував у собі відносно зрозумілі методологічні аспекти та практичні кроки реалізації технологій. Це пов'язано з початковим онтологічним статусом робота як засобу (інструмента) діяльності людини. Основна мета розробки роботів для використання в промисловості (монтаж, упаковка, транспортування і т. д.) полягала у тому, щоб звільнити людей-операторів від виконання небезпечних або одноманітних завдань. Тобто функції робота не переходили меж предметного буття. Така ситуація розвивалася з 1960 р. і практично була далекою від проблем соціалізації робототехніки. В цей період автономні роботи, за С. Брізіл, були орієнтовані на програми, які практично виключали взаємодію з людьми [262] . Другу половину XX ст. можна визначити як епоху автоматичних систем, яка виробила свою ціннісну основу: все, що можна технологізувати,має бути технологізоване.

Сучасний стан конвергенції НБІКС-технологій засвідчує, з одного боку, певний розрив між теоретичними дослідженнями в філософії та методології штучного інтелекту, з іншого, реальні кроки дослідників інтелектуальної робототехніки зі створення роботів, які, на їх думку, можуть мати здібності, що не поступаються людським і навіть перевищують їх. Так, Х. Моравек, відомий своєю метафорою роботів як «дітей нашого

[261] Thormundsson B. Autonomous mobile robot market unit size worldwide 2022-2030. 2023. URL: https://www.statista.com/statistics/1407171/amr-market-volume-worldwide/

[262] Breazeal C. Designing Sociable Robots. London: MIT Press. 2004. 282 p. URL: http://surl.li/saiay

розуму», вважає, що до 2050 р. штучний інтелект роботів перевищить інтелект людини, оскільки зможе вчитись у людей, вдосконалюючи їх найкращі здібності[263]. У цьому питанні, як ми писали, наша позиція є протилежною до ідей технодетермінізму. Не випадково, зазначає Б. Беннет, доробки Моравека породжують провокаційні прогнози та дискусії[264].

Але незважаючи на різноманітні фантастичні сценарії, перед науковцями когнітивної та нейронауки, кібернетики, інженерної робототехніки, синтетичної біології, психології, лінгвістики, соціально-філософської науки та інших галузей знання реально постають такі важливі на сьогодні проблеми як: конструювання робота в мові та культурі; навчання роботів; можливість створення моделей інтелектуальної поведінки; застосування в робототехніці моделей поведінки людини й тварин; проблеми людино-машинних (ергатичних) роботизованих систем; творчих можливостей роботів; їх навчання та адаптації в різних ситуаціях; питання методології дизайну роботів; аналізу та гуманітарної експертизи «соціалізації» робототехнічних систем у повсякденному житті людей; проблеми ефективності взаємодії людини та роботів; проблеми безпеки та надійності робототехніки; принципи та архітектура програмного забезпечення; обґрунтування функцій та задач роботів в різних соціальних практиках та ін. Принциповими залишаються питання етичного характеру, що пов'язані з наслідками використання роботів і, зокрема, з рівнем їх автономності та «взаємовідносинами» з людиною. Відкритою на сьогодні є

---

[263] Moravec H. Robot: Mere Machine to Transcendent Mind. Oxford : Oxford University Press, 1999. 227 p.

[264] Bennett B. H. Robot: Mere Machine to Transcendent Mind. *A Review. AI Magazine.* 1999. № 3. P. 93

проблема відторгнення антропоморфних роботів людьми (ефект «зловісної долини»). Спробуємо розглянути деякі із зазначених проблем. Але спочатку коротко зупинимось на понятті «робот».

Термін «робототехніка» («robotics») ввійшов в технічний лексикон в 1941 р. завдяки А. Азімову[265], хоча саме слово «робот» зустрічаємо в творчості К. Чапека. В його п'єсі «RUR» роботами називали штучно створені людиноподібні біологічні машини. Технологічний раб – непомітний та слухняний, який стає господарем – центральна ідея та драма россумових універсальних роботів чеського письменника. Але укладачі першого українського перекладу п'єси виходять за межі такого спрощеного розуміння і стверджують, що К. Чапека «цікавили не закони робототехніки…, а закони людськості: як із штучного та синтетичного проростає живе і життєствердне, проростає милосердя, емпатія, самопожертва, любов»[266].

Наша уява може перемістится і до часів, відображених у міфі про Пігмаліона та Галатею (мрії про «розумний механізм») або в «Іліаді» Гомера: коли Фетіда прийшла до Гефеста[267] за допомогою, той виходить до неї з «роботами»-помічницями.

«Надягнув сорочку, взяв ціпок у руки
І став шкутильгати; його з обох боків
Золоті дівчата вели, як живії,
Що мають і розум, і серце, і голос,
І ріжним роботам од богів навчились»[268].

---

[265] Азімов А. Я, робот: збірник оповідань. Київ, 2010. 163 с.

[266] Чапек К. «РУР». Россумові універсальні роботи. Колективна драма з елементами комедії на три дії. /переклад із чеської О. Ващенко. Київ : «Видавничий дім "КОМОРА"», 2021. URL: http://surl.li/sajps

[267] Проте, згідно з деякими міфами, створив Гефест і першого робота-вбивцю Талоса – мідного велетня, який охороняв острів Кріт від чужоземців.

[268] Гомер. Іліада. /Переклад С. Руданського. URL: https://www.myslenedrevo.com.ua/uk/Lit/R/Rudansky/Pereklady/Iliada/18.html

А в одному із іудейських переказів, зустрічаємось з Големом, глиняним велетнем, який стає живим за допомогою магічних засобів і має здатність виходити з-під контролю людини. Коли це трапляється, тоді він повстає проти свого творця-людини: все руйнує і вбиває. В історії людства можна знайти багато таких прикладів, коли людина задумувалась про свого двійника. Розглядаючи походження і розвиток «андроїда» в західному світі (від античності до епохи Просвітництва), Шицзуйшань Ву пише: «виробництво роботів-андроїдів – це не тільки технологічний прогрес, але і інтелектуальний перехід від Середньовіччя до Просвітництва, який включає перенесення культур між різними цивілізаціями в давні часи»[269]. Отже, роботи – це не тільки технологічні артефакти, але й елементи різних культур: двійники, копії, інструменти та партнери людини. Так, здійснивши аналіз досліджень штучного інтелекту та розробок в робототехніці, Д. Леві робить висновок, що потрібно припинити розглядати роботів як інструмент або об'єкт страху і прийняти їх в позитивному смислі – як партнерів, як суб'єктів відносин, та за їх допомогою вчитись краще розуміти самих себе[270]. Також С. Брізіл[271] наполягає на тому, що робот – це не інструмент і не гаджет, а партнер, який

[269] Wu S. The Intellectual Turn and Cultural Transfer of "Humanoid Automata" from the Ancient World to the Enlightenment Era. *Technology and Language.* 2022. № 3(1). P. 9.

[270] Levy D. Robots Unlimited: Life in a Virtual Age. New York : A K Peters/CRC Press. 2005. 466 p.

[271] У доповненні до докторської дисертації Брізіл розробила робота Кісмета для надавання соціального обміну між людьми та людиноподібними роботами із слуховими, візуальними й виразними системами. Продовжуючи працювати над питанням соціальної взаємодії та навчання між людьми та роботами, Брізіл разом з компанією «Stan Winston Studio» розробила ще одного відомого у світі робота Леонардо. В 2006 р. він був визнаний журналом «Wired» одним з «50 кращих роботів усіх часів». В липні 2014 р. Брізіл запустила краудфандинг «Indiegogo», кампанію по збиранню коштів на розвиток першого соціального робота для всієї сім'ї.

повинен бути максимально інтегрований в звичний для людини соціальний простір та форми взаємодії. Посилаючись на Л. Виготського, Д. Форгаса, Б. Адамса, американська вчена пише, що «з наукової точки зору, ми могли б багато чого дізнатися про себе в процесі створення соціально розумних роботів. Наша еволюція, наш розвиток від дитинства до дорослого життя, наша культура з покоління в покоління та наше повсякденне існування в суспільстві глибоко сформовані соціальними факторами. Розуміння нашої соціальності має вирішальне значення для розуміння нашої людяності. Для досягнення цієї мети роботи можуть бути використані як експериментальні стенди для наукових досліджень»[272].

Посилений інтерес до роботизації протягом XX ст. і початку XXI ст., на думку науковців, відображає та реконструює більш глибокий культурний пласт дискурсів та проєктів штучного копіювання людини. Наприклад, Марі О'Махоні вважає, що кіборг є втіленням давньої мрії про всемогутність та безсмертя людини, а розвиток подібних технологій нерозривно пов'язаний з тими культурними смислами, які надають йому певного фаталістичного імпульсу від міфів про перевертнів до генетичної інженерії, від андроїдів з фантастичних романів до сучасних гуманоїдних роботів[273]. Отже, антропоморфні характеристики роботів завжди спонукали до філософських роздумів, до виникнення мовних і (між)культурних явищ. Не випадково, викликають інтерес

[272] Breazeal C. Designing Sociable Robots. London : MIT Press. 2004. 282 p. URL: http://surl.li/saiay
[273] O'Mahony M. Cyborg: The Man-Machine. New York : Thames & Hudson, 2002. 112 p.

проблеми «міжкультурної робототехніки» і «третьої роботехнічної культури».

На сьогодні одним із перспективних дослідницьких напрямів є інтелектуальна робототехніка[274], під якою прийнято розуміти сукупність методів, способів дослідження та розробки робототехнічних систем, що інтегрують можливості роботизації та штучного інтелекту для створення роботів, інтелектуальних агентів, які здатні до певних автономних дій в різних середовищах. Отже, ШІ є основою сучасної робототехніки практично у всій її багатоманітності і значною мірою прагне до втілення мрії про штучне життя. З іншого боку, переконані дослідники, розвиток інтелектуальної робототехніки сприяє подальшим пошукам у створенні так званого загального штучного інтелекту[275].

Як ми зазначали, початок XXI ст. – це період, коли роботи поступово проникають у всі сфери життя людини, а соціальна робототехніка починає надавати роботам значення *соціальної взаємодії*. Дослідження цієї проблеми стали основою виникнення трансдисциплінарної галузі знання та практики, яка сьогодні відома як взаємодія людини і робота (Human-Robot-Interaction, HRI) [276] . Саме поняття *взаємодії* стає ключовим у розробці методології дослідження всієї системи HRI як особливого виду соціальної взаємодії – цілісного людино-технологічного феномену. С методологічної точки зору, на думку Л. Моторіної, це означає, що завдання соціальної

[274] Термін «інтелектуальна робототехніка» з'явився в 60-70-х рр. XX ст., завдяки діяльності двох дослідницьких груп в США, результатом яких стало створення автономного робота «SHAKEY» і програми (віртуального робота) «SHRDLU».
[275] Це є стратегічним завданням, яке ставлять перед собою сьогодні технологічно розвинені країни.
[276] Brinck I., Balkenius C. Mutual Recognition in Human-Robot Interaction: Deflationary Account. *Philosophy and Technology*. 2020. Vol. 33. № 1. P. 53—70.

робототехніки визначаються в основному не пріоритетами технологічних рішень, а смисловим горизонтом сучасного суспільства та культури. В цьому контексті поняття «human-robot-interaction» потрібно розуміти як єдність екзистенціального й технологічного аспектів діяльнісної, комунікативної та соціально-психологічної взаємодії людей з технологічними артефактами. Це передбачає зміну стратегії розробки роботів, що здатні діяти в особисто значимих відносинах з різними віковими та соціальними групами[277].

Як уважають Е. Шмідт і Дж. Коен,незабаром ми прийдемо до симбіозу людини та комп'ютера, коли останній стає просто товаришем, допомагаючи нам[278]. Але все набагато серйозніше, ніж це пропонують читачам автори книги «Новий цифровий світ. Як технології змінюють державу, бізнес і наше життя». Сьогодні активно здійснюються спроби винайти двосторонній спосіб безпосереднього спілкування між мозком та комп'ютером. Він має дозволити комп'ютерам читати електричні сигнали людського мозку, одночасно передаючи їх нам. «А що, як, – запитує Ю. Харарі, такі інтерфейси використовуватимуться для безпосереднього підключення мозку до Інтернету або для безпосереднього підключення кількох мізків один до одного, таким чином, створюючи різновид інтер-мозок-нету? Що може статися з людською пам'яттю, свідомістю та ідентичністю, якщо мозок отримає прямий доступ до банку колективної пам'яті людства?... Як

[277] Існують роботи, які спеціально створені для догляду за дітьми, хворими, людьми похилого віку, а також для лікування когнітивних порушень, депресій та самотності.

[278] Шмідт Е., Коен Дж. Новий цифровий світ. Як технології змінюють державу, бізнес і наше життя. /переклад з англійської Ганни Лелів. Львів : Літопис, 2015. 368 с.

можна буде пізнати самого себе або крокувати за своєю мрією, якщо мрія виникатиме не у вашій свідомості, а в якомусь колективному резервуарі прагнень?» [279]. Але відповіді на ці запитання спробуємо дати в наступних розділах.

У центрі уваги розробників штучного інтелекту та робототехніки актуальною залишається дискусія про те, як виникають і розвиваються емоційні зв'язки, соціально значимі контакти та приязнь між роботами і людьми, оскільки соціальність роботів визначається не тільки через механічне виконання функцій, але через соціальну та емоційну втягненість. Те, як робот реагує на людське спілкування і як особистість реагує на взаємодію з роботом, може мати вплив на психічне здоров'я людей, їх готовність продовжувати довіряти роботу і загалом їхнє благополуччя. Експериментальні дослідження демонструють виникнення таких елементів відносин, особливо у випадках використання у роботі з дітьми, самотніми людьми похилого віку, а також в ситуаціях інтимних робото-послуг. Адже той, хто виконує в нашому житті помітну роль, переконаний президент Міжнародної асоціації комп'ютерних ігор Д. Леві (маючи на увазі роботів), стає об'єктом прив'язаності та бажання. Досліджуючи різні аспекти людських стосунків, причини, через які ми закохуємося, формуємо емоційну прив'язаність до тварин, англійський вчений припускає можливість поширення цих почуттів до роботів [280]. Г. Хоффман ,поставивши перед собою запитання про те, чого очікують люди від роботів, в процесі проведених

[279] Харарі Ю.Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього історія людства / переклад з англійської Ярослава Лебеденка. Харків : «Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. С. 510

[280] Levy D. Love and Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships. N. Y. : Harper Collins Perennial, 2007. 352 p.

експериментів виявив, що вони надають перевагу роботам не дуже точним і передбачуваним, але таким, що проявляють ініціативу, розуміння ситуації, імпровізацію і здатність хоча б на обмежені самостійні судження та дії[281]. Результати інших досліджень показують, що люди схильні сприймати роботів як соціальних акторів і приписувати їм людські риси, включаючи психічні стани та особистість, а також готові підігравати ілюзії, що робот є розумною істотою, яка підходить для взаємодій у стосунках. Вони часто готові ігнорувати механічні аспекти робота та поводитися з ним так само, як вони б реагували на інших людей[282].

Поширеними стають дослідження зі створення гуманоїдних роботів, які зовнішньо навіть схожі на людину і застосовуються в освітніх та розважальних цілях. Різновидом роботів-гуманоїдів є так звані андроїди. Термін «андроїд» походить від грецького слова ἀνήρ (чоловік, людина) і суфіксу «-oid» (подібність). Оскільки він виглядає та діє подібно до людини, а в неї поки що, Слава Богу!, ніхто стать не відмінив (якими б не були зусилля прихильників трансгендерних ідей), поняття андроїду відносять до чоловічої статті, а до жіночої застосовують поняття гіноїд[283].

Розробники усвідомлюють рівень складності технічних задач і вбачають у цьому унікальну можливість для фундаментальної та експериментальної науки на

---

[281] Hoffman G. The future of human-robot interaction. 2017. URL: https://as.cornell.edu/news/future-human-robot-interaction

[282] Gurit E. Birnbaum, Moran Mizrahi, Guy Hoffman, Harry T. Reis, Eli J. Finkel, Omri Sass. What robots can teach us about intimacy: The reassuring effects of robot responsiveness to human disclosure. *Computers in Human Behavior*. 2016. Vol. 63. P. 417

[283] Термін «гіноїд» запропонувала британська письменниця-фантастка і феміністка Гвінет Джонс.

міждисциплінарному рівні. Наприклад, важливо розуміти межі копіювання (імітації) людських рис у роботах: що більше він є подібним до нас, то більше страху і неприязні може викликати. Цей ефект «моторошної долини» (uncanny valley), який проявляється дуже індивідуально, вперше описав японський вчений та інженер Масахіро Морі.

Усвідомлюючи складність створення гуманоїдних роботів, розробники окрему увагу приділяють таким аспектам, як когнітивна та біологічна конвергенція роботів і людей. Так, Д. Харауей для подолання протиставлення природи та культури, людини і тварини, організму та машини розробляє особливий словник гібридності, використовуючи такі поняття, як кіборг, химера, мозаїка. «Кінець XX ст., наш час – це міфічний час, ми всі – химери, несправжні, вигадані гібриди машини і організму, коротко кажучи, ми – кіборги. Кіборг – наша онтологія. Від нього йде наша політика»[284].

Стратегія кіборгізації людини стає одним зі смислових центрів роботизації. «Кіборги – це істоти, які поєднують у собі органічні та неорганічні частини, наприклад, люди з біонічними руками. У певному розумінні, майже всі ми сьогодні є біонічними організмами, оскільки наші природні чуття та функції доповнюються різного роду пристроями, такими як окуляри, кардіостимулятори, ортопедичні апарати та навіть комп'ютери і мобільні телефони (що звільняє наші мізки від тягаря зберігання й обробки деяких даних). Сьогодні ми балансуємо на межі того, щоби стати справжніми кіборгами, здобувши неорганічні властивості, невід'ємні від наших тіл, які

[284] Haraway D.A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century. Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. New York : Routledge, 1991. P. 149–181. URL: http://surl.li/uhrsh

модифікуватимуть наші можливості, бажання, особистість та ідентичність»[285]. А коли буде винайдено двосторонній спосіб безпосереднього спілкування між мозком та комп'ютером, «кіборг більше не буде людиною або навіть живим організмом. Він стане чимось геть іншим. Він стане настільки принципово іншим видом істоти, що ми не можемо навіть уявити собі все філософське, психологічне або політичне значення цього»[286].

Досягнення роботизації та їх цілком осяжні перспективи породжують питання морального характеру та правового статусу роботів. Згідно з І. Печеранським, «робоетика є сучасним міждисциплінарним напрямом й галуззю прикладної етики, що досліджує етико-моральні проблеми робототехніки та автоматизації в розширеному контексті, включаючи наявні види автоматизованих систем із використанням комп'ютерних, інформаційних й управлінських наук і технологій, пропонує їх вирішення на базі традиційних й сучасних етичних теорій задля успішної розробки та експлуатації роботів» [287]. Нині точиться багато дискусій стосовно того, чи можна робота притягнути до відповідальності, наприклад, за смерть людини. Чи покараною повинна бути людина, яка створила робота і експлуатує його? Особливо це стосується смертоносних систем автономної зброї, що пов'язано з повагою людського життя. На думку, Ю. Григорука, «співвідношення етики та штучного

[285] Харарі Ю.Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / переклад з англійської Ярослава Лебеденка. Харків : «Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. С. 506.
[286] Харарі Ю.Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього / переклад з англійської Ярослава Лебеденка. Харків : «Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. С. 510.
[287] Печеранський І. Робоетика: до питання обґрунтування нового міждисциплінарного напряму. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2019. Випуск 24. С.102

інтелекту докорінно відрізняються від того, що розуміється, наприклад, під етичними проблемами генних технологій, інформатики, природознавства тощо. Ця відмінність визначається тим, що в штучному інтелекті етичні питання ближчі до розуміння етики у філософському чи соціально-гуманітарному сенсі, і ці етичні аспекти пов'язані передусім із тим, що вони стосуються питань поведінки та прийняття рішень»[288].

Розповсюдженою є думка, яку ми принципово не сприймаємо, про те, що категорії моралі і права, по суті, повинні бути застосовані і до роботів. Прихильники таких ідей наводять спрощений аргумент: якщо це можливо стосовно людей і тварин (наприклад, альтруїзм у тваринному світі), то чому це неможливо до технологічних артефактів як би їх не називали (людиноподібна істота, людиноподібний робот, автономна система та ін.). Переважно такі переконання підкріплюються ліберальною ідеологією, згідно з якою люди, які схильні сакралізувати певні явища, помиляються, а також принципом релятивізму, який, за словами В. Петрушенка, проник у всі сфери суспільного життя: мораль, мистецтво, політику, економіку, навіть – у релігію. «У суспільній думці за абсолютне ведуть боротьбу хіба що неоконсерватори, які наполягають на незмінній важливості абсолютних цінностей людського буття та культури»[289].

Поширеним у технологічній спільноті є твердження Д. Едмонса, що мораль не є частиною душі і за нею може

---

[288] Григорук Ю. Концепт «Робоетики»: статус робота в контексті суспільних відносин. URI: http://enpuir.npu.edu.ua/handle/123456789/43131

[289] Петрушенко В.Л. Абсолютне як іманентне свідомості: людські надбання чи втрати? «*Паддхаті*». 2013. Вип. 14. URL: http://surl.li/qxery

приховуватись певного роду математичний алгоритм. І тоді можна запрограмувати машину, яка рано чи пізно випередить нас в моралі[290]. З такої навмисно наївної ідеї, що етичні теорії можна перетворити на алгоритми, розпочинають своє дослідження В. Воллах і К. Аллен (Wallach Wendell, Allen C.) Наближення сучасних технологічних систем до рівня складності, стверджують вони, вимагає від самих систем приймати моральні рішення – бути запрограмованими «етичними підпрограмами». Це, на думку дослідників, повинно розширити коло моральних агентів від людей до штучних інтелектуальних систем – штучних моральних агентів (ШМА), уможливити перехід від теорії до практики, від філософії до інженерії і до глибшого розуміння самої сфери етики [291] . «Прагнення розробити ШМА також сприятиме етичному розумінню, надаючи платформу для експериментальних досліджень. Наприклад, досліджуючи відповідність між тим, що сказано, зроблено і передано невербальними засобами, дослідники зможуть систематично перевіряти, як слова, вчинки і жести взаємодіють, формуючи етичне судження. А моделюючи взаємодію між агентами з різними етичними поглядами, можна буде доповнити умоглядні мисленнєві експерименти наукової фантастики та філософії перевіреними соціальними та когнітивними моделями»[292]. Автори «Моральні машини: Як навчити роботів відрізняти хороше від поганого» стверджують, що навіть якщо до повної моральної свободи

[290] Edmonds D. Would You Kill the Fat Man? The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us about Right and Wrong. 2013. 240 p.
[291] Wallach W., Allen C. Moral machines: Teaching robots right from wrong. Oxford, UK : Oxford University Press, 2009. 288 p. URL: http://surl.li/sfqal
[292] Wallach W., Allen C. Moral machines: Teaching robots right from wrong. Oxford, UK : Oxford University Press, 2009. 288 p. URL: http://surl.li/sfqal

машин ще далеко, вже зараз необхідно починати будувати щось на кшталт функціональної моралі, в якій штучні моральні агенти мають певну базову етичну чутливість (basic ethical sensitivity). На їх думку, такі пошуки машин, здатних відрізняти добро від зла, вже розпочалися. У міру того, як штучні моральні агенти ставатимуть більш досконалими, відображаючи людські цінності, вони допоможуть зрозуміти людям ким і чим вони є[293].

Ми залишаємо подібні погляди без коментарів, адже переконані в неможливості перенесення людськості в роботизовану систему. Робот ніколи не стане моральним агентом (артефактом)! Закони свободи або маральні закони, згідно з І. Кантом, є «чисто» людськими законами.

Відповідальною завжди буде залишатися тільки людина, якій онтологічно притаманні моральність, свобода вибору, одухотворена розумність, совість, сердечне споглядання, спілкування, живі почуття. І не потрібно нарікати на те, що відбувається поза нами і, зокрема, в сучасній технологічній цивілізації. Все це твориться людьми і бере початок з особистої духовності. Адже людський дух за своєю сутністю є самостійним творчим центром; центром любові і споглядання, совісною волею; суб'єктом права; споглядальним художником; віруючим серцем; Божим слугою. В цьому істинна природа духовності, в цьому покликання та гідність людини. Ми причетні до світу, яким би він не був і несемо відповідальність за нього.

На жаль, новітні технології трансформують діапазон, можливості та мотивації вибору, наслідком чого стає втрата

[293] Wallach W., Allen C. Moral machines: Teaching robots right from wrong. Oxford, UK : Oxford University Press; 2009. 288 p. URL: http://surl.li/sfqal

цінності відповідальності. «Взаємодія з робототехнікою та ШІ залежить від рівня рефлексії та критичного мислення людини. Оскільки людина є «незавершеним проєктом», ми маємо величезну загрозу в екстраполяції нашої сутності в машину або прийнятті її характеристик у своїй поведінці»[294].

Отже, потрібно відповідально подумати та вирішити – для кожного конкретного випадку штучного інтелекту та робототехніки – над чим ми хочемо зберегти контроль і в яких межах. А це не стільки технічне питання для розробників, скільки для суспільства загалом.

Серед багатьох точок зору на феномен робототехніки, для нас важливою є застережлива думка Ж. Бодрійяра, що робот – це свого роду дзеркало, в якому виявляється плинність речей, загроза розпаду світу та ненадійність, вразливість життя, симптоми прихованого невротичного розчарування[295].

[294] Яценко О. Аналітика сучасних викликів розвитку штучного інтелекту та робототехніки у фокусі перспективи сингулярності. *Вища освіта України.* 2022. № 3. С. 46.
[295] Baudrillard J. The system of objects. 1996. URL: http://surl.li/rzqcwu

2.7. СОЦІОКУЛЬТУРНІ КОНТЕКСТИ КОНВЕРГЕНТНИХ ТЕХНОЛОГІЙ

Як ми зазначили вище, актуальність осмислення усієї складності НБІК-технологій підтверджується використанням в її абревіатурі доповнення «С»: НБІКС[296]. Мова йде про соціально-гуманітарні науки і технології, а також про соціокультурний контекст розвитку новітніх технологій. Отже, подальший аналіз питання передбачає звернення до ціннісних, нормативно-регулятивних, світоглядних аспектів функціонування НБІКС-технологій. Посилаючись на дослідників, С. Рудницька підкреслює, що гуманітарні технології є особливими технологіями, які допомагають зробити фундаментальне знання людиновимірним (ми про це говорили в першому розділі, зокрема, актуалізуючи ідеї В. Мельника[297] та ін.). Мовиться про те, що окрема людина або окрема група людей не просто знає щось про світ, а вміє перетворити це знання на такі форми діяльності, якими вони, люди, можуть самі керувати. Прикладний характер в такому смислі породжує особливий масштаб знання – антропологічний [298] . Дійсно створення різних способів подолання фундаментальних меж людськості, потенційна можливість трансформації тілесності людини, її свідомості, а також можливості розпоряджатись

[296] Хоча доповнення «С» в абревіатурі НБІК деколи є однією із чергових легітимації або політичного інструментального підходу до науково-технічної творчості, або претензією гуманітаріїв на першість в осмисленні всієї складності наслідків створення та реалізації новітніх технологій, або спробою певних суспільних структур підвищити свій статус.

[297] Мельник В. Людиновимірність науки та її цивілізаційні виклики. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2011. Вип. 1. С. 9–22.

[298] Рудницька С. Ю. Гуманітарні технології: від скепсису до оптимізму. *Технології розвитку інтелекту*. 2017. № 6 (17). URL: http://surl.li/xsrbjj

людським життям, які пропонуються та стимулюються наукою і технологіями, надають якісно інше звучання онтологічним константам людини.

Повсюдне розповсюдження соціально-гуманітарних технологій в сучасній культурі, на думку В. Білокрилової, створює труднощі їх виокремлення із масиву зовнішньо схожих з ними явищ. Ми поділяємо позицію, згідно з якою соціальні технології в широкому значенні включають також гуманітарні технології, орієнтовані на окрему людину, а не на соціальну систему та її рівні. Розмежування між цими технологіями часто є умовним.

Отже, під соціально-гуманітарними технологіями ми розуміємо методи розв'язання соціальних проблем, які спрямовані на зміну свідомості та поведінки людей за допомого спеціальним способом організованого інформаційного впливу; на формування умов життя та розвитку суспільства, суспільних відносин, соціальної структури з метою забезпечення потреб людини, створення умов для реалізації її потенціальних здібностей та інтересів із врахуванням схваленої суспільством системи цінностей.

Соціально-гуманітарні технології пов'язані з такими важливими питаннями, як свобода волі, критерії оцінки деструктивного та конструктивного впливу на людину, артикуляції або приховування справжніх цілей впливу та ін. «В розробці соціогуманітарних проблем конвергентних технологій основна увага приділяється економічним, освітнім, управлінським, правовим і етико-екологічним аспектам. Саме такий підхід є характерним для європейського погляду на НБІКС–модель. Експерти ЄС вважають її надто

технократичною (хоча вона й орієнтована на покращення людських вартостей) і звертають увагу на необхідність (зберігаючи її ядро) розширення, інтегративно доповнюючи її соціальними, антропологічними, філософськими, екологічними образами та моделями»[299]. С. Рудницька виокремлює такі важливі функції гуманітарних технології в сучасному суспільстві:

- вибудовування й трансляцію смислів через системи культурного та соціально-психологічного проєктування;
- збереження багатоманітності смислових значень у вигляді гетерогенних «знакових сховищ»;
- забезпечення умов відтворення культурних і соціальних форм;
- вдосконалення інструментарію технологічного відтворення в цілому[300].

Принциповим для етико-світоглядної оцінки феномена соціально-гуманітарних технологій уявляється визначення їх ставлення до людини – чи це кінцева мета чи тільки засіб інноваційних трансформацій?

Соціокультурний контекст передбачає розуміння НБІКС-технології не тільки як самостійного «інструменту» перетворювальної діяльності людства, але і як ідеологеми в структурі сучасного світосприйняття, масової свідомості. Зазначимо, що це є особливістю певного типу соціальної ідеології – технократизму. НБІКС-проблематика, згідно з Є. Каменського, в принципі є ідеологемою і в соціально-феноменологічному смислі, постаючи простором перетину

[299] Зленко Н.Н. Світоглядне значення технологій NBICS-конвергенції. *Філософія науки: традиції та інновації*. 2015. № 1 (11). С. 16–17.
[300] Рудницька С. Ю. Гуманітарні технології: від скепсису до оптимізму. *Технології розвитку інтелекту*. 2017. № 6 (17). URL: http://surl.li/xsrbjj

різних сфер значень масової та індивідуальної свідомості. Звичайно, технократія становить утопічну концепцію раціональної організації суспільства, але водночас саме її існування є не що інше, як спроба перейняти майбутнє, визначити основні параметри розвитку людства. НБІКС-конвергенція сьогодні постає як самостійна галузь цілепокладання суспільного розвитку, яка формує ціннісно-нормативну систему суспільства і часто суперечить світоглядним основам таких соціально-культурних феноменів, як релігія, сім'я, мораль та ін.

Ще однією важливою умовою розуміння соціокультурних аспектів НБІКС-тематики є необхідність взяття до уваги функцію ідеології зі створення соціальних міфів. У цьому контексті подібні міфи є інтегративною для всіх культурно-контекстуальних структур ланкою, яка і виступає елементом, що об'єднує різні соціальні сили в суспільстві. Можливо, саме інституційні соціальні міфи виступають меметичним носієм технократичної ідеології, де часто вона латентно, у вигляді мему, присутня в таких, наприклад, ідеологемах, як «світле майбутнє». В цьому випадку і розповсюджується формула мислення, згідно з якою, думаючи про прогрес людства, ми машинально бачимо його через техногенні атрибути і способи досягнення.

Необхідно звернути увагу на проблему опису того типу соціокультурної матриці, яка сформувалась на сьогодні і визначає суспільні погляди стосовно оцінки техніко-технологічного розвитку та його продуктів. Йдеться про «суспільство споживання», основні риси якого обумовлені практикою соціальної реалізації ідеології постмодерну, і яке

ілюструє утилітарно-прагматичний, споживацький підхід до науково-технічної діяльності. Уніфікація виступає одним із основних наслідків такої ситуації, парадоксальність якої, на думку вчених, полягає у тому, що, проголошуючи фундаментальними цінностями індивідуальний розвиток, унікальність особистості, філософія постмодерну «вирівнює» соціокультурні практики, посилюючи їхню однорідність.

Техносфера на рівні масової свідомості перетворюється виключно на об'єкт споживання, ідентифікаційну ознаку ідеології «причетності» людини до масових процесів споживання певного комплексу обов'язкових атрибутів. В сучасному суспільстві сформувалися значні можливості споживання ціннісно-пустої соціокультурної практики, яка віддаляє людину від справжнього людського буття. Так, А. Нордман пише, що громадяни європейських країн, які звикли до високого рівня життя, готові заради комфорту миритися з наслідками суспільства споживання, старіння населення як результатом успіхів конвергентних технологій, глобалізацією як однією із причин інформаційної революції. Але будь-яке зниження рівня життя викликає різкий спротив, інакше кажучи, «споживання випереджає етику»[301]. В цьому контексті Д. Нейсбіт абсолютно точно зазначає, що спокусившись задоволенням, які обіцяють новітні технології, люди повертають спиною до наслідків їх використання і при цьому дивуються – чому майбутнє стало таким непередбачуваним і чому технології не можуть задовольнити їх потреби та приводять до духовної пустоти?.

[301] Nordmann A. Converging Technologies – Shaping the Future of European Societies. 2004. URL: https://pure.iiasa.ac.at/id/eprint/12590/1/Converging%20Technologies.pdf

На відміну від духовної, гуманістичної цінності інтелектуальної діяльності, сьогодні переважає символічно-споживацька (НБІКС-технології часто пов'язані з далеко не прогресивними цілями людського майбутнього), хоча стратегічною метою розвитку конвергентних технологій проголошується творчо-прогресивна роль у соціальному та індивідуальному житті. «Безумовно, така тенденція приведе до переваги прикладних досліджень на шкоду фундаментальним, тому що магістральна мета конвергентних технологій не в становленні наукової істини, а в створенні кінцевого продукту, забезпеченні біологічних потреб людини»[302].

Також ми є свідками того, як новітні технології виконують замовлення (далекі від ідеалів гуманістичного розвитку), які направлені на досягнення результатів політичної, економічної та ідеологічної переваги. Все більш розповсюдженими стають факти промислового шпигунства, інформаційних воєн, недобросовісної конкуренції в боротьбі за ресурси як інструмент влади на фоні проблем голоду, смертності від захворювань і т. д.

Це стало однією із причин, що спричинили появу різних форм (громадянських, наукових, політичних та ін.) закликів до вдосконалення гуманітарної експертизи розвитку новітніх технологій. На наш погляд, саме філософський підхід може бути основою для міждисциплінарної інтеграції гуманітарних напрямів, які по'вязані з такими експертизами. Зокрема, аналіз основних тенденцій розвитку конвергентних технологій з використанням етико-гуманітарної експертизи уможливить

[302] Владленова І.В. Конвергентні технології та людина: перетворення світу. Знати б для чого… 2012. URL: http://surl.li/uhuot

ефективніше формування основних напрямів інноваційної активності, розробку технологічних продуктів із врахуванням орієнтованого на людину, безпечного для морального та фізичного здоров'я особистості контексту.

На сьогодні існує декілька підходів до здійснення гуманітарної експертиз, серед яких можна назвати технологію форсайту, генерацію сценаріїв, метод оцінки ризиків та ін. «Створення ризиків самою наукою та їх розпізнавання з її допомогою, власне, і є новим в питанні про ризики: наука повинна займатися наслідками власної діяльності» [303] . Методологічно експертиза ризиків ґрунтується на ідеї про те, що жодна з технологій не виключає можливість потенційної небезпеки для людства та природи.

Ризики перестають бути вимірюваними, їхня невизначеність не тільки зростає кількісно, але й стає якісно іншою – більш складнішою та багатогранною. Принципово нові загрози, «прослизають» крізь усі застережні закони, технології та політичні рішення[304]. Усвідомлення людської цивілізації як суспільства ризику дало поштовх для розуміння необхідності вироблення ноосферного світогляду як системи узагальнених уявлень про світ і місце людини в ньому. Першим кроком у процесі сходження людства до ноосфери, на думку С. Сумченко, «можна вважати планетарне мислення, що розуміється як здатність людини пов'язувати уявлення і поняття за допомогою природного поєднання відносних рівноваг, що сформувалися у філософських системах, релігіях,

[303] Н. Світоглядне значення технологій NBICS-конвергенції. *Філософія науки: традиції та інновації.* 2015, № 1 (11). С. 18.
[304] Beck U. From Industrual Society to the Risk Society. *Theory, Culture and Society*. 1992. № 1. P. 97–123.

природничо-наукових концепціях, мистецтві, в яких ці рівноваги взаємно доповнюють одна одну…»[305].

Отже, при розгляді складних взаємовпливів розвитку НБІКС-технологій потрібно усвідомлювати глобальний еволюційний контекст: в доповненні до прагматичного дискурсу «якості життя», «конкурентоздатності» і т. п. бажано не випускати з уваги космологічну перспективу розвитку – момент причетності до Абсолютного.

[305] Сумченко С.В. Філософські та світоглядні проблеми практичного застосування NBIC-технологій. *Філософські науки: традиції та інновації.* 2015. № 1 (11). С. 8.

РОЗДІЛ 3
СУСПІЛЬСТВО КОНВЕРГЕНТНИХ ТЕХНОЛОГІЙ: АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИКЛИКИ

Усе мені можна, та не все на пожиток.
Усе мені можна, але мною ніщо володіти не повинно
Апостол Павло (1 Кр. 6:12)

У попередньому розділі, розкриваючи сутність та особливості НБІКС-технологій, було акцентовано увагу на реально наявних та ймовірних антропологічних викликах впровадження кожної із них. В останні десятиліття ця тема стає актуальною для широкого кола зарубіжних та вітчизняних дослідників: Я. Башманівської, Н. Бострома, П. Бурдьє, І. Владленової, К. Гнатик, О. Гомілко, А. Горячковської, О. Данильяна, О. Дзьобаня, П. Дениско, К. Джерджена, Ж.П. Дюпюі, Г. Дебора, А. Єрмоленка, П. Кравченка, Г. Рейнгольда, В. Лімонченко, Я. Лох, М. Ліпіна, О. Онищук, О. Петриковської, К. Райди, П. Слотердайка, Т. Солдатської, В. Шаповала, Н. Шелкової, В. Штанько, Н. Хамітова, О. Хамідова, І. Хміль, К. Федорової, Т Фукса та ін.

Що маємо на увазі, коли звертаємось до поняття «антропологічні виклики»? Існує не так багато інтерпретацій, і це закономірно і припустимо. Адже без цього не буває герменевтичного пошуку смислів тих чи тих соціокультурних феноменів. Серед різноманітних значень слова «виклик» для нас важливим став наголос на таких тлумаченнях: спонукання до певних відносин; категоричне втягування у ситуацію, оголошення боротьби; протистояння. Близьким до цього змісту є англійське слово «challenge» – це те неминуче, з яким потрібно мати справу вже зараз, потрібно доконечно якось реагувати на це щось нове; це випробовування себе та всіх рівнів соціальності.

Образно кажучи, технології викликають людину в різноманітних її сутностях: тілесних, душевних, духовних, а ширше сам проєкт «Людина» на «поєдинок». І людина, в силу своєї відкритості, не може не прийняти ці виклики. Як і в будь-якому протистоянні, особливо в ситуації непередбачуваності технологічних інновацій, по-різному: втрачаючи частково чи повністю себе, або навпаки: стверджуючи особистісні сутності. Наприклад, «у сучасній філософській антропології йдеться про людину як незавершуваний проект історії, коли людина бере в свої руки і під свій власний контроль подальшу еволюцію розумного життя, що зокрема дається взнаки в явищах сучасної високотехнологічної цивілізації»[306].

Антропологічні виклики – це випробовування природи людини. Це – подія, що відбувається з самою людиною і яка пов'язана з сучасністю. «Знову й знову виявляється відкритим одвічне світоглядове питання: звідкіль ми, хто ми, куди прямуємо»[307], питання – бути людині чи існувати.

Отже, використання новітніх технологій трансформує соціальну реальність, втягуючи людину в нові форми існування і формуючи нові антропологічні виклики та соціокультурні ризики. НБІКС містять колосальний потенціал антропологічних змін. Часто в науковій літературі робиться акцент на однобічній – позитивній або негативній – оцінці сучасних перетворень. Ми вважаємо, що соціально-антропологічні трансформації, які зумовлені конвергентними технологіями, мають амбівалентний

---

[306] Єрмоленко А.М. Людина як «незавершуваний проект історії» у суспільстві «ризиків і загроз» сучасної цивілізації. *Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції "Філософська антропологія та цивілізаційні виклики сучасності". XIV Шинкаруківські читання, 26 квітня 2019 р.* / редкол.: Л.В. Губерський та ін. Київ : Знання України, 2019. С. 41

[307] Табачковський В.Г. Проблеми педагогіки у світлі сучасної філософської антропології. *Філософія освіти.* 2005. № 1. С.137

характер свого впливу на людину. Також, на наш погляд, поняття виклику не містить аксіологічного виміру. Воно використовується у ціннісно-нейтральному сенсі, на відміну від понять «загроза», «небезпека», «ризик», які відображають ймовірність виникнення негативного наслідку конкретної діяльності. Саме високі темпи зростання ризикових ситуацій і небезпек є ознакою сьогодення. Антропологічний виклик, як і криза, демонструє фундаментальний зсув у культурі, коли відбувається розрив з традицією і формується новий технологічний простір.

Проблема полягає в тому, що можливість протидіяти цим викликам стає у людства взагалі дуже слабкою. Адже коли люди згуртовуються, розуміючи, що певна технічна інновація може руйнувати їх як людську спільноту, вони можуть об'єднати зусилля – і разом легше пом'якшити негативні наслідки антропологічного виклику. Але коли в суспільстві, то один, то інший (партії, наукові центри, корпорації тощо) говорять: «В принципі, нічого поганого, все нормально», – це не дозволяє людям консолідуватись, послідовної політики супротиву викликам не має, і масштабність наслідків деколи вражає.

Антропологічні виклики безпосередньо пов'язані з такою особливістю людини, як відкритість. Неусувана відкритість людини як щодо позитивних, так і негативних можливостей, на думку В. Табачковського, «пов'язана з тією обставиною, зафіксованою засновником філософської антропології Максом Шелером, що "не існує людини як речі, – навіть як відносно константної речі". Натомість маємо лишень одвічно-можливу й таку, що вільно вершиться щомиті, *гуманізацію*, безупинне становлення людини, до того ж – "*часто з глибокими*

провалюваннями у відносне озвіріння”»[308]. Також український філософ актуалізує роздуми М. Мамардашвілі щодо співіснування культури та її антиподів на кожному відтинкові життєвого шляху сучасної людини. «Хаос та безкультур’я не позаду, не попереду, не збоку – ними оповита кожна точка існування всередині самої культури. Бо ж культурне існування не є самодостатнє, не є самоналагоджене, воно вимагає живих людських зусиль, потребує невсипущого плекання»[309].

На жаль, обсяг монографії та багатоаспектність проблеми не дали нам змоги всебічно відобразити антропологічні виклики конвергентних технологій, тому подальший аналіз певною мірою визначається суб’єктивним вибором автора, а також прагненням хоча б позначити ті труднощі, які переживає кожна людина на шляху пізнання себе та світу.

[308] Табачковський В.Г. Проблеми педагогіки у світлі сучасної філософської антропології. *Філософія освіти.* 2005. № 1. С.139.
[309] Табачковський В.Г. Проблеми педагогіки у світлі сучасної філософської антропології. *Філософія освіти.* 2005. № 1. С.139.

3.1. ВРАЗЛИВІСТЬ ЯК ОЗНАКА ЛЮДСЬКОЇ ОНТОЛОГІЇ ЗА УМОВ АНТРОПОЛОГІЧНИХ ВИКЛИКІВ НОВІТНІХ ТЕХНОЛОГІЙ

З голови до ніг, аж до самих кісток
Я є вразливість.
Е. Левінас

Унаслідок технологічного розвитку ми є свідками глибоких змін, які безпосередньо та неоднозначно впливають на людське життя – на те, як ми сприймаємо себе, що думаємо один про одного і як визначаємо свою реальність. Без сумніву, людині необхідні технології, і вони, як правило, нейтральні стосовно добра і зла, адже світ непоправно спотворюється самою людиною. Але, насправді, багатьох із нас непокоїть те, що новітні технології настільки ж корисні, як і небезпечні. Зокрема, внаслідок прагнення створити високотехнологічні пристрої, людиноподібних роботів, в основу функціонування яких покладено штучний інтелект, відбувається розмивання меж між людиною і технологіями. В цьому процесі людина певною мірою і сама стає роботоподібною. Несуть загрози людському існуванню інформаційний простір та глобальне маніпулювання. Один із персонажів роману Дона Делілло «Мовчання», який аналізує Соня Баэло-Аллю, розмірковує: «що більше просунутий, то більше вразливий. Наші системи спостереження, наші пристрої розпізнавання облич... Звідки ми знаємо, хто ми?» [310] .

[310] Baelo-Allué S. Technological Vulnerability in the Fourth Indus-trial Revolution: Don DeLillo's The Silence (2020). Representing Vulnerabili-ties in Contemporary Literature. Eds. Miriam Fernández-Santiago and Cristina M. Gámez-Fernández. New York : Routledge, 2022. P. 135.

Відкритою і ранимою постає людина в контексті використання стовбурових клітин, генетично модифікованих мікроорганізмів, редагування геному людини, неетичного використання інформації про здоров'я та ін. Антропологічними викликами новітніх технологій є дослідження фертильності, проблеми біосемплінгута, біобанкінгу. Викликають занепокоєння ідеї трансгуманізму, згідно з якими визнається можливість та бажаність фундаментальних змін у природі людини з метою знищення страждань, старіння і смерті. Це те, що відомо як «біотехнологічне вдосконалення людини», «біопідсилення» або «нова ліберальна євгеніка». В останні роки виникли інші напрями досліджень, які розширили межі критичного постгуманізму, акцентуючи увагу на радикальній взаємозалежності між (пост)людським і нелюдським.

Важливою, в контексті заявленої теми, є проблема доступу до нових технологій. Уразливими залишаються верстви населення, в яких не має такої можливості і практично відсутній доступ до технологічних дивідендів, економічного і політичного захисту своїх прав. Але в такому аспекті розуміння технологічної вразливості, є зворотна сторона. Уразливими залишаються ті, хто має доступ до технологій і залишається їх заручниками. Безумовно, людина не здатна повністю контролювати інформаційно-технологічні процеси. Наприклад, можливість електромагнітного імпульсу або цифрового відключення електроенергії та його наслідків – тема багатьох художніх творів та наукової фантастики.

Але чи можна зменшити наслідки таких викликів, нехтуючи природою та нормативною цінністю людини? Що

насправді означає сьогодні бути людиною в просторі соціально-технологічної реальності?

Відповідь на ці запитання потребують звернення до сучасних антропологічних розмірковувань, які, на відміну від традиційної антропології, позбавлені впевненості в усталеному образі людини. За такими всезагальними сутнісними вимірами особистості як свобода, любов, творчість, цінність, унікальність, цілісність потрібно завжди відчувати реальний, живий нерв людини – проблематичність її існування як людини відкритої, беззахисної й вразливої; чуттєвої й афектної. «Бути вразливим в суспільстві, яке невротично одержиме прагненням до ефективності, привабливості та поінформованості, – значить бути слабким, постати одночасно незахищеним і емоційним, відданим іншому і чуйним, оголеним і чутливим… »[311].

Незважаючи на численні наукові дослідження, концепція вразливості залишається недостатньо розробленою в контексті соціально-філософського знання, а багато етичних питань, пов'язаних з нею, досі не розв'язані. Також залишається відкритим аналіз зв'язку вразливості з такими поняттями, як автономія, відкритість, відповідальність, влада, обов'язок, страх, страж-дання, свобода та ін.

Поняття вразливості охоплює різні сфери, напрями досліджень та аналізу, особливо в біоетичному дискурсі. Як зазначає Соня Баэло-Аллю, за останні декілька десятиліть концепція вразливості набула особливої значимості в соціальних науках. «Визначення цього терміна можуть бути розпливчастими, а типів вразливості може бути багато –

[311] Одюро Н. Вразливість. 2020. URL: https://syg.ma/@sygma/nikolia-odiuro-uiazvimost

індивідуальна, економічна, політична, соціальна, тілесна, антропологічна...»[312]. Вразливість є характеристикою не тільки людини, але і спільнот, рослин, тварин, технологій та екосистем. Відповідно, все, що зазнає вразливості може бути «соціальними і фізичними, культурними і природними і, таким чином, при їх вивченні також необхідно враховувати природні, соціокультурні та технічні аспекти...» [313] . Хенк тен Хав виокремлює три типи вразливості: а) біологічну, яка заснована на характеристиках людини як живої істоти; б) соціальну, яка спричинена наслідками війн, злочинів і бідності; в) культурну, причиною якої є особливості світосприйняття та система цінностей [314] . До соціальної вразливості, на нашу думку, необхідно додати технології, а також економічні та політичні рішення владних структур.

Основою словникових тлумачень поняття вразливості, незважаючи на різноманітні відтінки відповідно до контексту використання, є латинське слово vulnus, (eris), що означає «рана». Наприклад, в «Словнику української мови» вразливий це той, хто легко й швидко піддається зовнішнім подразненням; який завдає болю, образи; який є наслідком або виявленням почуття болю, образи [315] . Оксфордський словник англійської

[312] Baelo-Allué S. Technological Vulnerability in the Fourth Indus-trial Revolution: Don DeLillo's The Silence (2020). Representing Vulnerabili-ties in Contemporary Literature. Eds. Miriam Fernández-Santiago and Cristina M. Gámez-Fernández. New York : Routledge, 2022. P. 135

[313] Baelo-Allué S. Technological Vulnerability in the Fourth Indus-trial Revolution: Don DeLillo's The Silence (2020). Representing Vulnerabili-ties in Contemporary Literature. Eds. Miriam Fernández-Santiago and Cristina M. Gámez-Fernández. New York : Routledge, 2022. P. 135

[314] Henk ten Have. The Principle of Vulnerability in the UNESCO Declara-tion on Bioethics and Human Rights. Religious Perspectives on Human Vulner-ability in Bioethics. *Springer*. 2014. P. 15–28.

[315] Вразливий. *Словник української мови*: веб-сайт, 1970. URL: http://sum.in.ua/s/vrazlyvyj

мови визначає вразливість (vulnerability) як стан нараженості, можливості зазнати нападу і заподіянню фізичної або емоційною шкоди [316] . Саме як прикметник поняття «вразливість» стало поширеним у зв'язку з розвитком біотехнологій і, зокрема, в контексті експериментів над людьми. Мовиться про класифікацію певних соціальних груп (расових меншин, економічно знедолених, дуже хворих та інституціолізованих осіб) як вразливих. Дійсно, така характеристика накладає етичне зобов'язання щодо їхнього захисту, щоб вони не зазнавали «поранень». Історія неодноразово підтверджувала необхідність такого захисту [317] . В цьому контексті в статті 8 «Загальної декларації про біоетику і права людини» наголошується: «Під час застосування і розвитку наукового знання, медичної практики і пов'язаних з ними технологій потрібно враховувати вразливість людини. Треба захищати осіб і групи особливо вразливих людей і поважати їх особисту недоторканість»[318].

Розвиток біоетики в Європі визначив суттєві зміни у розумінні поняття вразливості, яке набуває нового, ширшого значення – антропологічного. Вразливість входить у філософський лексикон як конститутивна реальність людини, як універсальний стан людства. Людина, як і інші живі істоти, є природно й онтологічно вразливою. На наш погляд, одним із перших, хто запропонував філософське розуміння вразливості був Е. Левінас. У праці «Гуманізм іншої людини», в розділі «Суб'єктивність і вразливість» він акцентує увагу на відкритості

316 Vulnerability. English Oxford Living Dictionaries. 2018. URL: https://en.oxforddictionaries.com/definition/vulnerability

317 У першій половині двадцятого століття різко збільшилась кількість клінічних досліджень, в яких брали участь сироти, в'язні, люди похилого віку, а пізніше й етнічні групи, наприклад, євреї та китайці.

318 Universal Declaration on Bioethics and Human Rights. 2005. URL: http://surl.li/vjtbqu

людської суб'єктивності, розуміючи її не тільки як буттєвість, що відкривається, щоб явити себе, і не свідомість, яка відкривається на присутність відкритої та ввіреної їй сутності. «Відкритість – це властива беззахисній шкірі вразливість для поранення та образи за межами всього того, що може явити себе, за межами всього того, що може об'явитися із буттєвості для осягнення і звеличування»[319]. Дійсно, наша суб'єктивність не може бути захищеною, і людина усвідомлює крихкість свого буття, яке тотально зазнає фізичного та душевного руйнування у будь-який період життя, особливо у найвідповідальніших екзистенційних ситуаціях.

В уразливості завжди присутній зв'язок з іншими. Суб'єктивність, яка виникає у відповідь на поклик іншого, постає як вразливість, можливість зазнати болю з боку іншого. Е. Левінас називає такий стан первородною залученістю. «Це та пасивність вразливого, та (незалежна від обставин) обставина, в якій істота являє свою тварність» [320] . Таким чином, вразливість онтологічно передує іншим принципам, оскільки вона виражає атрибут, який передує будь-якій іншій нормі.

Цікавою є думка Е. Левінаса про те, що «вразливість більше (або менше) пасивності, яка приймає на себе удар. Це підставленність тому (що кожна істота у своїй «природній гордині» соромиться визнати), щоб «дістати ляпаса». Сучасна людина сама хоче «бути битою» технологічним прогресом, наприклад, добровільно заходячи в клітку віртуальної

[319] Левінас Е. Суб'єктивність та вразливість. Гуманізм іншої людини. 1998. URL: http://opentextnn.ru/wp-content/uploads/levinas_e_1998_vremya_i_drugoy.pdf
[320] Левінас Е. Суб'єктивність та вразливість. Гуманізм іншої людини. 1998. URL: http://opentextnn.ru/wp-content/uploads/levinas_e_1998_vremya_i_drugoy.pdf

реальності або стаючи частиною матриці, свідомо дозволяючи маніпулювати собою.

Для багатьох сучасних мислителів, на думку Н. Одюро[321], поняття вразливості пов'язане з їх етичним вибором, яке вказує на рівність самосвідомості перед крихкістю світу та мінливістю всього живого. Незважаючи на те, що все живе є вразливим, тільки людина за допомогою технологій здатна знищити все, що існує. Тому поняття вразливості пов'язане з невід'ємною сферою людських дій, і, зокрема, відповідальністю як нормою моральної дії. Таким чином, антропологічна перспектива в дослідженні вразливості актуалізує поняття вразливості як принцип. Він встановлює обов'язковість морального вчинку, який, згідно з Марією Патрао Невеш, перевищує панівну логіку необхідності прав, які захищають людину і проголошує логіку обов'язку як всезагальну вимогу. Мовиться про прагнення до «взаємодоповнюваності між консолідованою етикою прав, яка полягає в свободі особистості й розширенні автономії та етикою обов'язку, яка полягає в відповідальності іншого й розширенні солідарності»[322]. Усвідомлюючи себе вразливими, ми повинні розуміти вразливість інших, а також потребу в піклуванні, відповідальності та солідарності.

Попередні міркування спонукають нас розрізняти різні аспекти вразливості. Можна говорити про онтологічну вразливість як характеристику людської природи, прояв обмеженості та крихкості людського життя, постійну загрозу,

---

321 Одюро Н. Вразливість. 2020. URL: https://syg.ma/@sygma/nikolia-odiuro-uiazvimost

322 Patrão Neves M. Sentidos da vulnerabilidade: característica, condição, princípio. *Revista Brasileira De Bioética*. 2006. 2 (2). P. 171.

яка поширюється на кожну живу істоту, яка має у собі можливість не бути[323].

Але саме ця можливість робить нас відповідальними перед загрозою будь-якої шкоди, заподіяної людиною чи її технологіями. Мовиться про відповідальність, яка не лише підкреслює права, але й фундаментально вказує на обов'язки щодо всього сущого. Зосередження на спільній вразливості людей змушує нас враховувати залежність і стосунки один з одним.

Вразливість безпосередньо пов'язана не тільки з відкритістю людського існування, але і з такими особливостями людини, як цілісність та автономність. Мовиться про фундаментальні аспекти людського життя, які необхідно поважати. Джанет Дельгадо Родрігес вважає, що теорія вразливості намагається протистояти індивідуалістичній моделі автономії. Образ суб'єкта в теорії вразливості будується на противагу образу автономного суб'єкта ліберальної моделі в сучасній філософії. Цей суверенний суб'єкт (автономний, раціональний тощо) відкидає тілесність, крихкість і взаємозалежність, які формують життя людини[324].

Прагнення до автономії як втечі від вразливості часто призводить до способу життя,заснованого на байдужості до іншого. Вразливість і залежність сприймаються як людські вади, що породжує прагнення витіснити залежних людей за межі людського і навіть спроби позбутися вразливості. На думку І. Макферсона і Марії Вікторії Роке-Санчес,

---

323 Macpherson I., Roqué-Sánchez MV. Análisis ético del principio de vulnerabilidad sanitaria. *Cuadernos de bioética.* 2019. 30(100). P. 256

324 Rodriguez Janet Delgado. The relevance of the ethics of vulnerability in bioethics. *The Ethics Forum.* 2017. Vol. 12. P. 154–179.

антропологічне забуття вразливості спричиняє спроби зменшити залежність від інших, позбутися емоційності, чуттєвості у спілкуванні[325].

На думку дослідників, потрібно не стримувати або прагнути за допомогою технологічного втручання позбутися людської вразливості, а обрати третій шлях – визнання та пом'якшення. Прагнення абсолютної невразливості [326] для людини має певний ступінь абсурду або суперечності, наголошує А. Маркос, а значить правильним засобом пом'якшення вразливості повинно бути поглиблення людського[327]. Вразливість людини є неусувною і з нею потрібно зжитися, щомиті підтверджуючи своє право бути людиною.

[325] Macpherso I., Roqué-Sánchez MV. Análisis ético del principio de vulnerabilidad sanitaria. *Cuadernos de bioética.* 2019. 30 (100). P. 258.
[326] Хіба що невразливість можна зустріти в науковій фантастиці, фентезі, особливо про супергероїв.
[327] Marcos A. Neuroética y vulnerabilidad humana en perspectiva filosó-fica. *Cuadernos de bioética.* 2015. Vol. 26. № 88. P. 397–414

3.2.ТРАНСГУМАНІЗМ ЯК АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИКЛИК

За людську культуру варто боротися.
Благородна місія полягає в тому,
щоб боронити її від варварства,
озброєного новітніми технологіями.
І. Єфремов

У контексті антропологічних викликів конвергенції новітніх технологій актуальними постають проблеми, пов'язані з постгуманістичним і трансгуманістичним переосмисленням [328] релігійних, культурних, соціальних, моральних основ буття людини. Тому науковці закликають суспільну свідомість висловлювати своє ставлення до цього явища, щоб подібні погляди не стали єдиним способом сприйняття новітніх технологій та їх ролі в суспільстві[329]. На жаль, сучасна ситуація набуває трагікомічного вигляду, коли вибір стратегій майбутнього людства перетворюється на карнавальний поєдинок «трансгуманістів» проти «біоконсерваторів», в якому дві команди схожі в переконанні, що людина – це машина із м'яса, що носить в черепі комп'ютер[330].

Певною мірою можна вважати, що ідеї трансгуманізму вкорінені в людську історію – кожній людині, суспільствам властива турбота про себе (поліпшення свого становища у світі; занепокоєння долею своєї тілесності, інтелекту,

[328] Аналіз джерельної бази показав, що досить важко розмежувати «постгуманізм» і «трансгуманізм». Це пов'язано з використанням поняття «постлюдина» в цих концепціях, а також з багатоманітністю трансгуманістичних напрямів (демократичний, лібертаріанський, сингулярний, релігійний, екстропріанство та ін.) і постгуманістичних ідей (філософський, культурний, критичний постгуманізм та ін.).

[329] Robitaille M. Le transhumanisme comme idéologie technoprophétique. *Futuribles*. 2011. № 370. P. 57–70.

[330] FoerstA. God in the machine: What robots teach us about humanity and God. N.-Y, 2000. P. 43

самоідентифікації та ін.) і нічого поганого за етикеткою їх привабливості та спокусливості не має. Небезпечні не самі технологічні стратегії, хоча ідеологія трансгуманізму «таїть небезпеку виконання заповітних фантазій, що реалізуються в несподіваних формах» [331]. Але як дамоклів меч, постійно нависає над нами загроза послідовної та небезпечної гри людини на редукцію самої себе, зведення людини до технічного рівня, до її відчуження від основ свого буття.

Попри те, що трансгуманізм у сучасному його розумінні розвивається вже більше п'ятдесяти років[332], відносно широке розповсюдження він отримав тільки в останні десятиліття, коли проблема переходу людини та суспільства в постлюдський світ набула реальних обрисів і сформувалися основи для обговорення можливих наслідків поліпшення, вдосконалення людини. Так, у 2009 р. Ф. Фукуяма писав: «За останні кілька десятиліть у розвиненому світі сформувався дивний визвольний рух. Його хрестоносці ставлять набагато вищі цілі, ніж борці за громадянські права, феміністки чи захисники прав геїв. Вони хочуть не менше, ніж звільнити людський рід від його біологічних обмежень» [333]. Сьогодні ми повинні визнати, що потенціал останніх винаходів у галузі конвергентних технологій здатний генерувати небачені раніше можливості зовнішнього

---

[331] Лімонченко В.В. Трансгуманізм як антропологічний виклик. *Четверті академічні читання пам'яті професора Г.І. Волинки: «Філософія, наука і освіта: в глобальному вимірі соціально-турбулентного світу»* : матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 24–25 травня 2023 року. Київ : Кафедра філософії УДУ імені Михайла Драгоманова. 2023. С. 59.

[332] Сам термін «трансгуманізм» був запропонований в 1957 р. англійським біологом Джуліаном Хакслі, одним із творців синтетичної теорії еволюції, а також фундатором і першим Генеральним директором ЮНЕСКО.

[333] Fukuyama F. Transhumanism. 2009. URL: https://foreignpolicy.com/2009/10/23/transhumanism/

цілеспрямованого впливу на людину та програмування соціальних процесів.

Актуалізація у контексті конвергентних технологій проблеми поліпшення, «розширення» людини, її функціональності, викликало ентузіазм прихильників трансгуманістичних ідей (Н. Бостом, Р. Бейлі, В. Віндж, Р. Курцвейл, М. Мор, Г. Моравек, Д. Пірс, Г. Рейнолдз Дж. Хакслі [334] та ін.), які побачили в ній перспективу та інструмент створення постлюдських істот нового типу. Загальним для всіх напрямів трансгуманізму є уявлення, згідно з яким сучасна людина є не вершиною еволюції, а радше – початком еволюції виду Homo Sapiens[335]. Дійсно, немає сенсу заперечувати, що людство буде еволюціонувати, постійно перебуваючи під впливом досягнень науки та техніки, і цей процес є закономірним. Але чи здатна людина витримати складності, які принесе з собою так званий перехід на стадію «постлюдськості»? На наш погляд, рух у цьому напрямку є небезпечним, і людство може очікувати трагічний та невизначений кінець, навіть якщо це буде природною стадією еволюційного процесу. Взагалі теза про завершення класичної епохи людини і переходу в час постлюдини, на думку В. Лімонченко, є основою трансформативних антропологій (posthuman studies, humanology), що «тяжіють до сфери комп'ютерних і генетичних технологій, оформлюючись як нове поле досліджень – у вигляді науки про трансформації людини й

[334] Джуліан Хакслі вважається одним із головних популяризаторів трансгуманізму, який в 1957 р. запропонував термін «трансгуманізм».

[335] У цьому варіанті, зазначає В. Лімонченко, трансгуманізм має вигляд конгломерату ідей, що звучать привабливо і спокусливо: людство, еволюціонуючи, досягло стадії, коли отримало доступ до власного «вихідного коду» і за бажання здатне змінити або розширити його, людство здатне подолати свої біологічні межі.

людського в процесі створення штучних форм життя та розуму…»[336].

У сучасних наукових джерелах розповсюдженим є розуміння трансгуманізму як раціонального, заснованого на осмисленні досягнень та перспектив науки і технологій світогляду, який визнає можливість і бажаність фундаментальних змін людини. Мовиться про те, що *саме* на новітні технології покладається реалізація головної ідеї історії людства – преображення людини. «У такий спосіб утримувана вольовим зусиллям діяльності установка розширення людських можливостей замінюється досягненнями науки й техніки, технологічними змінами людства»[337].

Пріоритетним напрямом є розгляд трансгуманізму як метакультурної установки. Це дає можливість, на думку Т. Кісельової, бачити його не просто як науково-технологічну концепцію, а як глибоку та багатогранну філософську систему, допомагає розуміти, як ми сприймаємо себе в контексті швидкого технологічного розвитку, передбачає глибокий та відповідальний аналіз трансгуманістських ідей, які впливають на різні аспекти життя[338].

Розмірковуючи про сутнісні ознаки трансгуманізму, автори монографії «Homo ex Machina. Філософські, культурологічні та політичні передумови формування

---

[336] Лимонченко В.В. Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии : монография. Дрогобич : Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. 2014. С. 56.

[337] Лімонченко В.В. Трансгуманізм як антропологічний виклик. *Четверті академічні читання пам'яті професора Г.І. Волинки: «Філософія, наука і освіта: в глобальному вимірі соціально-турбулентного світу» :* матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 24–25 травня 2023 року. Київ : Кафедра філософії УДУ імені Михайла Драгоманова. 2023. С. 58.

[338] Кісельова ТВ. По той бік людськості: метакультурна установка трансгуманізму. *Культурологічний альманах.* 2023. Вип. 3. С. 151.

конвергентного суспільства» наголошують не тільки на проблемі незавершеності людського проєкту «Людина», але розглядають трансгуманізм як квазірелігійний ідеологічний проєкт і рекламний та технологічно-бізнесовий тренд. На їх думку, трансгуманізм є «складним утворенням, яке претендує не тільки і не стільки на роль нової метафізики та світської релігії, скільки на те, щоб стати *хабом* новітніх технологій четвертої хвилі. Тобто йдеться переважно про речі утилітарні, суто економічного ґатунку» [339] . Погодимось з Р. Брайдотті, що розвинений капіталізм інвестує в науковий та економічний контроль, спрямовуючи свій потенціал на комерціалізацію всього живого та отримання з цього прибутку. «Така ситуація створює парадоксальну й багато в чому безжалісну форму постанропоцентризму, а ринок стає місцем торгівлі самим життям» [340] . Також трансгуманізм заявляє про себе як міжнародний суспільно-політичний рух [341] , масштаби та активність якого корелюються з темпами розвитку НБІКС-технологій.

Незважаючи на сакралізацію технологічного та спроби очищення постлюдського від старіння та смерті (як атрибутивних рис усього живого), певною мірою трансгуманізм можна розглядати одним із варіантів конструктивістського постмодернізму, що ґрунтується на головній ідеї Просвітництва – ідеї всемогутності розуму та прогресу. Так, в одній із останніх

---

[339] Ожеван М.А., Дубов Д.В. Homo ex Machina. *Філософські, культурологічні та політичні передумови формування конвергентного суспільства* : монографія. Київ : НІСД, 2017. С.67.

[340] Braidotti R. The Posthuman. Cambridge : Polity Press, 2013. P. 59.

[341] Наприклад, в 1998 р. Н. Бостромом і Д. Пірс заснували Всесвітню асоціацію трансгуманістів (World Transhumanist Association). А в 2014 р., утворюється наднаціональна організація The Transhumanist Party (Global), яка підтримує та координує діяльність національних трансгуманістичних партій.

своїх книг Т. Фукс стверджує, що стандартна гуманістична парадигма західних суспільств, особливо з епохи Відродження, замінена технологічним і трансгуманістичним поглядом, який спрямований на розробку ще більш передбачуваної та контрольованої версії людської істоти [342] . А Дж. Хакслі, наприклад, уважав трансгуманізм «новою позицією розуму», до якої звернеться людство, перебуваючи в кризовому стані та використовуючи наукове знання для того, щоб побудувати кращий світ[343].

Актуальним на сьогодні є виявлення у феномені трансгуманізму такої особливості, як «дух елітарного месіанства, однозначного поділу людства на вищу касту обізнаних («програмістів», які створюють нову «матрицю») і масу емпіричної сировини, якій надали у користування нові технології…» [344] . У реалізації цього глобального замовлення беруть участь відомі науковці та ідеологи, які переконані тільки в позитивному образі технологічного поліпшення людини та кардинальної перебудови суспільства (наприклад, Т. Кук, Л. Пейдж, І. Маск, С. Брін та ін.). Як ми вже сказали, швидкість в цьому напрямку прямо пропорційна досягненням у сфері нанотехнологій, технологій штучного інтелекту, робототехніки, нейронауки та ін. У другому розділі, в міру нашої

[342] Fuchs T. In Defence of the Human Being: Foundational Questions of an Embodied Anthropology. *Oxford University Press*. 2021. 272 p.
[343] Huxley J. New Bottles for New Wine. London : Chatto & Windus 1957. URL: https://www.scribd.com/document/378582926/new-bottles-for-new-wine-text
[344] Лімонченко В.В. Трансгуманізм як антропологічний виклик. *Четверті академічні читання пам'яті професора Г.І. Волинки: «Філософія, наука і освіта: в глобальному вимірі соціально-турбулентного світу» :* матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 24–25 травня 2023 року. Київ : Кафедра філософії УДУ імені Михайла Драгоманова. 2023. С. 58

компетентності, ми розглянули сутність, можливості та перспективи цих та інших НБІКС-технологій.

Отже. якими б сторонами не відкривався дослідникам трансгуманізм, абсолютно зрозуміло, що він зорієнтований на перегляд традиційних уявлень про життя, зокрема – нехтування недоторканістю та незмінністю людського тіла, проголошення необхідності когнітивної, психічної трансформації людини, прагнення до земного безсмертя (не випадково радикальних трансгуманістів ще називають імморталістами) та ін. Фактично постає питання про руйнування світосприйняття, що засноване на християнському розумінні людини, культури, традиційних основ суспільства, його цінностей та пріоритетів. «Трансгуманізм сьогодні є гаслом для різних культурних, політичних, філософських або цифрових рухів, які просувають технофутуристичні погляди про трансгресії біології людини»[345]. Р. Раніш, С. Соргнер вдало використовують поняття «трансгресія» як одне із ключових у постмодернізмі[346]. Саме спроби подолати непрохідні межі між можливим і неможливим – ознака новітніх технологій. Ми є свідками загальної тенденції до трансгресії та конвергентності соціокультурних, економічних, політичних процесів. Трансгресія сама собою не є позитивним чи негативним явищем. Це один із механізмів пристосування до нових умов існування, які дають змогу людині чи суспільству виживати. Трансгресивні стани неможливо заперечити. Завдання полягає в тому, щоб

[345] Ranisch R., Sorgner S.L. Introducing Post- and Transhumanism. 2015. URL: https://www.academia.edu/33427144/Introducing_Post_and_Transhumanism

[346] Зокрема, воно властиве концептуальногму стилю таких філософів, як Ж. Батай, М. Фуко, М. Бланшо.

перенаправити їх руйнівну силу у наявні системи норм і заборон.

«Що таке постлюдина [347] ?» – центральне питання трансгуманізму[348]. В багатьох дослідженнях часто згадується Ф. Ніцше, який ще наприкінці XIX ст. оповістив про «смерть Бога». А якщо так, то хто може і повинен зайняти його місце? Тільки – надлюдина. Німецький філософ пропонував метафізичне гасло перетворення самої природи людини. В цьому контексті сміливо звучать слова українського дослідника П. Нестеренка: «Постлюдина трансгуманізму – це і є боголюдина, тобто андрогін, який зможе жити вічно та не помирати від високих доз радіоаційного випромінювання. Саме завдяки технологій трансгуманізму, боголюдство зможе колонізувати Всесвіт та досягти безсмертя людства за межами Сонячної системи в інших галактиках» [349] . І необхідно зазначити, що, такі спроби подолання людини в людині з метою отримати «нову людину» неодноразово мали місце в історії людства. Наприклад, в 20-ті рр. XX ст. радянські вчені намагалися створити «новогібридну людину» шляхом схрещення людей з антропоморфними мавпами.

---

[347] Постлюдина досі не має загальновизнаного визначення як філософського концепту і як науково-технологічного поняття. Одна із причин – це його гіпотетичність, а не реальність.

[348] І не тільки трансгуманізму. Ідея технологічного виправлення людини один із видів різноманітних змін і перетворень людини, які мислились, пропонувались, і навіть починали реалізовуватись протягом історії людства. Найпершими уявленнями про кардинальну трансформацію людини можна вважати духовні практики. Сьогодні, на наш погляд, значний потенціал в розумінні питань трансформативної антропології має синергійна антроплогія (С.С. Хоружий).

[349] Нестеренко П. Трансгуманізм та феномен кріоніки в контексті проблеми смерті та безсмертя особистості. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії.* 2022. Вип. 42. С. 116.

Поширеною є критика трансгуманізму за його антигуманізм, заперечення людини, за прагнення її теоретичного знецінення і навіть практичного знищення. Трансгуманісти справедливо відповідають, що не існує завершеної сутності людини: саме здатність перевершувати, долати будь-яку визначеність є особливістю її буття. Якщо людина, на їх думку, – це здатність до трансцендування сутнісних параметрів своєї природи, то трансгуманізм і є вищою формою гуманізму, тобто формою реалізації людиною притаманного їй способу буття.

У тому, як трансгуманісти розуміють людину, відображається увесь комплекс глобальних явищ та трендів, що постали перед людством. Причому спектр цих проблем невпинно розширюється і актуальною постає необхідність перегляду та переосмислення самого поняття «людська природа». Новітні технології відкривають невидану досі пластичність людського тіла, спонукають переосмислити проблему про межі людського у світі нелюдського. Зокрема, досягнення біомедичних технологій – від клонування до кріогеніки – піддають сумніву той філософський дискурс про людину, який з часів І. Канта визначався у поняттях конечності.

Трансформація людини, самої себе, власної природи стає технічно здійсненою і людина починає вибудовувати практики подібні трансгуманізму. Таким чином, один із головних аргументів трансгуманістів на користь реалізації своїх проєктів – посилання на сучасні глобальні проблеми, які постали перед людством.

В. Лімонченко, цитуючи С.С. Хоружого, наводить приклад трьох версій постлюдини, які розробляються та обґрунтовуються розвитком нових комп'ютерно-інформативних і генних технологій: *Кіборг, Мутант, Клон.* Подібними є погляди Д. Беляєва, який виокремлює також три основні модельні варіанти постлюдини: генетично модифіковану людину (Homo genetically transformed), нанокіборгізовану людину (Nano-cybernetic homo organism) та віртуально-цифрову людину (Homo Virtualis)[350] .

У цьому контексті розглядаються та обговорюються різноманітні напрями наукових досліджень: від достатньо розвиненої трансплантології до протезування мозку, від кіборгізації (використання штучних органів) до медичних нанороботів. В постлюдському суспільстві, прогнозує Р. Курцвейл, не буде існувати чітких відмінностей між людьми та комп'ютерами. Більшість свідомих істот не будуть володіти постійною фізичною оболонкою і основою їх мислення будуть комп'ютерні елементи[351]. І потрібно визнати, що успіхи в галузі технологій кіборгізації у вигляді нейроімплантів і безпосереднього (напряму) з'єднання організму людини із штучними системами вже досягнуті[352].

Але навряд чи імплантація штучних органів може привести до реалізації головної мети трансгуманізму –

---

[350] Див. Хамідов О. Прогрес конвергентних технологій (НБІКС) та можливі модуси майбутнього людини (Футурологічне есе). *Гуманізм. Людина. Людяність :* матеріали XXXI-х Міжнародних людинознавчих філософських читань. Дрогобич, 2021 р. / гол. ред. В.С. Возняк. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2022. С. 130

[351] Kurzweil R. The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence. New York : Viking Books. 1999. 388 p.

[352] Наприклад, широко розрекламованим став проєкт Neuralink, спрямований на розробку комп'ютерного чипа для імплантації у мозок.

створенню надлюдини. Вдосконалення організму за допомогою технологічних артефактів кардинально не може змінити особистість людини. Чому? Не тому, що програма могла б моделювати окремі функції людини, – деякі з них сучасне програмне забезпечення виконує навіть краще за людину, а проблема полягає у самій природі свідомості – неможливості звести до неї технології, якими б досконалими вони не були. На цьому ми наголошували в попередніх розділах.

Притаманні людині свідомість, свобода, творчість недоступні технологічним артефактам. Не випадково трансгуманісти, мабуть, навмисно виносять за дужки своїх ідей проблему «душі». Таким чином, «більш висока порівняно з людиною істота, яку пропонують трансгуманісти, виявляється не тільки бездуховною, що має тільки штучний інтелект (який не можна назвати ні розумом, ні розсудком), а також і бездушним штучним утворенням»[353]. Трансгуманізм, на думку Т. Фукса, позбавляє найвизначнішої риси людства, а саме втілення: розглядаючи людей як суто «біологічні машини» або «чистий розум», який потрібно запрограмувати, він заперечує саму основу нашого існування та непереборну силу культурного становлення[354].

Хоча, на відміну від утопій та фантастики, трансгуманістичні тренди досить добре продумані на технічному рівні і навіть прагнуть досягти філософського

[353] Хамідов О. Прогрес конвергентних технологій (НБІКС) та можливі модуси майбутнього людини (Футурологічне есе). *Гуманізм. Людина. Людяність :* матеріали XXXI-х Міжнародних людинознавчих філософських читань. Дрогобич, 2021 р. / гол. ред. В.С. Возняк. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2022. С. 132

[354] Fuchs T. In Defence of the Human Being: Foundational Questions of an Embodied Anthropology. Oxford University Press. 2021. 272 p.

обґрунтування в редукціоністських моделях свідомості, які розробляються у межах когнітивної науки.

Трансгуманісти покладають великі надії на радикальні прориви в розробці технологій штучного інтелекту та кіборгізації, що неминуче призводить до неоднозначних соціокультурних і особистісно-екзистенціальних проблем. Апогеєм трансгуманістичних уявлень про постлюдину є *кіборг* (термін введений в 60-х рр. XX ст.), який постає як конструкт на службі у вищих задумів людини отримати перемогу над тілом[355]. Кіберлюдина – як синтез людини та високих технологій – не тільки образ із фантастики[356], але і реальний науковий проєкт, який претендує на практичну реалізацію. Ідея створення кіборгів, на думку Д. Харауей, з'являється тоді, коли в західній цивілізації втрачають свою чистоту останні острівки унікальності, коли люди не відчувають потреби в розмежуванні людського й тваринного; живого і технічного, а навпаки не бояться своєї подвійної спорідненості з тваринами та машинами, не бояться завжди часткових ідентичностей та суперечливих точок зору. «Головна біда з кіборгами – звичайно, те, що вони є незаконними нащадками мілітаризму та патріархального капіталізму, не говорячи вже про державний соціалізм» – іронічно пише Донна Харауей [357].

У формуванні кіборга можна виокремити декілька рівнів. Перший передбачає вживлення у тіло й мозок всіляких комп'ютерних імплантатів, чипів: від вже «біомехатронних»

---

[355] Уже в картезіанському протиставлення душі та тіла ми бачимо технічну недосконаліть біологічного.

[356] Кіберлюди – вигадана раса з фантастичного серіалу «Доктор Хто».

[357] Haraway D. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century. /Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. New York : Routledge, 1991. URL: http://surl.li/uhrsh

протезів різних органів, до систем, які підсилюють фізичні, сенсорні, когнітивні здібності людини [358] , і далі – до перспективи, коли ділянки мозку заміняються машинними елементами. Це одна із популярних серед трансгуманістів ідей «переносу» індивідуальної свідомості людини в комп'ютер шляхом створення у ньому функціонального аналога мозку – оригінального носія цієї свідомості як способу індивідуального безсмертя. На другому відбувається так звана віртуальна кіборгізація, коли людина виключається з актуальної реальності. Потім передбачається злиття цих двох процесів, про яке писав Р. Курцвайль: «Ваші нейронні імплантати забезпечать симульоване сенсорне уведення віртуального простору і вашого віртуального тіла безпосередньо у ваш мозок. Типовий «веб-сайт» буде віртуальним середовищем, яка буде сприйматись без будь-яких зовнішніх пристроїв. Ви подумки робите вибір і входите у обраний вами світ» [359] . Йдеться про процес ототожнення простору свідомості та кіберпростору. Але це ще не все… На цій стадії, продовжує розмірковувати Р. Курцвайль, людина, на комп'ютерному сленгу, виступає «залізом» – апаратним забезпеченням, продовжуючи залишатись залежною від свого вразливого тіла. Кінцевою метою (за логікою абсолютизації комп'ютера), продовжує розмірковувати Р. Курцвайль, повинно стати звільнення людини від свого вразливого і недосконалого тіла і перетворення на безплотне «програмне забезпечення. У цьому суть трансгуманістичного проєкту. Пошук безсмертя, заміна застарілого організму на

[358] Наприклад, в 2019 р. Honda оголосила, що розробляє екзоскелети для посилення людської сили. Тоді ж екзоскелети використовували в Японії, щоб допомогти людям продовжувати працювати з віком.
[359] Kurzweil R. The age of spiritual machines: When Computers Exceed Human Intelligence. London : Phoenix, 1999. P. 182.

новий роблять Кіборга привабливим «товаром», хоча він приховує у собі вихід за межі людського існування в простір, де розмиваються межі цілісності, унікальності, неповторності кожного із нас.

Мутант [360] – живий організм – ще один різновид постлюдини, який з'являється внаслідок розвитку сучасних молекулярно-генетичних методів дослідження, зокрема, розшифровки геному людини. Особливістю таких досліджень, як ми вже наголошували, є велика кількість можливих стратегій, напрямів розвитку і часто незрозумілість, невизначеність стосовно кінцевого результату. Не все ми можемо передбачити, вважає Ю. Мончак [361], навіть, якщо відчитаємо геном ембріона, який будемо імплантувати. Мутації можуть виникнути вже після імплементації клітини. «Хто візьме на себе відповідальність, якщо народиться дитина з вадами – лікарі, дослідники, які створили цей ембріон, чи батьки, які хочуть мати дитину штучним методом? – запитує вчений[362]. Наприклад, перший клонований організм дуже часто народжується із великими вадами і його вбивають. Також Ялда Ямшіді, експерт з генетики людини в лондонському Університеті Сент-Джордж, застерігає: «У нас дуже мало інформації про довготермінові наслідки. Більшість людей погодяться: проводити експерименти на людях, аби зробити їх невразливими до хвороби, якої можна уникнути, лише заради

[360] Ідея мутації як концепції, що використовується для розуміння біологічної еволюції, була популяризована в 1903 р. нідерладським ботаніком Хьюго де Фризом у праці «Теорія мутацій».
[361] Науковий директор Лабораторії молекулярної діагностики, професор медичного факультету Макгільського та Монреальського університетів, викладач Школи біоетики Українського католицького університету.
[362] Генетична модифікація може бути небезпечніша, ніж атомна зброя. 2018. URL: https://ciwf.in.ua/?p=1302

збагачення наших знань – з морально-етичної точки зору неприйнятно»[363].

Проблема мутації та її наслідків широко представлена в художній фантастиці: наприклад, відомим стало оповідання Е. Гамільтона «Той, що має крила» про народження крилатого хлопчика; в романі В. Шираса «Діти атому» мутантом стає людина, яка народилась від батьків, що постраждали внаслідок ядерної аварії; концепцію людей-мутантів з особливими здібностями з ентузіазмом прийняли читачі коміксів «Люди-Х»; мутаційна метаморфоза відбувається в романі С. Ділейні «Перетин Ейнштейна» та ін. В кінематографі відомий фільм Квон О Квана «Мутант» (2015), в якому безробітний хлопець, взявши участь в клінічних дослідженнях нового препарата, повільно перетворюється на рибу. А в «Тварюці Пітера Бенчлі» (1998) розповідається про професора Крюгера, який створив істоту з інстинктом убивці-акули та розумом людини. Переконаний, що у читачів монографії є багато своїх фантастичних літературних та кінематографічних зустрічей з мутантами.

Звичайно у кожного із нас тисячі генетичних мутацій, які здатні за певних умов викликати серйозні захворювання. Одним погані гени дістались від батьків, в інших виникли спонтанно на стадії формування зародку. І якщо «зламаний» ген виправити практично неможливо, то не допустити передачу мутацій можливо. Тому на початковій стадії робота з генетичним матеріалом людини носить виключно характер отримання інформації та прийняття рішення про захист

[363] Чи можна створювати генетично модифікованих дітей? 2018. URL: https://www.bbc.com/ukrainian/features-46428712

безпеки. «Найбільшим успіхом є те, що тепер ми можемо відчитати генетичний код і передбачити певні біологічні процеси і в людини, і в тисячі інших організмів»[364].

Але технології отримання інформації, що при цьому застосовуються (передімплантаційна діагностика, генетичне тестування), можуть використовуватись і для інших цілей: трансформації, маніпуляції, які вже не дають терапевтичного ефекту. «Чому б не спланувати довгострокове генетичне здоров'я і щастя майбутніх поколінь? Чому б нам не замінити жорстоку генетичну рулетку природного відбору генетично програмованим наддовгим життям і суперінтелектом?» – запитує Д. Пірс[365].

Отже, проблеми етичного характеру постають тоді, коли за допомогою генної інженерії вчені можуть маніпулювати спадковим матеріалом, що міститься у клітинах зародкових ліній[366]. На цій стадії стає можливим так званий генетичний дизайн, що уможливлює, зокрема, створення Мутантів, які за багатьма ознакама не схожі на людину. Вони можуть бути «химерами» [367] , міжвидовими гібридами, істотами з фантастичною гіпертрофією якоїсь виокремленої властивості. Тому актуальним є застереження Ф. Фукуями: «Ми перемішаємо

[364] Генетична модифікація може бути небезпечніша, ніж атомна зброя. 2018. URL: https://ciwf.in.ua/?p=1302

[365] Pearce D. The Biointelligence Explosion: How Recursively Self-Improving Organic Robots will Modify their Own Source Code and Bootstrap Our Way to Full-Spectrum Superintelligence. 2021. URL: https://www.biointelligence-explosion.com/biointelligence-explosion.pdf

[366] Наприклад, завдяки винаходу технології CRISPR/Cas9 можливо не тільки діагностувати хвороби, але й «редагувати ДНК», тобто вносити зміни в геном людини (вирізати і вставляти необхідні ділянки геному і замінювати дефектний ген на здоровий).

[367] Розповсюдженим є опис химер як істот, образно кажучи, без роду та племені та ні на кого не схожих.

гени людини з генами стількох видів, що вже не будемо адекватно розуміти, що ж таке людина»[368].

Антропологічні виклики пов'язані з клонуванням, яке, наприклад, Ф. Фукуяма вважає найнебезпечнішою та недопустимою репродуктивною практикою. Але крім проблеми клонування з метою створення дитини – про це поговоримо окремо, постають питання екзистенційно-особистісного характеру. Клон, стаючи двійником людини, приховує в собі загрозу її ідентичності – особистісній унікальності. Це – травма, наслідки якої поки що невідомі.

Окремо ми хотіли б зупинитись на проблемі застосування допоміжних репродуктивних технологій, ДРТ (у міжнародній практиці – Assisted Reproductive Technology), які займають вагоме місце в репродуктивній політиці трансгуманізму. В «Порядку застосування допоміжних репродуктивних технологій в Україні» ми зустрічаємо таке визначення: «допоміжні репродуктивні технології (далі – ДРТ) – методики лікування безпліддя, за яких маніпуляції з репродуктивними клітинами, окремі або всі етапи підготовки репродуктивних клітин, процеси запліднення і розвитку ембріонів до перенесення їх у матку пацієнтки здійснюються в умовах in vitro; in vitro – техніка виконання експерименту чи інших маніпуляцій у спеціальному лабораторному посуді або у контрольованому середовищі поза живим організмом» [369] . При усій різноманітності ДРТ, їх можна поділити на три головні групи: штучне інтракорпоральне запліднення; екстракорпоральне

[368] Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. PICADOR. 2003. P. 201.

[369] Порядок застосування допоміжних репродуктивних технологій в Україні. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z1697-13#Text

запліднення; клонування. Ю. Мончак, звертає увагу на одну із сторін таких технологій, на яку майже не зважають. «Здебільшого посилаються на права батьків, які не можуть мати дітей природним шляхом. При цьому дуже мало уваги звертають на право дитини мати біологічну маму чи тата, а не бути створеною у пробірці»[370].

Також немає на сьогодні однозначної відповіді на запитання про цінність ембріону, від якого залежить і загальне ставлення до репродуктивних технологій. Чи можна вважати ембріон людиною з усіма її правами, і з якого моменту дитину можна вважати такою? І хоча в рішеннях різноманітних етичних комітетів присутня ідея про цінність людського життя до народження, одночасно поширеною стає позиція, яка передбачає зростання цінності та правової захищеності ембріону відповідно до того, як він набуває зовнішніх рис, характерних для людини.

Не заглиблюючись у проблему, зазначимо: наша позиція ґрунтується на християнському світогляді, відповідно до якого ділити в такий спосіб ембріони неможливо. Також прийнятними у вирішенні цього питання стали для нас аргументи, які висувають німецькі філософи, захищаючи цінність ембріону. Мовиться про, аргументи безперервності, ідентичності, потенційності та видовий[371].

Отже, припущення можливості умертвіння людини в будь-якому віці, починаючи із зачаття, – це виправдання вбивства. На жаль, ставлення секуляризованої людини до зачатої дитини

---

[370] Генетична модифікація може бути небезпечніша, ніж атомна зброя. 2018. URL: https://ciwf.in.ua/?p=1302

[371] Див. Kreß H.: Medizinische Ethik. Stuttgart: Kohlhammer, 2009. 326 p. Müller-Terpitz R. Der Schutz des pranatalen Lebens. Tübingen : Mohr Siebeck, 2007. 637 p.

як до матеріалу ембріологічних досліджень стає нормою і, отже, зневажає життя «науковим» маніпулюванням.

Загалом, можна ствердити, що ДРТ фактично підміняють природні процеси дітонародження новітніми технологіями і пов'язані з маніпуляціями стосовно майбутнього людського життя. Наприклад, створення «запасних» зигот та їх подальше знищення, на думку Є. Гнатик, є умовою процедури штучного запліднення. А негативні результати пренатальної діагностики – причина для штучного переривання життя. Фетальна терапія перетворює людські зародки на фармацевтичну «сировину»… Також розробка технології клонування людини може стати загрозою людській гідності, роблячи людський геном беззахисним перед стороннім втручанням.

Разом з іншими дослідниками, ми з великою тривогою запитуємо: які риси характеру будуть генетично програмуватись? Смирення, чесність, вірність, чи прагнення до лідерства, успіху, амбіційність, вміння пристосовуватись і т. д. Адже вже зараз допоміжні репродуктивні технології стали вигідним бізнесом. Репродуктивні клініки в конкурентній боротьбі за клієнта шукають способи підвищити якість не тільки своїх медичних послуг, але і «товару», який вони пропонують – у такому випадку майбутніх дітей; пропонують підбір донорів чоловічих і жіночих гамет у контексті конкретних фізіологічних та інших властивостей. На повному серйозі Д. Пірс, представник гедоністичного трансгуманізму, пише, що внаслідок таких технологій життя на Землі поступово ставатиме щасливішим, «оскільки гедоністична бігова доріжка буде перекалібрована. У новій репродуктивній ері, як гедоністичні параметри, так і інтелект будуть підвищуватися

під тиском селекції. Бо хто з майбутніх батьків захоче народити низькостатусного депресивного “невдаху”? Майбутні батьки можуть насолоджуватися вихованням нормального транслюдського супергенія, який виросте швидшим за Усейна Болта, красивішим за Мерилін Монро, святішим за Нельсона Манделу, креативнішим за Шекспіра – і розумнішим за Ейнштейна»[372].

З позиції християнської етики, справедливо зауважує Ю. Мончак, це називається «бавитися в Бога». Визначаючи, яким має бути майбутнє дитини, ми закладаємо в ембріон потрібні якості, а ті, які вважаємо непотрібними, видаляємо[373].

Виявлення генетичних детермінант спричиняє екзистенціально-онтологічну десакралізацію людини, яка втрачає статус винятковості[374] і в очах суспільної свідомості стає подібною до «біологічного комп’ютера». Можливості генетичного «прочитання» людини по-новому ставить питання про її свободу, діяльність, вибір. Уже сьогодні новітні технології, мета яких – забезпечити продовження людського роду, як не парадоксально, перебувають в напрямі його девальвації.

Звісно, послідовники трансгуманізму, як і кожна адекватна людина, рано чи пізно, змушені дати відповідь на фундаментальне питання про смерть і безсмертя. Як наголошує Ф.М. Есфендіарі [375] , «найнагальнішими є не соціальні,

---

[372] Pearce D. The Biointelligence Explosion: How Recursively Self-Improving Organic Robots will Modify their Own Source Code and Bootstrap Our Way to Full-Spectrum Superintelligence. 2021. URL: https://www.biointelligence-explosion.com/biointelligence-explosion.pdf

[373] Генетична модифікація може бути небезпечніша, ніж атомна зброя. 2018. URL: https://ciwf.in.ua/?p=1302

[374] Про це дуже влучно написав у своїй промові «Про гідність людини» Джованні Піко делла Мірандола.

[375] Ірано-американський філософ-футуролог, один із основоположників теорії трансгуманізму Відомий під псевдонімом FM-2030, який використовував для

економічні або політичні проблеми. Головна проблема – це смерть, а всі інші – похідні»[376]. За його словами, перші кроки, що робляться для уповільнення старіння, ще не розв'язують проблему, а тому на порядку денному – зміни на клітинному й генетичному рівнях, дистанційний моніторинг здоров'я кожної людини, створення транстіл, що легко модифікувати. А у разі непередбаченої смерті на допомогу має прийти кріонування. Отже, переформатування людської природи в напрямі кіборгізації, генетичної модифікації та віртуальної цифровізації, трансгуманісти розглядають в контексті мрій про безсмертя людини (імортaлізм), яке вони пов'язують з цифровим безсмертям. Мовиться про певну сукупність технологій, які начебто дозволять зберігати та передавати особистість людини на цифровому носії, який є довговічнішим ніж людське тіло, та надавати в майбутньому віртуальній особистості існувати та спілкуватись. Розмірковуючи про те, як християнським богословам варто думати про людську душу в світлі викликів, пов'язаних із новітніми технологіями, Тед Пітерс виокремлює головну мету трансгуманізму – «перезавантажити зміст людської свідомості в комп'ютерну мережу і за допомогою цієї мережі здобути наділене розумом безсмертя» [377] . Перспектива його досягнення актуалізує екзистенціальні питання, змушує по-новому рефлексивно переживати власне існування.

поширення ідеї про постлюдину. В цьому технократичному коді зашифровано мрію Есфендіарі про безсмертя.

[376] Див. FM-2030: мрія про трансгуманізм. 2017. URL: https://kmbs.ua/ua/article/fm-2030-mriya-pro-transgumanizm

[377] Peters T. The Soul of Trans-humanism. Dialog. *A Journal of Theology*. 2005. V. 44 (4). P. 384

Якщо представники концепцій імортології, обґрунтовуючи безсмертя, зберігають біологічне тіло, то радикальний трансгуманізм, м'яко кажучи, тривожить ідеями розлюднення. Теорії оцифровки свідомості неминуче посягають на душевно-духовний рівень людини, заявляючи про свої права самостійно конструювати нову людину із сумнівного технологічного пазлу. Відмінити стать, природне дітонародження, скопіювати мозок людини на електронний носій, вставити його в протез-оболонку, якому не потрібна їжа, відпочинок, сім'я… Цифрове безсмертя – це не що інше, як самообман. Марія-Луіза фон Франц справедливо зазначає: «…в процесі історичного розвитку цивілізацій тілесне "місце душі" повільно рухалось вверх, від нирок до живота, в груди, в горло і, нарешті, в голову, яку навіть сьогодні багато людей сприймають як "місце душі"»[378] . У випадку з андроїдами якраз можна помітити таке наївне уявлення про можливість збереження особистості завдяки збереженню не її свідомості, а тільки частини інтелекту («розмовляюча голова»[379]). Наприклад, засновники організації Terasem переконані, що можна, зберігши копію свого розуму в цифровому вигляді, створити віртуального двійника, який може стати повноцінним втіленням померлої людини. В принципі технологічно створити заплановано істоту можливо. Але «це» ніколи не буде людиною, особистістю, в кращому випадку – високотехнологічним артефактом з модельованим штучним інтелектом.

Ми розуміємо наївність уявлень про те, що збереження лише частини інтелекту людини, навіть з перспективною його

[378] Franz M.-L. Projection and Re-Collection in Jungian Psychology. (Reality of the Psyche). Chicago : Open Court Publishing,1999. 253 p. P.241.
[379] Усім відомий андроїд Bina 48, який має тільки плечі та голову.

подальшого вдосконалення, може стати тотожним безсмертю. Також ми акцентуємо увагу на принциповій відмінності трансгуманістичного розуміння безсмертя від християнського, яке, не заперечуючи наукове знання, пропонує абсолютизму прикладних досліджень онтологічні, метафізичні червоні лінії, за які не можна заступати. Згідно з Християнством, Бог створив людей безсмертними. Від дарував їм душу, щоб вони були «безсмертними назавжди» (святий Іоанн Златоустий). Безсмертя – це дар Божественної благодаті. Воно є наслідком єднання з Богом. «…Я є воскресіння і життя; хто вірує в Мене, якщо і помре, оживе. І кожен, хто живе і вірує в Мене, не помре повік…» (Ів. 11; 25–26). Християнське вчення про вдосконалення та розширення можливостей людини визначена в концепції та практиці обожнення. А якщо Царство Боже – всередині нас, значить, і пошук відповідей на запитання, як цього Царства досягнути, жодною мірою не міститься у площині конвергенції новітніх технологій.

Спроби скасувати страждання і смерть єдино технологічними зусиллями ведуть до втрати частини людськості в людині. Сенс життя й сенс смерті – взаємопов'язані. Якщо смерть втрачає сенс, то і життя також. Але це не означає, що взагалі не потрібно прагнути до зменшення страждань людей. Адже звичайна людина задумується не стільки про релігійно-етичний смисл екзистенційних проблем (страждання, хвороби, вмирання, смерть), скільки про використання будь-яких засобів для їх подолання, можливості бути причетною до сучасних технологічних «чудес» (подолання смерті, всезагальне оздоровлення і т. д.). І ми щиро розуміємо емоційне переживання П. Нестеренка, який наголошує, що «в умовах

геноциду українського народу російськими окупантами та тисяч вбитих українських військових і цивільних, Україна повинна активно впроваджувати філософію та методи трансгуманізму як головну парадигму української науки. Мета: максимум – спробувати воскресити померлих, мінімум – створення з тяжко поранених українців так званих «постлюдей», тобто особистостей, тілесність яких реконструйована та відновлена шляхом робототехніки та інших методів…»[380].

Водночас ставлення до трансгуманізму має бути адекватним: принаймні, ми повинні відділяти науково-технічний прогрес від будь-яких форм секуляризованого світу, від антигуманних наслідків впровадження новітніх технологій. Дійсна небезпека – не прогрес науки, а гра в «російську рулетку» з повним барабаном за майбутнє людини, якою захопилися деякі корпорації та ідеологи. Наприклад, розповсюдженим сьогодні є термін «біохакерство», який відображає як позитивну так і негативну діяльність останніх. В широкому смислі, «біохакерство» – це практика біотехнологів, генних інженерів, наномедиків, спеціалістів нейронних технологій, яка може або вивести людство на вищий рівень розвиту, або трагічно перервати його. «Ми стали значно могутнішими, ніж колись, але маємо дуже слабке уявлення про те, що робити з усією цією потугою. Ситуація погіршується тим, що люди в наш час здаються безвідповідальнішими, ніж раніше. Ми самі призначили себе богами, яких об'єднують лише закони фізики і які нікому не підзвітні… Чи є у світі щось небезпечніше за

[380] Нестеренко П. Трансгуманізм та феномен кріоніки в контексті проблеми смерті та безсмертя особистості. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії.* 2022. Вип. 42. С. 116.

незадоволених та безвідповідальних богів, які не знають, чого вони хочуть?»[381]

Підсумовуючи, зазначимо, що особливістю трансгуманізму є його філософська наївність, яка виявляється в абсолютизації натуралістичної моделі людини і заперечення без достатньої обґрунтованості інших поглядів, зосібна, релігійного розуміння людини. А ще переконаність у тому, що світ можна розібрати на гвинтики та пружинки подібно до механічного механізму. Але ще І. Кант сказав: є світ природи і світ свободи, також, є «речі для нас» і «речі в собі». Таким чином, завжди потрібно пам'ятати про відносність наукового знання та усвідомлювати, що вивчення одного світу методами іншого є хибним. Разом з А. Єрмоленком, переконані, що «розв'язання питання про (не-) допустимість клонування та інших способів генних втручань у біологічну природу людини має бути зорієнтоване на моральні категорії, такі як свобода, рівність і відповідальність, а не на категорії біологічної науки. Вони не повинні оминати «метафізику» нормативності»[382].

Також, на наш погляд, трансугуманізм є однією зі спроб виходу із традиції. Наприклад Ферейдун М. Есфендіарі вважає, що люди майбутнього відмовляться від традиційних імен, бо в них відображається минуле людини: родовід, етнічна, расова та національна приналежність, релігія[383]. Трансгуманістичні утопії протидіють тим самим духовним зусиллям, які досі підтримували людство в збереженні соціального, культурного,

[381] Харарі Ю.Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього історія людства / переклад з англійської Ярослава Лебеденка. Харків : «Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. С. 520

[382] Єрмоленко А. Людина як «незавершуваний проект історії» та проблематичність принципу «природних прав». URL: http://surl.li/ujccn

[383] FM-2030: мрія про трансгуманізм. 2017. URL: https://kmbs.ua/ua/article/fm-2030-mriya-pro-transgumanizm

релігійного спадку і які неможливо досягти технічною реконструкцією людини, а лише самоосвітою, саморозвитком і спільним формуванням життєвого світу[384].

Розмірковуючи про сучасність і традицію[385],ми писали про те, що протиставлення традиції і розуму, яке проводилося Просвітництвом, поступово привело західноєвропейську культуру до заперечення будь-якої позитивності, перетворюючи світ на об'єкт безперервної перебудови. Вже академічною стала характеристика І. Кантом цієї доби як виходу людства зі стану свого неповноліття. Суспільне повноліття ж, на думку фундатора німецької класичної філософії, можливе лише за умови свободи кожної людини публічно користуватися власним розумом та її звільнення від чинників, що обмежують розум і не сприяють суспільному розвитку. Пізніше постмодернізм поглибив «деконструкцію» всього, що ще містило в собі залишки традиції. Жан-Франсуа Ліотар, Жак Дерріда, Жан Бодрійяр та інші закликали мислити «свобідно» і революційно. Хоча постмодерністи, які уявляли себе новим поколінням, що руйнували основи «сучасної» культури, насправді були в тій самій парадигмі, що і перші європейські гуманісти. Вони вели боротьбу з традицією, тому що розуміли «сучасність» (хоча називали її «постсучасність») як і їх попередники – як знищення традиції[386].

---

384 Fuchs T. In Defence of the Human Being: Foundational Questions of an Embodied Anthropology. *Oxford University Press*. 2021. 272 p.

385 Ткаченко О. Сучасність і традиція: історико-філософський аспект. *Роль філософських дискурсів в аналітиці проблем сучасності* : матеріали звітної наукової конференції викладачів та аспірантів кафедри філософії імені професора В.Г. Скотного ДДПУ імені Івана Франка / гол. ред. В.С. Возняк. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2021. С. 3–10

386 Там само.

Ми переконані, що попри різноманітні подібні погляди, онтологічна єдність традиційних і сучасних форм соціальних відносин є закономірним процесом. А значить, ставлячи питання про сучасну ситуацію людини і конвергентних технологій, необхідно усвідомлювати, що людина не може існувати поза межами традиції. Натомість вона перебуває на роздоріжжі між традицією та інноваціями, що змушуватиме її робити вибір, та нести відповідальність за результати своєї діяльності. На роздоріжжі, особливостями якого є безвір'я у всіх його формах, релятивізм.

Акцентуючи увагу на релігійній традиції ми стверджуємо: не потрібно і, навіть безглуздо та безвідповідально перед наступними поколіннями забувати про християнські витоки проблеми преображення людини, проходження нею земного – недосконалого відрізку шляху свого існування. Перетворення самої людини завжди було смисловим виміром культури. А християнський контекст передбачає особисте – у спілкуванні з Богом (а не за допомогою генної інженерії, нанотехнологій, штучного інтелекту та ін.) подолання своєї недосконалості. В цьому сенсі людина здатна долати межі своєї природи, не перестаючи бути людиною, набуваючи Божественних властивостей безсмертя, блаженства, творчості, про які мріють трансгуманісти, але рухаючись в інший спосіб. Християнський шлях обожнення пройдений сотні тисячами людей. Їх досвід і свідчення, збережені в християнській традиції (Переданні) можуть бути запропоновані як реальна альтернатива [387] трансгуманістичному варіанту подолання меж людського.

[387] Але щоб цю альтернативу почули, необхідно також власним життям доказувати її дієвість.

3.3. «БЛУКАЮЧА» ІДЕНТИЧНІСТЬ В ПРОСТОРАХ ТЕХНОЛОГІЧНОГО СУСПІЛЬСТВА

Як нам треба розуміти самих себе,
хто ми такі, та ким хочемо бути?
Ю. Габермас

Актуальність проблеми антропологічних викликів новітніх технологій виявляється у світлі дедалі частішого обговорення проблем ідентичності, яке «може сказати більше про теперішній стан людського суспільства, чим відомі концептуальні та аналітичні результати його осмислення» [388] . Зокрема, під впливом НБІКС-технологій відбуваються зміни основних параметрів людської ментальності, здійснюються перетворення, які спонукають людину знову і знову покидати «облаштований» та легко впізнаваний простір і, йдучи на ризик, поринати в зону, яку важко зрозуміти за допомогою традиційних понять та чуттєвого сприйняття.

Ми не можемо стверджувати, що більшість людей прагнуть позбутися власної думки, тілесності, живих почуттів, права на внутрішнє життя, спорідненості із минулим, тобто відмовитися від власної ідентичності. Адже життя без Бога, мудрості розуму, моралі, емоцій і т. п. було б пустим, і не мало б ніякого сенсу.

Разом з іншими дослідниками, ми вкотре звертаємо увагу на факт зміни усього напряму культури, амбівалентного ставлення до реальності, про що свого часу писав М. Бердяєв. «…Заглибленість і витонченість думки, найвищі злети

[388] Bauman Z. Identity: Conversations with Benedetto Vecchi. Cambridge: Polity. 2004. P.104.

художньої творчості, споглядання святих і геніїв, – усе це перестає сприйматися, як справжнє, реальне “життя”, усе це не надихає вже. Народжується напружена воля до самого “життя”, до практики “життя”, до могуті “життя”, до насолоди “життям”, до панування над “життям”»[389].

Але що відбувається в XXI ст.? Що спонукає нас піддавати сумніву можливість бути в сучасному світі самим собою? На ці питання можна відповідати по-різному. В контексті нашого дослідження йдеться про перетворення, спричинені розвитком новітніх технологій. Такі зміни, зокрема, виявляються «у поступовому заміщенні реальних людей електронними імпульсами (наприклад, дружба за допомогою комп’ютерних мереж, захопленість або зачарованість телебаченням, отримання сексуального задоволення по телефону); у заміні кінцівок, органів, шкіри тощо технічними пристроями, в безмежному захопленні віртуальними реальностями, кіберпанком і хаотичним потоком MTV-картинок…»[390]. Всесвіт перетворюється на холодну реальність. Це вже не Ціле, в якому живе людський дух, не відчуваючи смерті, і трудиться не покладаючи сил (Й.Г. Гердер), а «банальна церемонія», мережа циркулюючих образів (Ж. Бодрійяр), проліферація ролей і показ поверхонь (Ларс Левльє).

Посилаючись на зарубіжних дослідників, П. Дениско зазначає, що постмодерне «Я» є нестабільним, позбавленим афектів і глибини, а також фраґментарним й децентрованим.

---

[389] Бердяєв М.О. Воля до життя та воля до культури. *Філософія.* Хрестоматія : навчальний посібник / укладач Ткаченко О.А. 2-ге видання, виправлене і доповнене. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2021. С. 535–547.

[390] Gergen K.J. Technology and the self: From the essential to the sublime. Constructing the self in a mediated world / In D. Grodin & T.R. Lindlof (Eds.); Thousand Oaks, CA: Sage, 1996. P.135.

Це – «множина невпорядкованих і різнорідних визначень себе, яка забезпечує самопрезентацію високою гнучкістю, оскільки дає індивідові змогу легко переходити від однієї ролі (маски) до іншої та швидко пристосовуватися до вимог певної ситуації чи соціального контексту»[391]. Проблемний характер вибудовування власної ідентичності в сучасному світі можна охарактеризувати як кризу самовизначення,фатальним симптомом якого є невизнання самої ситуації змінності ідентифікації аномальною.

Ці обставини, а також наявність проблеми практичної та термінологічної невизначеності ідентичності, дають підстави деяким дослідникам стверджувати, що «використання та зловживання "ідентичністю" впливає не лише на мову соціального аналізу, але й – безпосередньо – на його зміст… Соціальний аналіз вимагає відносно однозначних аналітичних категорій»[392]. Точніше Р. Брубейкер, Ф. Купер. пропонують вийти за межі поняття «ідентичність», і тим самим розширити уявлення про феномен ідентичності за допомогою таких термінів, як ідентифікація та категоризація, саморозуміння[393] і соціальна позиція, спільність, зв'язок, групова приналежність[394].

Дійсно, погодимось з Бауманом, що замість розмов про ідентичності, успадковані або набуті, більш доречним і таким, що відповідає реаліям глобального світу, виглядало б дослідження ідентифікації, яка ніколи не закінчується, завжди

---

391 Дениско П. Комодифіковане «Я» – новий тип персональної ідентичності. *Філософська думка*. 2017. № 4. С. 89–90 .

392 Brubaker R., Cooper F. Beyond «identity». Source: Theory and Society, 2000. Vol. 29, №. 1. P. 2.

393 Зокрема Дж. Мід та Ч. Кулі, важливого значення надавали терміну «self» (самість). Остання, на їх думку, формується через систему комунікативних практик – між індивідом і соціальними групами, до яких він себе відносить та частиною яких його визнають інші суб'єкти інтеракції.

394 Brubaker R., Cooper F. Beyond «identity». *Source: Theory and Society*. 2000. Vol. 29. №. 1. P. 14–19.

є незавершеною, відкритою в майбутнє діяльності, в яку всі ми, необхідності або свідомо, втягнуті[395]. Тобто проблема полягає не в тому, як здобути бажану ідентичність і змусити Інших визнати її, а в тому, яку ідентичність вибрати і як зуміти вчасно зробити інший вибір, якщо раніше обрана ідентичність втратила цінність. Мовиться про проблематичність пристосуватись до умов життя, які постійно змінюються.

А відомий американський психолог К. Джерджен акцентуючи увагу на формах взаємозалежності – від покладання «Я» як центру соціального простору до розгляду відношення як первинної реальності, інтегральною частиною якої є «Я», – стверджує: «Що раніше ми втратимо ідентичність, то швидше будемо готові вступити в реальність, яка має більш багатий потенціал»[396]. Тобто дослідник закликає розглядати ідентичність передлвсім як відношення, а не лише як певний атрибут, властивість суб'єкта. О. Зорич доречно звертає нашу увагу на те, що в романській та західнонімецькій мовних групах поняття ідентичності означає не тільки «тотожність» та «автентичність», але і «особу», «особистість». «Компоненти самовизначення та саморепрезентації є неусувними у здійсненні життєвого проєкту кожної соціалізованої людини. Зігмунд Фройд…звернув увагу на ідентифікацію як явище емоційного зв'язку, співвіднесення суб'єкта з іншою особою

[395] Bauman Z. Identity: Conversations with Benedetto Vecchi. Cambridge : Polity. 2004. 104 p.
[396] Gergen K.J. Technology and the self: From the essential to the sublime. Constructing the self in a mediated world / In D. Grodin & T. R. Lindlof (Eds.); Thousand Oaks, CA : Sage, 1996. P.139

(особами)»[397]. Отже, посилаючись на Еріксона[398], зазначимо, що ідентичність є відчуттям безперервної самототожності, яка ґрунтується на прийнятті особистістю цілісного образу свого «Я» в єдності з багатоманітністю соціальних взаємозв'язків.

У межах культурологічної концептуалізації потрібно визнати, що особистісна ідентичність, як і сама особистість, є продуктом та індивідуалізованою формою культури і поза культурою існувати просто не може. Саме культурні фактори зумовлюють зміст як особистісної, так і групової ідентичності. Але при цьому, згідно з Ю. Габермасом, кожна суб'єктивність, що самопрезентується, зосереджена на самій собі та уявляє світ як ціле своїм власним унікальним способом [399], що слугує основою для розуміння її відмінності від Іншого. Тобто особистісна ідентичність – не пасивний зліпок культури, який накладається на пластичну форму індивідуальної людини, а результат активного, діяльного вибору особистістю культурних зразків, цінностей та норм. Як показують дослідження, взаємозв'язок між суспільством, історією та людською ідентичністю є не лінійним, а взаємозумовленим.

Певною мірою, поділяючи наведені вище погляди (зокрема, наші роздуми повинні враховувати взаємопов'язаність індивідуально-психологічного і соціально-культурного рівнів ідентичності [400]) і, використовуючи

---

[397] Зорич О. Феномен ідентичності: конфлікт інтерпретацій. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України.* 2013. Вип. 5. С. 6–7

[398] Erikson Erik H. Identity: Youth and crisis. WW Norton, 1994. 336 p.

[399] Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Suhrkamp Verlag.1998. 450 p

[400] Ми вважаємо, що саме на основі такого інтегративного підходу уможливлюється продуктивний пошук подолання реальних проблем кризи фрагментації особистісної ідентичності в сучасному техногенному суспільстві.

запропонований дослідниками категоріальний апарат, спробуємо виявити трансформацію процесів ідентифікації під впливом новітніх технологій – проблемну ситуацію, в яку потрапляє сучасна людина, стаючи на шлях пошуку своєї ідентичності.

Проблема ідентичності пов'язана з феноменом віртуальної реальності. Цей простір став природним середовищем нового покоління «цифрових аборигенів», для яких абсолютно звичним стало переключення з однієї технології на іншу, навіть не помічаючи цього. Як підкреслює В. Штанько, «"проживання" значної частини свого життя в кіберпросторі змушує людину конструювати власну культурну ідентичність в умовах цього специфічного середовища нарівні з формуванням реальної ідентичності»[401].

К. Райда наголошує на таких вихідних положеннях: по-перше, потенційна множинність віртуальної ідентичності особи почала бути принадною не лише через значно слабшу об'єктивно соціальну фіксованість самоуявлень, які домінують сьогодні в суспільстві, а й через значення нового соціонормативного канону індивіда, для якого здобування справжньої ідентичності є моментом відмови від старого, усталеного, на користь нового, спрямування на перегляд і переосмислення канонів традиційної культури; по-друге, те, що Інтернет-комунікація є співзвучною новій культурній парадигмі постмодерну загалом і максимальній відкритості, «незавершеності» образу «Я»; по-третє, Інтернет-комунікація,

[401] Штанько В.І. Віртуальний комунікативний простір і проблеми самоідентифікації особистості. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія : Теорія культури і філософія науки*. 2012. № 1029(1), Вип. 47. С. 6–7.

незважаючи на те, що є насамперед середовищем інформаційним, у поставі віртуальної реальності є ще й полем самовираження та самоідентифікації особи; по-четверте, процес формування особою нових світоглядно-ціннісних орієнтацій у віртуальному просторі є водночас екзистенціально-психологічною проблемою досягнення ідентичності через подолання множинності Я-концепцій[402].

На основі аналізу вітчизняних і зарубіжних дослідників, в теоретичній моделі віртуальної ідентичності користувачів соціальних мереж можна виокремити такі компоненти: віртуальний образ, кіберзалежність, субкультура. Психологічні дослідження показують, що причиною інтернет-залежності є часткове подолання вікових криз, що проявляються урозвитку кризи ідентичності з виникненням конфлікту між самоідентичністю особистості та соціальними ролями, які пропонуються, та кризою інтимності з формуванням психологічної ізоляції. «Вихід із кризи можливий через пошук, знаходження нових джерел інформування, розширення усвідомлення реальності, зустріч зі значущим Іншим (транслятором)»[403]. Кіберпростір, в якому можна створювати бажану реальність, – привабливе середовище розв'язання такої кризи. Інтернет-залежні користувачі мають такі риси як невідповідність соціальним нормам, переоцінка своїх можливостей, несформованість образу «Я», невмотивованість вчинків.

---

[402] Райда К.Ю. Екзистенціально-антропологічні передумови трансформацій світоглядно-ціннісних орієнтацій індивіда в комп'ютерно-інформаційному просторі. *Мультиверсум. Філософський альманах*. Київ : Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. 2008. URL: http://surl.li/sryhk

[403] Блинова О.Є. Криза ідентичності особистості у нестабільні періоди розвитку суспільства *Вісник Одеського національного університету*. Одеса : Астропринт, 2013. Том 18. Вип. 22. Част. 1. С. 35.

Поширеними у віртуальному комунікативному просторі є комп'ютерні рольові ігри, які перестають бути простою розвагою та дають змогу гравцям виявляти творчі здібності через створення персонажів, рівнів чи модифікацій гри, а також конструювати власну «плинну» ідентичність.

Серед багатьох досліджень звернемось до відомої книги Ш. Теркл «Життя на екрані: Ідентичність в епоху Інтернету», в якій дуже ретельно пояснюється зародження комп'ютерної культури MUDs (Multi-User Domains)[404], яка «надає простори для анонімних соціальних взаємодій, в яких людина може грати роль, настільки близьку або настільки далеку від свого "справжнього Я", наскільки вона бажає» [405]. В багатокористувацькому домені гравці протягом дня входять і виходять з активного ігрового простору. При цьому деякі з них відчувають своє життя як «циклічне пересування» між реальним світом та декількома віртуальними світами (гравці часто підключені до кількох MUD одночасно). Ш. Теркл наводить приклад вісімнадцятирічного першокурсника Массачусетського технологічного інституту, який о 2 годині ночі сидить за мережевим комп'ютером і вказує на чотири зафарбовані «вікна» на яскравому екрані свого комп'ютера. «На цьому MUD я розслабляюся, стріляю з вітерцем. На цьому MUD – я у вогні війни. На цьому останньому мені подобаються круті сексуальні штучки. Я подорожую між MUD і домашнім

[404] Тип віртуального онлайн-середовища, де кілька користувачів можуть підключатися, взаємодіяти і спільно створювати контент. Рольова гра, у якій багато користувачів об'єднані в одному віртуальному просторі. Користувач може приєднатись до кількох таких доменів.
[405] Turkle Sh. Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet. New York : Simon and Schuster, 1995. P. 12.

завданням з фізики, яке треба виконати завтра о 10 ранку»[406]. В такій ситуації повідомлення з реального життя сприймаються як ще одне вікно віртуального простору, і зазвичай, на думку молодих людей, воно не є найкращим для них.

За результатами одного із досліджень (2024)[407], 67 % опитаних молодих людей найчастіше обирають комп'ютерну гру з видом «з очей» «свого» героя; цей тип характеризується найбільшою силою «затягування» або «входження» в гру. Специфіка в тому, що вид «з очей» провокує учасника до повної ідентифікації з комп'ютерним персонажем. Через декілька хвилин гри людина починає втрачати зв'язок з реальним життя, вважаючи дії свого героя своїми.

Потрапляючи у світ комп'ютерних ігор, людина отримує нове ім'я, що символізує початок її віртуального життя. Як зазначає В. Штанько, в комп'ютерних іграх немає тих заборон та обмежень, як у реальному суспільстві, тому геймер почуває себе вільно і комфортно, маючи можливість безкарно здійснювати будь-які вчинки. Він може створювати будь-яку бажану ідентичність. «Наприклад, граючи в яку-небудь багатокористувацьку онлайн-гру, індивід може сконструювати свою етнічну ідентичність, перетворившись на ельфа, гнома або жителя іншої планети, створити певну професійну чи гендерну ідентичність, вибравши в налаштуваннях гри бажану стать і професію[408]. Не випадково Е. Рейд стверджує, що

---

406 Turkle Sh. Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet. New York : Simon and Schuster, 1995. P. 13.

407 Трафимчик Ж. Образи «Я» як підструктури Я-концепції у молодих людей з ігровою комп'ютерною залежністю. 2024. URL: http://surl.li/uliej

408 Штанько В.І. Віртуальний комунікативний простір і проблеми самоідентифікації особистості. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія : Теорія культури і філософія науки*. 2012. № 1029(1), Вип. 47. С. 8

учасник комп'ютерних ігор – найзагадковіша з усіх віртуальних істот, тому що в нього немає постійної ідентичності[409]. Часто віртуальний простір перетворюється на платформу для реалізації тих властивостей індивіда, програвання тих ролей та переживань, емоцій, які є фрустрованими в реальному житті.

І хоча в процесі таких перетворень / конструювань учасники гри розуміють, що відбувається маніпулювання фіктивними образами (я знаю, що я не такий і т. п.), віртуальна персона, яка створюється може виявитись більш справжньою чим «реально життєва» персона, тому що в ній присутні видимі риси, які учасник гри не наважиться показати в реальному житті. Наприклад, пише С. Жижек, «коли я анонімно граю в MUD, то можу уявляти себе в якості сексуально свобідної жінки й вступати в відношення, які внесли б хаос в моє уявлення про власну ідентичність, якби я відважився б на них в реальному житті» [410] . Водночас, на думку словенського філософа, комп'ютерна гра дає змогу виявити нові аспекти власного «Я», багатство сутностей, які постійно змінюються, масок без «реальної» за нею персони і у такий спосіб «випробувати ідеологічний механізм продукування самості з усім внутрішнім насильством і свавіллям цього продукування / конструювання"[411].

Також іншими віртуальними просторами, в яких можна змінювати свою ідентичність є чати, Інтернет-спільноти. На думку В. Штанько, віртуальні спільноти – приклад того, як культура симуляції змінює традиційні уявлення про людську

---

[409] Reid E. Identity and the Cyborg Body. 1994. URL: https://smg.media.mit.edu/library/reid1994.html

[410] Žižek, S. Cyberspace, or the unbearable closure of being. 1997. URL: http://surl.li/ukhsq

[411] Žižek, S. Cyberspace, or the unbearable closure of being. 1997. URL: http://surl.li/ukhsq

ідентичність[412]. З психологічної точки зору, прагнення до Інтернет-спільнот пояснюється процесами ідентифікації – відчуження (соціально-психологічними механізмами набуття людиною соціальної ідентичності), «тобто ототожнення себе з певною соціальною групою, набуття відповідних ролей і статусів, або суб'єктивне відторгнення соціальної групи. Порушення балансу між ідентифікацією – відчуженням є механізмом виникнення кризи ідентичності особистості»[413].

Яскравим прикладом подібних спільнот є «Анонімус». Сам термін з'являється в 2003 р. на іміджборді 4chan як концепція множинності онлайн- і офлайн-спільнот користувачів, які асоціюють себе з цифровим світовим розумом. Мовиться про ідею кожного окремо і всіх разом як певного анонімного колективу. Порівнюючи себе зі зграєю птахів, представники цієї спільноти говорять про себе так: у кожен конкретний момент незчисленна кількість птахів можуть приєднуватись, полишати зграю, летіти в зовсім іншому напрямку. А Г. Колмен, яка шість років вивчала діяльність суспільного руху «Анонимус», образно пише: «Вдивляючись в екран монітору, в будь-який момент можна побачити «Анонімус» – плоть, яка зчеплена дротами та вайфай-сигналами. Вона качає кров, має органи, які наповнені життєво важливою рідиною, їх підтримує скелетна структура з м'язовими поршнями. Все це підпорядковується куполу, в якому розміщений безперервний центр керування. «Анонімус» – це аналог цих безумно безглуздих

---

[412] Штанько В.І. Віртуальний комунікативний простір і проблеми самоідентифікації особистості. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія : Теорія культури і філософія науки.* 2012. № 1029(1), Вип. 47. С. 10

[413] Блинова О Є. Криза ідентичності особистості у нестабільні періоди розвитку суспільства. *Вісник Одеського національного університету*. Одеса : Астропринт, 2013. Том 18. Вип. 22. Част. 1. С. 37.

і хаотично точних систем, які ми називаємо людьми. «Анонімус» нічим не відрізняється від нас»[414]. Залишимо без коментарів це твердження.

Ідентичність у віртуальному просторі завжди технологічно опосередкована використанням «ніків» і «аватар». Що більше перший не схожий на справжнє ім'я, а «аватар» – на справжню матеріальну подобу людини, то більше віртуальна ідентичність користувачів соціальних мереж не збігається з реальною.

У контексті проблеми технологій та ідентичності актуальним постає питання конструювання людського тіла, зміни статусу людської тілесності, яку дослідники схильні характеризувати як «плинну тілесність». Це одна із граней пошуку людиною своєї ідентичності: «Я» – це тіло, плоть? Чи володію я своїм тілом? Яким воно є для мого «Я»? Пригадуються слова відомого поета: мені подароване тіло – що мені робити з ним, таким єдиним і таким моїм?

Якщо перевести відповіді на ці запитання в наукову термінологію, то можна виокремити такі сучасні підходи до проблеми тіла та тілесності[415]: екзистенціальний, холістичний; парадигму володіння, тобто інструментальний, функціональний та конструювання (тіло як проєкт, артефакт технологій). Кожна із цих моделей містить певний нормативний контекст і спосіб розуміння самого себе в світі та його відображення у своїй подобі.

Як зазначає Ю. Семенова, «процес тілесної самоідентифікації виступає першочерговим у процесі

---

414 Coleman G. Hacker, Hoaxer, Whistleblower, Spy: The Many Faces of Anonymous. Verso Books. 2015. P. 267.

415 В українському філософському просторі значимим, на наш погляд, є дослідження О. Гомілко «Матафізика тілесності». (Київ : Наукова думка, 2001. 340 с.)

самонабуття людиною екзистенціального досвіду особистості, який постає комплексом природних, соціальних і культурних якостей людського тіла, полем взаємодії внутрішнього та зовнішнього життєвого простору людини»[416].

Особливо нагальними стають відповіді на подібні запитання в час, коли пріоритетами наукових досліджень є проблеми генних технологій, нової євгеніки, можливостей клонування людини та редагування її генетичного коду, преімплантаційної діагностики тощо. Включена в соціокультурний простір, людина тілесна перебуває під дією багатьох соціальних факторів, які спричиняють трансформацію тілесності. Зокрема, «засобами біотехнологій змінюються критерії усього того, що виникає "у природний спосіб", відповідно до якого ми усвідомлюємо й розуміємо себе як нероздільних авторів власного життя й рівноправних членів моральної спільноти, пов'язаної з міжособистісними стосунками взаємного визнання, егалітарним ставленням особистей одна до одної»[417].

Яскравим прикладом реалізації прагнень трансформувати та вдосконалити своє Я слугує потужний стрибок в галузі медицини та генної інженерії. Сьогодні тіло фактично стало соціальним конструктом, суттєвою ознакою якого є постійна мінливість, а людина стає тілесно втіленим засобом здійснення соціальних ролей та функцій. Зокрема, «медикалізація сучасного суспільства, усе більша залежність людини від медичних послуг та застережень, прагнення "стерилізувати" оточуючий світ та створити досконалий образ себе сприяли

[416] Семенова Ю.А. Тілесна самоідентифікація людини в умовах культурних трансформацій : автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.04; Харківський національний ун-т ім. В.Н.Каразіна. Харків. 2004. 20 с.
[417] Єрмоленко А. Людина як «незавершуваний проект історії» та проблематичність принципу «природних прав». 2019. URL: http://surl.li/ujccn

тому, що медицина нагадує новітню форму вірування, своєрідну релігію для масового суспільства»[418]. Також медицина поступово, на думку багатьох дослідників, перетворюється на систему біотехнологій, які переконструйовують «неефективну тілесну природу людини відповідно до соціальних стандартів.

Розмірковуючи про кіберпростір, С. Жижек звертає нашу увагу на те, що біотехнології та віртуальна реальність створюють ситуацію зникнення поверхні, яка відділяє внутрішнє від зовнішнього. Внаслідок цього виникає загроза елементарному сприйняттю нашого власного тіла в його співвідношенні із середовищем; підточується наше звичне феноменологічне ставлення до тіла іншої людини, завдяки якій у нас є можливість пізнати те, що є недоступним, прихованим самоспостереженню. «З одного боку, внутрішнє – це одночасно зовнішнє: завдяки розвитку техніки імплантації та пересадки органів електронні протези (суглоби та ін.) функціонують як внутрішня частина нашого «живого» організму… З іншого – зовнішнє – це внутрішнє. Занурюючись у віртуальну реальність ми втрачаємо контакт з реальністю…» [419] . Отже, людина поступову втрачає свою вкоріненість в життєвий світ, зв'язок з базовою системою координат, яка визначає її досвід. «В перспективі тотальна суб'єктивація (редукція реальності до електромеханічного "вікна" кіберпростору) співпадає з тотальною об'єктивацією (підпорядкованість нашого "внутрішнього" тілесного ритму набору стимуляторів, якими

[418] Лазарева М.Л. На шляху до постгуманізму, або реальні та віртуальні трансформації сутнісного я. *Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2015. Вип. 52. С. 70

[419] Žižek, S. Cyberspace, or the unbearable closure of being. 1997. URL: http://surl.li/ukhsq

керують зовнішні апарати)»[420]. Як приклад, С. Жижек згадує іконічну фігуру нашого часу С. Хокінга: геніальний розум, ув'язнений в тілі, яке функціонує за допомогою протезів і говорить штучним, «комп'ютерним» голосом.

Якщо абстрагуватися від трагічної долі Хокінса, перед нами красномовна характеристика теперішнього статусу людини: «тіло», яке, перетворившись на нерухому масу плоті, продовжує самовиражатися за допомогою технологій (наприклад, клацанням клавіатури комп'ютера або інших технічних артефактів). Традиційне нав'язливе запитання «Живий я чи мертвий?» набуває сьогодні, на думку С. Жижека, такої форми: «Чи я є машиною (мій мозок діє як комп'ютер), чи я є живою людиною (з іскрою духу або чогось іншого, яке не можна уподібнити мережевому оточенню)?[421]

Незважаючи на популярність пластичної хірургії, за допомогою якої у сучасної людини є можливість конструювати своє тіло, зусилля більшості мешканців нашої планети щодо самопрезентації обмежені тим, що вони не можуть змінювати свою тілесність. Хоча фізичні характеристики певною мірою коригуються завдяки моді, косметиці тощо, загалом вони практично є незмінними. «Чоловіки, жінки, білі, чорні, молоді, старі, бідні, багаті – всі ці терміни пронизують сучасну культуру, і кожен частково залежить від сталості своєї фізичної подоби та від нашої здатності приписувати цьому образу значення»[422].

---

[420] Žižek, S. Cyberspace, or the unbearable closure of being. 1997. URL: http://surl.li/ukhsq

[421] Žižek, S. Cyberspace, or the unbearable closure of being. 1997. URL: http://surl.li/ukhsq

[422] Reid E. Identity and the Cyborg Body. 1994. URL: https://smg.media.mit.edu/library/reid1994.html

Але впровадження у буденність людського життя мережевих технологій дає можливість видозмінювати образ власного Я. Межі, які окреслені культурним конструкціями тіла, у віртуальному просторі взагалі можуть зникати. Тіло, звільняючись від свого фізичного вигляду, зауважує Е. Рейд, повністю занурюються у царство символів і стає втіленням чистого смислу, але одночасно і втрачає будь-який смисл, не маючи референта[423].

При цьому потрібно усвідомлювати, що вихід у кіберпростір, без сумніву, може інтенсифікувати наш тілесний досвід (нове тіло з великою кількістю органів, нова чуттєвість, нова стать), Але, застерігає С. Жижек, він також відкриває нові можливості тому, хто маніпулює технологіями, за допомогою яких є можливість такого виходу, і дозволяє йому буквально вкрасти наше (віртуальне) тіло, позбавити нас контролю над ним, так що ми перестанемо вважати його своєю «власністю»[424].

У другому розділі ми наголошували, що техносфера на рівні масової свідомості перетворюється єдино на об'єкт споживання, в ідентифікаційну ознаку ідеології «причетності» людини до масових процесів споживання певного комплексу обов'язкових атрибутів. Хотілося б і під цим кутом зору продовжити аналіз питання про трансформації ідентичності в умовах розвитку новітніх технологій.

Погодимось з П. Дениско, що в сучасному ґлобалізованому світі, насиченому новими комунікаційними технологіями, споживання змінилося так, що сам термін «споживання» вже не

---

423 Reid E. Identity and the Cyborg Body. 1994. URL: https://smg.media.mit.edu/library/reid1994.html

424 Žižek, S. Cyberspace, or the unbearable closure of being. 1997. URL: http://surl.li/ukhsq

виглядає цілком валідним. На зміну йому приходить нове поняття «гіперспоживання», яке «позначає не просто вищий рівень надлишкового споживання, а й проникнення споживацьких схем у ті сфери соціального життя, які раніше не були пов'язані зі споживацтвом і ринком»[425] – в освіту, науку, стосунки між людьми та ін. У сучасному суспільстві сформувалися значні можливості споживання ціннісно-пустої соціокультурної практики, яка віддаляє людину від справжнього людського буття. За таких умов, вважає український дослідник, споживач стає безтілесним і редукується до таких абстракцій, як номер кредитної картки чи пароль доступу. «Інакше кажучи, споживацькі патерни перетворили саму людську ідентичність на товар для споживання, а тому «Я» (self-concept, self-conception – образи і визначення самого себе, Я-концепція) нині комодифікується, тобто перетворюється на товар, який потрібно рекламувати, активно просувати на ринок у гонитві за попитом. Комодифіковане «Я» неодмінно конкурує з іншими людськими «Я», що також функціонують як товари на ринку і споживаються іншими людьми»[426]. Це передбачає необхідність швидкої своєї перебудови залежно від ситуації та прагнення зрозуміти себе. Але, як слушно зазначає П. Дениско, «не так, як це робило колись саморефлексійне картезіанське ego, що занурювалося у свій внутрішній автономний простір і знаходило там глибинний, сутнісний вимір – вічні, незмінні ідеї, які в нього вклав Бог. Як і постмодерне «Я», комодифіковане «Я» не має інтер'єру, а тому здійснює рефлексію над собою

[425] Дениско П. Комодифіковане «Я» – новий тип персональної ідентичності. *Філософська думка.* 2017. № 4. С. 81.
[426] Там само.

спрощено й блискавично, вивчаючи себе як екстер'єр, як зовнішній процес свого створення у вербальній і невербальній поведінці індивіда, що комунікує з іншими і рекламує їм комодифіковані визначення»[427].

Наприклад, тіло, зафіксоване на фотографії та відео, стає об'єктом споживання для навколишніх, задоволення власного «его», необхідності в соціальному визнанні, самоствердженні як товар. Показовим у цьому контексті є феномен селфі. Масове розповсюдження цього явища уособлює втрату сучасною людиною автентичності та утверджує практику культивування хибної самототожності. «Масштаб цього, приємного та нешкідливого на перший погляд, хобі не може не вражати, і воно буде тільки прогресувати, хоча б тому, що вже вкладені великі кошти на розробку та виробництво технічних засобів, програмного забезпечення, віртуальних додатків, які спрямовані для його обслуговування»[428]. З одного боку, селфі це – презентація індивідуальності, з іншого – ознака її втрати та розмивання образу людини в сценах, масках, виразах обличчя, які копіюють та дублюють один одного, орієнтуючись на масову культуру. Дійсно, у людини маси дуже мало шансів залишатися у гармонії із власною ідентичністю.

На нашу думку, «селфі» несе в собі певний маніфест егоцентризму сучасної людини. «Крім того, селфі як незавершена серія цифрових автопортретів є наочною маніфестацією множинного і фраґментованого «Я», постійно

[427] Дениско П. Комодифіковане «Я» – новий тип персональної ідентичності. *Філософська думка.* 2017. № 4. С. 81.
[428] Феномен «селфі», як критерій самовтрати сучасної людини. 2015. URL: https://mike-bog.livejournal.com/307367.html

незавершеного, ситуативного й відкритого до нових змін»[429]. Пригадуються слова О. П'ятигорського про те, що альтернатива – «особистість або обличчя» – все ще очікує свого часу, щоб порушити приємну інерцію нашого половинчастого особистісного існування.

Пошуки власної ідентичності допомагають дистанціюватись від нав'язаних колективних уявлень, цінностей, знайти внутрішню своєрідність і в такий спосіб наблизитись до власної свободи. На жаль, у сучасних інформаційно-комунікативних просторах радше домінує сукупність привабливих символів і знаків особистої ідентичності всіляких кумирів, ніж багатоманітність глибоких і оригінальних смислів буття. А біотехнології змінюють критерії усього того, що виникає «у природний спосіб», відповідно до якого ми усвідомлюємо й розуміємо себе як нероздільних авторів власного життя. Виникає загроза майбутнього людської ідентичності, яка може реалізовуватися шляхом проєкту, змістом якого є проєктування, маніпулювання. Йдеться про фрагменти ДНК, нейрони, окремі частини тіла і т. п., які можна міняти безкінечно довго, або інформацію, до якої вже сьогодні є відкритий доступ.

З розвитком новітніх технологій, проблема ідентичності, самоідентифікації постає досить гостро. З одного боку, відбувається маніпулювання людиною, ми стаємо свідками втрати довіри до суб'єктивності, з іншого – плинна реальність технологічної цивілізації не тільки проблематизує ідентичність,

[429] Денисько П. Комодифіковане «Я» – новий тип персональної ідентичності. *Філософська думка.* 2017. № 4. С. 89.

але й висуває людині вимоги самовизначення – вибору власної ідентичності.

Погодимось з А. Туреном, що сьогодні індивідуум – людина в собі, що існує у кожному з нас, страждає від розриву, який відчуває внаслідок як руйнування його життєвого досвіду, так й інституційного порядку, нарешті, світу, в якому ми всі живемо. Ми більше не знаємо, хто ми є[430].

Але є переконаність у тому, що пом'якшення, зокрема, тенденцій редукування людини до технічного рівня – це не шлях легалізації нових норм роз'єднаності, розірваності самосвідомості, плинності, випадковості та фрагментарності суб'єктної інкультурації. Це – шлях нового синтезу ідентичності як безперестанного, діяльного, творчого та відповідального процесу вибору на основі різних контекстів культури: традиційних і постмодерних, раціонально та духовно спрямованих. Все ж таки краще «мати проєкт», ніж «бути проєктом».

[430] Touraine A. Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents, Fayard, 1997. 395 p.

3.4. ЯК НОВІТНІ ТЕХНОЛОГІЇ ЗМІНЮЮТЬ НАШЕ СПІЛКУВАННЯ

В сутолоці контактів численних
не лишається місця для жодного вчинку,
сповненого спілкування навзаєм:
зростаюча кількість знецінює якість,
пусті знаки і зовнішні дотикання
підмінюють внутрішню співпричетність,
клопоти кваплять і часу немає
для над-часової глибинної зустрічі.
Г.С. Батищев

Роздуми щодо антропологічних викликів новітніх технологій є, зокрема, роздумами про один із суттєвих екзистенціалів людини – спілкування, без якого неможливо реалізувати основну для неї вимогу – «бути собою» (К. Ясперс). Не випадково в історії філософії осягнення суті спілкування безпосередньо пов'язане із висвітленням природи людської особистості.

Якою є доля спілкування у суспільстві високих технологій? Чи зорієнтоване воно на «реалізацію певних смисложиттєвих цінностей, – осердя культури як особливого типу реальності?»[431]. Чи достатньо підстав вважати, що справжнє спілкування зникає («вимирає»)? Що таке «замінники» автентичного спілкування, наприклад, віртуальне спілкування? Чи ще залишається у нас можливість не поглибити трагізм глобальної ситуації, зокрема, особистісної деградації, тобто, за словами Г. Батищева, свого роду *ентропії душі та духу*? Чи зможемо

[431] Малахов В.А. Спілкування. *Філософський енциклопедичний словник*. НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди. /гол. ред. В. І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. С. 603–604.

заново відкрити для себе та справджувати в собі ті духовні скарби, що притаманні культурі глибинного спілкування? Відповіді на ці та інші запитання постараємось дати нижче. Але спочатку коротко про зміст основних понять.

Як зазначає В. Малахов, «учасниками спілкування здатні поставати як люди, так і інші живі істоти; ми також спілкуємося зі світом загалом, текстами і цінностями культури тощо»[432]. При цьому стосунки між людьми можна визначити як спілкування тоді, коли вони ґрунтуються на взаємному визнанні *суб'єктивності, спільності інтересів, традицій, культури*. Якщо справжнє спілкування неможливе без такої енергетичної взаємодії, то в процесі комунікації головне – характер інформації та ставлення до неї. Т. Шелковая образно зазначає, що, якщо спілкування «не поспішає», то комунікація «несеться стрімко вперед»[433]. Розрізняють предметне і знакове, вербальне і невербальне спілкування; будь-якому спілкуванню притаманний символічний аспект, виражений у різний спосіб і різною мірою.

Серед багатьох точок зору, значимими в наших наукових розвідках та духовному досвіді стали погляди філософів XX ст., в яких спілкування – вирішальна сфера формування людської особистості – постає в усьому різноманітті його аспектів. Йдеться про Г. Батищева, М. Бахтіна, М. Бубера, Ю. Габермаса, Е. Левінаса, В. Малахова, К. Ясперса та ін. Нашою життєвою позицією залишається релігійний світогляд, що «постійно

---

[432] Малахов В.А. Спілкування. *Філософський енциклопедичний словник*. НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди. /гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. С. 603.

[433] Шелковая Н.В. Людське спілкування: генезис, специфіка, перспективи. *Філософія спілкування: Філософія. Психологія. Соціальна комунікація*. 2011. № 4. С. 78

інспірує й підтримує в культурі орієнтацію на душевно-духовні смислотворчі чинники спілкування і позитивний досвід буття з Іншими і заради Інших»[434]. Зокрема, М. Бердяєв наголошував, що насправді спілкування є духовним феноменом, яких виходить за межі органічної природи[435]. Саме в діалозі з людиною та світом Бог реалізує свою божественну сутність (М. Бубер). На жаль, в історії людства є періоди, коли ціннісно-смисловий потенціал спілкування втрачається.

Спілкування має соціально-історичний характер і залежить від багатьох взаєпов'язаних факторів і умов[436], до яких сьогодні додаються конвергентні технології. Зокрема, «здатність до автентичного спілкування розхитується сучасними маніпуляційними технологіями, а також поширенням субститутів (замінників) спілкування, зокрема внаслідок комп'ютеризації»[437].

Одним із головних моментів спілкування є комунікація. При цьому, зазначає В. Малахов, можливе як спілкування, що не є діалогом або комунікацією, так і діалогічні або комунікативні процеси, які є далекими від справжнього спілкування[438]. Часто комунікація у її сучасному вигляді є оберненою формою спілкування (як у буденній, так і науковій

---

[434] Малахов В.А. Спілкування. *Філософський енциклопедичний словник*. НАН України, Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди. /гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. С. 603.

[435] Бердяєв М.Я та світ об'єктів. Досвід філософії самотності та спілкування. URL: http://surl.li/uiazr

[436] Віку, статі, характеру, стану здоров'я, настрою, національності, суспільного статусу, освіти, мови, регулярності, проблем, задач, цілей, інтересів, ідеалів, середовища, віри, законів і т. д.

[437] Малахов В.А. Спілкування. *Філософський енциклопедичний словник*. НАН України, Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди. /гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. С. 604.

[438] Малахов В.А. Спілкування. *Філософський енциклопедичний словник*. НАН України, Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди. /гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. С. 603.

реальності). У цьому контексті, на наш погляд, важливим є характер взаємних змін у процесі спілкування, до чого вони можуть привести: до духовного збагачення людини, чи до її внутрішнього спустошення; до розвитку та збереження свого «Я», чи до його нівелювання.

Згідно з твердженням Н. Шелкової, комунікація – кількісна, спілкування – якісне. Комунікація – поверхова, спілкування – глибинне. Спілкування – «занурювання» в глибину Іншого, комунікація – розширення свого кругозору. Спілкування – відчуття Іншого, комунікація – інформація про іншого [439] . Ми розуміємо категоричність української філософині: для неї поняття «спілкування» тотожне глибинному спілкуванню, а значить – протилежне комунікації. «Сучасна людини, як водомірка, стрімко мчиться по життю, так, вона не тоне, але і не пізнає глибини… Тим самим людина стає «пласкою», позбавленою виміру глибини, поверхневою. На зміну глибинному спілкуванню приходить поверхнева комунікація»[440]. Погодимось з Г. Батищевим, який наголошував, що глибинне спілкування ніякою мірою не можна змішувати з комунікацією[441], яку часто називають спілкуванням у психології, психолінгвістиці, лінгвістиці, соціальній психології, деколи в соціології та інших галузях знання – «називають всупереч деяким надзвичайно фундаментальним традиціям, а втім у згоді з іншими тенденціями буденного життя… Звідси й зміщення смислу

[439] Шелковая Н. В. Людське спілкування: генезис, специфіка, перспективи.. 2011. № 4. С. 74

[440] Шелковая Н.В. Людське спілкування: генезис, специфіка, перспективи. *Філософія спілкування: Філософія. Психологія. Соціальна комунікація*. 2011. № 4. С. 79

[441] За Г. Батищевим – це процес текстових, жестових і емоційних повідомлень, циркуляція (прийом та передача) інформації, контакти-дотики.

слова «спілкування» в сторону граничного ослаблення його змісту: «спілкування» зводиться до рівня лише тільки дотику ззовні, до контактів між незалежними, не обов'язковими один для одного «атомами»[442]. Г. Батищев акцентує увагу на давній традиції, яка своєю вкоріненістю у соціально-органічний тип зв'язків несе протилежний смисл, де, навпаки, позиція індивіда визначається наперед встановленою спільністю, спів-причетністю його разом з іншими до надлюдської єдності.

Погляди Евелін Жоссе – більш компромісні: комунікація є подвійним актом, який, з одного боку, розкриває розуміння, думки та почуття учасників спілкування, а з іншого – фіксує їх форми реагування[443]. Заслуговує на увагу науково-теоретичний аналіз проблеми комунікації у сучасних зарубіжних концепціях, проведений Н. Гончарук, що дало нам змогу розширити уявлення про цей феномен. Українська дослідниця виокремлює такі основні групи теорій: 1) інформаційні, у яких повідомлення передаються за допомогою системи знаків і символів, що кодують необхідну інформацію і роблять її доступнішою для розуміння; 2) теорії транзакції, у яких комунікація розглядається як система взаємного обміну інформацією, що відбувається одночасно і вказує на взаємозалежність елементів; 3) гелічні, які в основу ставлять поняття гелікса – динамічну модель, що порівнюється з еволюцією спілкування від народження до поточного моменту і відповідає за збільшення нашого досвіду; 4) соціальні теорії, що вивчають соціальний контекст комунікації та надають вирішальне значення

[442] Батищев Г.С. Особенности культуры глубинного общения. *Батищев Г.С. Избранные произведения*. Алматы, 2015. С. 521.
[443] Josse E. Les techniques de communication dans la relation d'aide psychologique. 2019. URL: http://surl.li/tvrzt

соціальним чинникам забезпечення комунікативної активності в умовах суспільного життя; 5) психолінгвістичні, що досліджують особливості використання мови для забезпечення соціальної взаємодії; 6) культурні теорії, у яких провідна роль належить формуванню мовленнєвої культури та навиків спілкування у межах автентичних культур і суспільних норм; 7) теорії реляційної діалектики, що пояснюють спілкування в умовах напруженості та простежують чинники подолання конфліктної міжособистісної взаємодії [444] . Зокрема, продуктивним є мережевий підхід, у межах якого комунікація трактується як взаємодія всього того, що здатне вступити між собою в прямий або опосередкований контакт безвідносно до того, наділене воно свідомістю чи ні. Хоча в більшості випадків агентом мережевої комунікативної взаємодії постає саме людина.

Комунікативні засоби в цифровій комунікації, на думку І. Хміль, носять амбівалентний характер. «З одного боку, цифрова комунікація дає змогу повністю розширити систему соціальної мережі, а з іншого – спрощує та знеособлює процес комунікації, що призводить до погіршення когнітивних, емоційних і психологічних здібностей людини. Більше того, еволюція знаків демонструє, що цифрова комунікація відчужує у добу інформації»[445].

Ми усвідомлюємо, що мають право на існування й інші точки зору стосовно категоріального розрізнення спілкування та комунікації, але межі монографії обмежують аналіз цього

[444] Гончарук Н. Науково-теоретичний аналіз проблеми комунікації в сучасних зарубіжних теоріях. *Проблеми сучасної психології.* 2020. Вип. 47. С. 40–41.
[445] Khmel I. Humanization of Virtual Communication: from Digit to Image. Philosophy and Cosmology, 2021. Volume 27, P. 132

питання. Так чи так, ми будемо говорити про проблеми взаємовідносин між людьми та самотність, про зміни у спілкуванні людини з цінностями культури, про сучасні тенденції інформаційного обміну, про особливості взаємин людини з технологічними системами («людино-машинну комунікацію»), про спроби втечі від технологій та ін.

Як уже зазначалося, інформаційно-комунікативні технології настільки глибоко злились із життям людей, проникли у повсякденність, що виокремити їх із загального світоглядного та культурного контексту неможливо. Апофеозом розвитку ІКТ та одночасно унікальним соціокультурним феноменом стала глобальна комп'ютерна мережа Інтернет. Віртуальна взаємодія настільки заполонила життя людини, що час, який витрачається на пошук інформації, спілкування, перегляд фото- та відеоматеріалів про життя знайомих і незнайомих людей набагато перевищує події реальності. Не випадково, Н. Шелковая вважає, що вищим виявленням комунікації є життя в павутині Інтернету[446].

Цифрові практики сучасної людини та цифрова комунікативна реальність змінюють свідомість і мислення, світогляд і діяльність, зокрема і комунікативні зв'язки та спілкування між людьми. Як наслідок, «більш легкі та швидкі способи спілкування, не обмежені географічним положенням і часовим бар'єром, уможливлюють ефективне налагодження інформаційного обміну та міжособистісних взаємин» [447] , сприяють одночасній роботі в системі багатьох користувачів,

[446] Шелковая Н.В. Людське спілкування: генезис, специфіка, перспективи. *Філософія спілкування: Філософія. Психологія. Соціальна комунікація.* 2011. № 4. С. 74.

[447] Гончарук Н. Науково-теоретичний аналіз проблеми комунікації в сучасних зарубіжних теоріях. *Проблеми сучасної психології.* 2020. Вип. 47. С. 29.

підтримують навчання, комунікації з клієнтами та партнерами у бізнесі, проведення аналітичних досліджень, підвищення кваліфікації та ін. М. Кастельс на основі емпіричних даних робить висновок, що Інтернет не поглиблює соціальну ізоляцію та особисте відчуження. «Мережі – дуже стара форма людської практики, але вони отримали нове життя в наші часи, ставши інформаційними мережами, що підживлюються Інтернетом. Мережі як організаційні засоби мають неабиякі переваги через властиві їм гнучкість та адаптаційність – принципові якості для виживання та успіху в довкіллі, що жваво змінюється»[448].

У яких би формах не відбувалось спілкування, віртуальній комунікації властиві певні особливості. Наприклад Дж. Сулер та інші науковці, звертають нашу увагу на такі: можливість невизначеності ідентичності користувача та його анонімність; зрівняння користувачів у статусі; обмеження сенсорного досвіду; протяжність просторових та часових меж; соціальну різноманітність[449]; ефект розгальмування в Мережі[450] та ін. Розглянемо деякі із них.

Кожної секунди користувачі Інтернету відправляють у пошукові системи десятки тисяч запитів і текст як предмет осмислення стає розповсюдженим засобом встановлення комунікативних відносин, і від його змісту залежить можливість людей краще зрозуміти один одного та навколишній світ. Але аналіз так званого спілкування у чатах дає підставу зробити висновок, що люди пишуть коротко,

---

[448] Кастельс М. Інтернет-ґалактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. Київ : Ваклер. 2007. С. 1

[449] Suler J. The Psychology of Cyberspace. URL: https://www.johnsuler.com/pdfs/psycyber.pdf

[450] Suler J. The Online Disinhibition Effect. *CyberPsychology & Behavior.* 2004. Вип. 7, № 3. P. 321–326.

використовуючи прості односкладні фрази. Ми часто обмежуємся наперед складеними шаблонними засобами мови, які позбавлені щирої емоційності. З погляду герменевтичного підходу, важко уявити глибинні механізми, які направляють таких людей до спільності світосприйняття та досягнення інтерсуб'єктивності. Часто повідомлення, які ми отримуємо, виражають тільки свою медійність, тобто виконують функції посередника та носія інформації. Поширеним стає флейм (flaming) – «суперечка заради суперечки», обмін повідомленнями, які є словесною війною, яка часто не має ніякого стосунку до початкової причини суперечки.

І. Хміль звертає нашу увагу на питання мовної трансформації в віртуальному спілкування, яке потребує ґрунтовних досліджень. Чи залишається мова «домівкою буття» (за М. Гайдеґґером), чи може змінитись настільки стрімко, що субстанція буття набуває нової форми, і яка її подальша трансформація? [451] . Використання емоційних картинок та зображень, вважає українська дослідниця, може спрощувати спілкування і вплинути на словниковий запас користувача.

Дослідження підтверджують гіпотезу, що співрозмовники в кіберпросторі не завжди схильні відображати культурно-історичні традиції свого суб'єктивного досвіду. Соціальні мережі, багатофункціональні месенджери, створюють можливість для індивідів автономно «розчинитися» у віртуальному просторі. Наприклад, розробники проєкту MashMe пропонують користувачам відмовитись від свого реального образу, замінивши його на персональний аватар –

[451] Khmel I. Humanization of Virtual Communication: from Digit to Image. *Philosophy and Cosmology*. 2021. Volume 27. P. 130.

графічний образ учасника віртуальної спільноти[452]. В MUD (багатовикористацькі домени) люди, створюючи віртуальну персону (аватар), обмінюються інформацією, співпрацюють, розширюють спільноти.

Хоча, на думку дослідників, абсолютна анонімність в кіберпросторі неможлива. На сьогодні, з розвитком у мережі таких форм самопрезентації, як домашня сторінка, віртуальні щоденники, де окрім текстової інформації про користувача, міститься також деяка візуальна інформація (фотографії, відео), ніхто і не хоче бути повністю анонімним, непоміченим. Зберігати інтимні записи наприклад, в «Живому журналі», навіть під паролем або за допомогою обмеження загального доступу, – це те саме, що й особисто листуватися на паркані. Звідси, на думку В. Корнєва, – ця зумисне нав'язлива відвертість мережевої мови. Також саморепрезентація суб'єкта за допомогою аватара надає досить повну інформацію і разом з текстом, статусом, списком інтересів об'ємно реконструює його психічну структуру. Пуста, як може здаватись, модель мережевої комунікації насправді містить достатню інформацію про кожного конкретного користувача. Парадокс у тому, що особистість створює в Мережі віртуальну маску, але «будівельний матеріал» (образ, мова, поза, жест, ракурс та ін.) при цьому володіють потужним демаскувальним ефектом. Тому анонімність не потрібно розуміти як тотальну[453]. У сучасних умовах можливості аналізу великих масивів даних ((Big Data) і

[452] За негативними оцінками таких технологій, ми повинні бачити і певні позитивні перспективи. Наприклад, дослідники Каліфорнійського університету розробили новий пристрій, який дозволяє паралізованим пацієнтам спілкуватись, використовуючи цифровий аватар.

[453] Suler J. The Psychology of Cyberspace. URL: https://www.johnsuler.com/pdfs/psycyber.pdf

цифрової прозорості, людина стає постійно видимою: технології створюють умови для публічного виявлення її пасивного та активного цифрового відбитку (digital footprint). Але поки що людина залишається тим особливим «топосом» буття, в якому відбувається перетин практично усіх можливих шляхів, мережевої комунікації. Вона сама робить вибір, перевтілюючись у різні образи або залишаючись анонімною.

Аналіз ефекту розгальмування засвідчує, що кіберпростір сприяє значному послабленню бар'єрів, які регулюють поведінку людини під час спілкування. Джон Сулер, який в 2004 р. вперше використав це поняття, зазначає: «щоденно користувачі Інтернету, а також лікарі та дослідники помічають, що люди говорять і роблять у кіберпросторі речі, які вони зазвичай не говорять і не роблять у реальному світі. Вони розслабляються, відчувають себе менш стримано і висловлюються більш відкрито. Це явище настільки поширене, що для нього навіть з'явився термін: ефект розгальмовування в онлайні» [454] . Американський психолог виокремлює два, здавалося б, протилежні напрями дії цього ефекту. По-перше, люди діляться дуже особистими речами про себе, розкриваючи свої потаємні емоції, страхи, бажання або демонструючи незвичайні прояви доброти й щедрості. Сулер називає це природним розгальмовуванням.

Дійсно, спілкування у режимі онлайн стає порятунком для людей, які страждають від соціальної ізоляції, а соромливі та невпевнені в собі люди почуваються комфортніше в процесі самовираження в інтернеті. Мережа дозволяє їм знаходити

[454] Suler J. The Online Disinhibition Effect. *CyberPsychology & Behavior*. 2004. Вип. 7. № 3. P. 321

нових товаришів, спільноти однодумців, розвивати комунікативні навички та вміння, які вони зможуть перенести у своє повсякденне життя, а створення певного інтернет-образу допомагає бути впевненішими в реальному спілкуванні.

Однак не завжди розгальмування буває таким позитивним: ми стаємо свідками деструктивної поведінки, цілі якої спрямовані на порушення релігійних настанов, правових, моральних, культурних норм. Йдеться про токсичне розгальмовуванням, яке «може бути просто сліпим катарсисом, безплідним примусом до повторення і задоволенням неприємних потреб без жодного особистісного зростання»[455].

Негативне розгальмування підсилюється широким розповсюдженням контркультурних та маргінальних феноменів і частковою їх включеністю у парадигму масової культури. Наприклад, треш-контент[456] – продукція, яка часто пов'язана з такими явищами як залежність (наркоманія, токсикоманія, алкоголізм та ін.), розпутне статеве життя, хуліганство та вандалізм, антисоціальна поведінка, насильство, психічні розлади та ін.

На жаль, подібна інформація часто є затребуваною: одним людям вона необхідна для задоволення своїх потреб, іншим, для задоволення бажань навколишніх. Така, не властива людській природі, зацікавленість до грубого, приземленого, потворного по-різному виявлялась в історії людства. У будь-якому разі, ми є свідками того, що негативна інформація розповсюджується

[455] Suler J. The Online Disinhibition Effect. *CyberPsychology & Behavior*. 2004. Вип. 7. № 3. P. 321

[456] Хоча треш-контент як поняття є різноплановим і до нього може належати будь-яка інформація.

швидше, приваблюючи користувачів і надовго осідаючи в масовій свідомості.

Без сумніву, інформаційні продукти, що мають аморальну, антигуманну смислову спрямованість самі собою несуть серйозні комунікаційні ризики (насамперед – для неповнолітніх, а загалом – для будь-якої нормальної вразливої людини. Окремо ми розглянемо питання відкритості дітей додеструктивного характеру цифрових технологій.

Загалом концептуальна дихотомічність поняття онлайн-розгальмовування є складною та неоднозначною. Наприклад, прямолінійність висловлювань у чаті може стати для деяких людей терапевтичним проривом. А швидке поглиблення стосунків може сформувати фальшиву близькість, яка згодом призводить до стану пригніченості, тривожності або розчарування. Крім того, в дуже широкому розмаїтті онлайн-субкультур те, що вважається асоціальною поведінкою в одній групі, може бути цілком прийнятним в іншій[457].

Інформаційно-комунікативні технології породжують ефект «відголосу камери», тобто, коли у віртуальному просторі спілкування відбувається тільки з тими людьми, які приємні та цікаві, коли людина автоматично слухає і читає тільки тих, з ким збігаються її інтереси, цінності тощо. В певний момент складається враження, що всі навколо тебе поділяють твою позицію. В Інтернеті функціонує особливий тип відголосу камери – «пузирі фільтрів», що створюються алгоритмами, які відслідковують нашу поведінку онлайн: що ми лайкаємо, на що підписані. Потім сайти використовують ці алгоритми і

[457] Suler J. The Online Disinhibition Effect. *CyberPsychology & Behavior.* 2004. Вип. 7. № 3. P. 322

показують контент, схожий на той, яким ми вже цікавилися. У результаті штучний інтелект ізолює користувача від нових думок, ідей.

На думку Ю. Габермаса, міжособистісне спілкування під впливом технологічної (сцієнтиської) свідомості все частіше починає вибудовуватись за внутрішньою монологічною схемою інструментальної дії. Дійсно, інформаційно-технократичну комунікацію не можна назвати справжнім діалогом, оскільки зберігається тільки зовнішній, поверхневий обмін репліками, а розуміння, творче сприйняття залишається поза межами інтерактивного режиму віртуального спілкування. Крім того, треба зазначити, що така комунікація переважно є суб'єкт-об'єктною, на відмінну від міжособистісної. Так звана творчість з дисплеєм, гіпертекстові хитрощі, інтерактивний режим, демассифіковані [458] засоби інформації можуть створювати ілюзію діалогу, реальності спілкування. Користувач мережевої комунікації, здійснюючи масове розсилання безглуздих повідомлень, роблячи копії копій копій енергійно накручує підписників, тобто займається мережевою графоманією. Іноді для імітації своєї популярності та стимуляції дискусії він створює двійників, які діють в його інтересах під іншими логінами. Очевидно, що Інтернет нашпигований фальшивими суб'єктами, клонами, штучними генераторами текстів, віртуальними особистостями, поштовими роботами. Так, на думку В. Корнєва, виникає синдром інтероб'єктивності. Якщо феноменологічна категорія інтерсуб'єктивності передбачає, що

[458] В умовах розповсюдження новітніх мережевих комунікаційних технологій, медійна «демассифікація» може трансформуватись в індивідуалізацію, коли споживач сам формує своє інформаційне меню, самостійно обираючи текстові матеріали, аудіозаписи та відеофільми та ін.

на рівні особливого душевного досвіду ми можемо Зустрітись з Іншим, то феномен «інтероб'єктивності» відображає редукцію людської свідомості до функції автомата, транслятора зовнішніх енергій, формальної активності.

І річ не в якихось особливих «діалогових» навичках і вміннях працювати з текстом на дисплеї. Суть проблеми в тому, що є принципова різниця між комунікацією усного типу й технічною. Зокрема, К. Чистов наголошує, що технічна комунікація – це руйнування живого контакту між суб'єктом і об'єктом інформації, розщеплення актів творчості (виконання) і сприйняття, розпад синкретичності та втрата дуже важливих в емоційному та зображальному планах позатекстових елементів, можливостей «зворотного зв'язку» й «ефекту спів-присутності», згасання творчих імпульсів.

Інтерактивний режим, який є сьогодні основою віртуального «спілкування», стає причиною ще більшої індивідуалізації, атомізації, відчуженості. Зникає світогляд[459] як спільна праця та результат глибинного спілкування.

«Зростаюча кількість знецінює якість,
пусті знаки і зовнішні дотикання
підмінюють внутрішню співпричетність,
клопоти кваплять і часу немає
для над-часової глибинної зустрічі»[460].

У комунікацію людина вступає частково, фрагментарно, функціонально-вибірково. В цьому смислі будь-яка, навіть

[459] На думку В. Зінченка, технократичне мислення – це особливий тип «безобразного світогляду», який сконцентрований на певній домінуючій ідеї. Він позбавлений світовідчування та світосприйняття, особливостями яких є живе ставлення до дійсності.

[460] Батищев Г.С. Вміє спілкуватись. *Філософія освіти* : хрестоматія / укладач О.А. Ткаченко. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2021. С. 50.

правдива у своїх межах інформація далеко не зовсім відверта, позаяк, на думку Г. Батищева, щирою є тільки вся повнота буття, розкрита безумовно. Дозволимо собі розлогу цитату філософа. «Психо-комунікативна інформація або безживно нейтралізована, або забарвлена ситуативними емоціями, але в ній не має місця для свято шанованих цінностей. Комунікатор – це одна із соціальних рольових масок, які надіває на себе людина… Частковість комунікатора має своїм логічним продовженням не меншу частковість, яку очікують в адресаті. Повідомлення пишеться без надії на повноту розуміння, а якщо це переходить у відчай, а потім навіть у звичку взаємного нерозуміння, то людина комунікує власне тільки ради того, щоб відокремитись від відповідальності спів-причетності, загородити, захаращити пустими знаками зручну поверхню свого життя і щоб через неї вже неможливо було б пробитись, щоб стала неможливою зустріч в правді буття-вчинку. Психо-комунікативні навички перетворюються в мистецтво замаскувати також відсутність реальної спільності, і, що ще набагато гірше, втомлено-зле небажання її відшуковувати, до неї прагнути, ставати її достойним. Нікому себе, не адресуючи, людина відсутня також і в середині самої себе. И все більше умертвляє себе душевно та духовно при фізичній видимості життя»[461].

Згадаємо ефект «відголосу камери», про який ми говорили вище, і який є особливістю віртуального спілкування. На нашу думку, це явище аж ніяк не сприяє єднанню, а, радше навпаки, веде до розриву, розділення на окремі одиниці, які не пов’язані

[461] Батищев Г.С. Особенности культуры глубинного общения. *Батищев Г.С. Избранные произведения.* Алматы, 2015. С. 516–517.

між собою, по суті, байдужі один до одного як ворожі елементи. У цьому контексті актуальними постають роздуми Е. Ільєнкова про те, що єдність (або спільність) створюється тією ознакою, якою одна людина володіє, а інша – ні. Два індивіди з однаковими знаннями, інтересами, звичками, були б один для одного абсолютно нецікаві, не потрібні. Це просто подвоєнням самотності, яке в наші дні стає все більш поширеним.

Тенденції розвитку НБІКС-технологій актуалізують проблему спілкування та самотності, яка завжди буде залишатися основною проблемою людської особистості та філософії людського існування [462] . Не випадково феномен «самотній натовп», запропонований Д. Рісменом [463] перетворився на ознаку нашого часу. Може здатися, що стрімкий технологічний розвиток – дієвий засіб від самотності: дійсно, адже у будь-який момент і у будь-якому місці є можливість вступити в контакт з конкретною людиною або групою. Але на думку багатьох дослідників, це не так: саме тягар самотності продовжує переслідувати багатьох людей, в том числі представників цифрового покоління.

У сучасній філософії (ми не претендуємо тут на вичерпність) можна виокремити такі контексти розуміння феномену самотності: по-перше, це – незбігання, тобто одвічна та невіддільна відокремленість існування «Я» від інших форм буттєвості, виявлення людини у світі як неповторної особистості; по-друге, самотність як бездомність – невизначеність ролі та сенсу людського перебування у світі;

[462] Див. Бердяєв М. Я та світ об'єктів. Досвід філософії самотності та спілкування. URL: http://surl.li/uiazr

[463] Riesman D. The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character. Yale University Press, 1989. 315 c.

неприкаяність людини, відсутність гармонійних відносин з Іншими, що супроводжується тривожністю, нудьгою, спустошеністю, депресією, страхом та ін., є втрата зв'язку з культурним спадком, розрив поколінь; по-третє, самотність як усамітнення та відповідальність – кожна людина приречена на самостійний вибір вчинків, ствердження своєї свободи, вона, за словами Г. Батищева, знаходить

«… в тиші чистої німотності
зовсім не провалля в глухоту самоти,
зовсім не замкненість одинака-своєміра
і не саморозчинення в безсуб'єктних стихіях,
але максимальне й найтонше дослуховування
особистісно глибинного буття всіх:
братерську зрідненість з іншими й кожним
(і з нетутешніми, не теперішніми, інакшими)»[464].

В історії людства можна спостерігати як епохи «облаштованості»[465], так і періоди «бездомності» (М. Бубер). Вже Екклезіаст звертає увагу на особливість сучасного йому суспільства, яка руйнує людське благополуччя – внутрішню роз'єднаність. Людина багата, але самотня; не має в неї Іншого: ні сина, ні брата. «Буває само□тній, і не має ніко□го він іншого, сина чи брата у нью□го нема, та немає кінця всьому зуси□ллю його, і не наси□титься око багатством його, і він не пові□сть: "Та для кого дба□ю і позбавляю добра свою душу?" Марно□та й оце, і даремна робота воно» (Екл. 4: 8).

[464] Батищев Г.С. Вміє спілкуватись. *Філософія освіти* : хрестоматія / укладач О.А. Ткаченко. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2021. С. 52.
[465] Відчуття облаштованості характерне, наприклад, для давніх греків.

Не виняток і XXI ст., на роздоріжжях якого перебуває в розгубленості людина. Як зазначає Н. Хамітом, «проблема самотності стає надзвичайно актуальною саме в наш час – час деконструкції світоглядних орієнтирів і спроб знайти нові умови для комунікації»[466]. Технологічна цивілізація оплутує, зачаровує, засліплює людину. Ми стаємо все більше бездомними (онтологічно, за визначенням М. Гайдеґґера), адже «набагато ближчим є те, що показують сучасні засоби комунікації ніж власне поле довкола огорожі, небо над ріллею, зміна дня та ночі, порядки і звичаї села, родинні традиції»[467].

Сучасні технологічні та соціокультурні процеси, які повинні оптимізувати соціальну життєдіяльність, навпаки, дуже часто нівелюють цінність окремою людини. Зникають індивідуальні відмінності, мінімізується спілкування між людьми, що в цілому призводить до зниження цінності справжнього спілкування. Як наслідок, виникають різні форми соціальної ізоляції, відчуження, самотність.

Достатньо традиційна для філософії проблематика самотності набуває у цифровому суспільстві нових відтінків. Наприклад, поширеним стає хікікоморі (простими словами – хіккі) як культурно-психологічний феномен. Хоча, ми розуміємо, що причини цього явища набагато складніші та пов'язані з екзистенціальними, соціальними, міжособистісними аспектами самотності. «Хікікоморі означає поведінку, при якій підлітки та молоді люди відмовляються від будь-яких контактів

---

[466] Хамітов Н. Самотність. *Філософський енциклопедичний словник*. НАН України, Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди. /гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. VI. С. 564.

[467] Гайдеґґер М. Буття в околі речей. Возняк Т. Тексти та переклади. Харків : Фоліо, 1998. URL: https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid2.htm

із суспільством і від будь-якої соціальної активності. Слово “хікікоморі” описує як явище, так і людину, яка від нього страждає. Починаючи з 1990-х років, хікікоморі серед молоді, а іноді й серед дорослих до 40 років, перебуває в центрі значної уваги як нова соціальна проблема в Японії»[468].

Дослідники цього феномену зазначають, що молодь хікікоморі можна розглядати як безправних жертв реакції на глобалізацію в конформістському суспільстві, і цей новий тип стосунків між японцями, який прийшов на зміну конформізму, можна визначити як «сирітство»[469].

Популярним майданчиком для спілкування хікікоморі стали особливі форуми — іміджборди, які допомагають користувачам зберігати анонімність та прикріплювати до своїх постів зображення. Наприклад, у 1999 р. створений іміджборд 2channel (скорочено – 2chan або 2ch). Окрім розважального інтернет-контенту, хіккі цікавлять матеріали еротичного та порнографічного характеру. Оскільки одинаки не мають можливості отримати досвід спілкування з протилежною статтю, вони вигадують собі надуманих приятельок – так званих «богинь» або waifu (викривлена версія слова wife, дружина). Користувачі іміджбордів не соромляться обговорювати любимих персонажів аніме, яких вони уявляють своїми дівчатами.

Із розповсюдженням хікікоморі почала формуватися навіть мода на хіккі. Сам феномен перетворився на інтернет-мем. За даними влади Японії, станом на 2019 ру в країні

---

[468] Suwa M., Suzukill K. The phenomenon of “hikikomori” (social withdrawal) and the socio-cultural situation in Japan today. *Journal of Psychopathology*. 2013. № 19. P. 191.

[469] Таам само. P. 196

налічувалося 1,15 млн прихильників цієї форми самотності (від 15 до 64 років).

Особливу увагу хотілося б звернути на сферу, яка є фундаментальною для розуміння людини та її взаємовідносин з іншими – це етика спілкування. У контексті нашого дослідження, мовиться про етикет мережевої комунікації, який сьогодні визначається такими термінами, як онлайн-етикет, сетикет, нетикет (від net + etiquette). Уперше, наприклад, термін «нетикет» використала в 1994 р. В. Ши в однойменній книзі[470]. Вона проаналізувала листування в інтернеті, стилістику електронної кореспонденції, особливості комунікації в чатах, принципи порушення мережевого етикету та ін. Як наслідок, вона сформулювала правила комунікативної взаємодії в кіберпросторі, які сьогодні постають з новою силою. Пригадаємо їх: пам'ятайте про людину; дотримуйтесь єдиних стандартів поведінки в мережі; знайте, де ви перебуваєте у кіберпросторі; поважайте час і трафік інших людей; постарайтесь добре виглядати в Інтернеті; діліться експертними знаннями; допоможіть тримати під контролем флейм (не розпалюйте суперечку, ображаючи іншу людину); поважайте приватне життя інших людей; не зловживайте своєю владою; прощайте помилки інших людей[471].

Отже, як бачимо, головне правило нетикету, таке саме, як і у будь-якому іншому етикеті: поводьтеся так, щоб вас було легко зрозуміти, не створюйте проблем іншим людям і не заважайте нормальному діалогу. Етичні норми і правила

[470] Shea V. Netiquette. Albion Books, 1994. 160 p.
[471] Там само.

певною мірою допомагають зберегти в Мережі «людське обличчя».

Але ми переконані, що головною залишається проблема міри моральності людини, дієвість не зовнішнього, а внутрішнього закону. А це, зі свого боку, актуалізує проблему місця і ролі філософії та етики в сучасному світі. Саме вони, на думку В. Малахова, здатні підтримати особистість, яка перебуває під тиском тенденцій дегуманізації нинішнього цивілізаційного устрою у її спробах захистити свою людяність, реалізувати своє неповторне покликання, своє право бути Людиною, бути собою[472].

На останок хочемо підкреслити, що феномен спілкування відіграє важливу роль у забезпеченні повноцінної життєдіяльності людини, але логіка науково-технічного розвитку вносить свої корективи: з'являються нові смислові, символічні й технічні засоби спілкування та комунікації. Як до цього ставитися?

Кожна конкретна людина повинна вибудувати для себе своє ставлення до того, чим є віртуальне спілкування в різних його видах і формах. Якщо ми будемо просто розумно до цього ставитися, усвідомлюючи, що це таке, то можна буде хоча б умежах окремої особистості, або сім'ї, пом'якшити негативні наслідки цього виклику. Зокрема, якщо змінюються відносини з близькими людьми. Новітні технології повинні залишатись у межах, які не заважають особистому спілкуванню як мінімум із членами моєї сім'ї – особливо дітьми. Головне – розуміти, що нічому не можна віддавати свою душу. А першим показником

[472] Малахов В. Право бути собою. Київ : Дух і Літера, 2008. 480 с.

того, що технологічні артефакти заволоділи нашою душею, є роздратованість, гнівливість.

Таке тверезе бачення допомагає «вписати» проблему інтернет-комунікацій в дещо фундаментальне. Наприклад, не випадково цей розділ монографії починається словами апостола Павла: «Усе мені можна, та не все на пожиток. Усе мені можна, але мною ніщо володіти не повинно» (1 Кр. 6:12).

Сучасні тенденції як віртуального, так і реального спілкування, актуалізують питання присутності Абсолютного в нашому метушливому, «надмірно активному на-зовні» житті, можливість «передавати себе» від душі до душі.

«Саме цю незглибінь співпричетності
й безумовно посутніх взаємин,
саме цю таємницю зрідненості всіх
ти приносиш із тиші Вищого Спілкування
в повзуччя тутешніх зустрічей ближніх.
Отоді недаремне світло горішнє
осява неповторні обличчя
як дарунок і злука Спільноти.
Істинно зустрічається з будь-ким
і навіть з самим собою тільки той,
хто зустрічається з Нескінченністю.
І кожний подих тоді просякнутий
спілкуванням всеосяжним і животворним»[473].

[473] Батищев Г.С. Вміє спілкуватись. *Філософія освіти* : хрестоматія / укладач О.А. Ткаченко. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2021. С. 53.

3.5. ЦИФРОВІЗАЦІЯ ТА ІНФОРМАТИЗАЦІЯ ЯК ВИКЛИК ОСВІТНЬО-ПЕДАГОГІЧНІЙ РЕАЛЬНОСТІ

Чи не найголовніше у подібних пізнавальних і,
особливо, практичних ситуаціях –
«не перегнути палицю», або ще кажуть,
разом з водою не вихлюпнути й дитину.
В. Табачковський

У попередніх розділах ми звернули увагу на те, що новітні технології зумовлюють зміни не тільки в тій сфері, для якої вони розроблялися, а впливають на всю соціокультурну систему суспільства. Орієнтація сучасної науки на повсюдне та тотальне впровадження новітніх технологій в культурну, соціальну, політичну, економічну, сфери не оминула і освітній простір. Як наслідок – кардинальні зміни в розумінні самої сутності цих феноменів та очікуваних результатів. Зокрема, достатньо виразно можна бачити, що парадигми освіти безпосередньо пов'язані з розвитком техніки та технологій, які «кидають» виклик традиційним уявленням про людину, її істинному призначенню та шляхам його досягнення.

Водночас із розумінням об'єктивної необхідності, точніше, неминучості таких трансформацій, постають запитання, на які важко відповісти однозначно. Яким є характер і результати проникнення новітніх технологій в освітній простір? Чи можна характеризувати ці зміни як норму, чи ми є свідками деградації системи загалом? Чи можна вважати цифровізацію освіти адекватною відповіддю викликам сучасної цивілізації? Як інформатизація змінює зміст і затребуваність освіти, наскільки ці зміни впливають на буттєвість людини, її екзистенцію – унікальну особистісну сутність?

Окреслюючи в узагальненому вигляді основні цивілізаційні тенденції[474], В. Кремень наголошує, що у XXI ст. освіта постала перед низкою історичних викликів. Одним із головних є «необхідність забезпечити високу функціональність людини в умовах, коли зміна ідей, знань і технологій відбувається набагато швидше, ніж зміна покоління людей. Також необхідно віднайти раціональні схеми співвідношення між лавиноподібним розвитком знань, високих технологій і людською здатністю їх творчо засвоїти»[475]. Процес становлення інформаційного суспільства створює нові реалії здійснення та забезпечення людської життєдіяльності, у яких освіті як такій належить особлива роль. Як зазначає В. Возняк ,«з одного боку, сфера освіти відчуває вплив радикального прогресу інформаційних технологій і певним чином їх асимілює; з другого – саме освіта покликана готувати людей, здатних жити у глобалізованому світі, де основним товаром крок за кроком стає інформація» [476] . Отже, необхідно усвідомлювати, що соціокультурні трансформації та виклики – це не тільки кризова ситуація, але й відкриття нових можливостей становлення особистості.

Враховуючи обсяг і складність цієї теми, а також достатню кількість досліджень, в яких констатуються позитивні наслідки застосування інформаційних технологій, пропонуємо, не

---

[474] Мовиться про тенденції до глобалізації суспільного розвитку, набуття людством здатності до самознищення, перехід людства від індустріальних до науково-інформаційних технологій.

[475] Кремень В. Філософія освіти XXI століття. *Урядовий кур'єр.* 2003. № 23. С. 7–8.

[476] Возняк В.С. Інформаційні технології у розвитку освіти. *Соціологічні тренди XXI століття: теоретичний концепт та практика інновацій :* всеукр. наук.-практ. конф. (Київ, 28 листопада 2019 р.) : тези доп. / Н.А. Латигіна. Київ : Київський нац. торг.-екон. ун-т, 2019. С. 27.

претендуючи на «роль плакальників», зосередити увагу на деяких суперечливих аспектах прагнення до технологічності сучасної освіти.

Особливістю багатьох досліджень у царині педагогіки та освітніх реформ є схиляння перед новітніми технологіями, їх універсальною цінністю. А як по-іншому, адже «мінливі обставини змушують рахуватися з ними, тому доводиться підновляти "багаж" знань, переглядати методики, усіляко пристосовуватись до віянь із зовні, до факторів, що "штовхають у бік"»[477]. Уважається, що технології можуть розв'язати усі проблеми в освіті без належної уваги до глибоких філософсько-педагогічних ідей, досвіду минулих поколінь. Типовим, наприклад, є твердження, що звернення до інтерактивних технологій зумовлено новими завданнями, які поставлені перед системою освіти країни: формування активної, креативної тощо особистості. Причому розв'язати це завдання у рамках старої системи освіти неможливо.

Така категоричність і оптимізм часто провокують формальне ставлення до використання технологій, наслідками якого стають не найкращі результати. Також безмежна віра в ефективність впровадження технологій в освітній простір, на наш погляд, є не що інше, як спроба (свідомо чи не свідомо) «внутрішній застій і рутину максимально компенсувати і замаскувати новинками в царині засобів, в царині усілякого

[477] Батищев Г.С. Три типи педагогіки. *Філософія освіти :* хрестоматія. / укладач О.А. Ткаченко. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2021. С. 65.

обладнання і озброєння, тобто усього того, що вдається взяти як інструментарій»[478].

Отже, спостерігається тенденція нарощування освітою (завдяки новим технологіям) своєї інструментальної потужності. Вона також, зазначає В. Возняк, може несвідомо поділяти технократичну ідеологію, вважаючи при цьому, що відповідає на «виклики часу». «Адекватний же вектор розвитку освіти полягає у переході від розсудку до розуму, радикальне обмеження технократизму та інструменталізму, звільнення навчального процесу від суто інформаційних функцій завдяки мудрому використанню інформаційних технологій»[479].

Дійсно, технології можна образно порівняти з молотком, за допомогою якою будується помешкання або, навпаки, розтрощується чийсь череп. У цьому контексті постає запитання про роль педагога в сучасній освіті та значимість, затребуваність належного педагогічного мислення. Чи зберігає технологізація освіти можливість бути педагогу постаттю доленосно-унікальною для кожної людини?

Окрім того, на думку В. Босенка «ажіотаж навколо “інформаційного вибуху” поглинає всю увагу і сили, веде до перебільшення фактично лише одного моменту, однієї рисочки пізнання (якою є власне інформація), роздуванню, розбуханню, перетворенню на самоціль, у самостійну сутність того, що

---

[478] Батищев Г.С. Три типи педагогіки. *Філософія освіти* : хрестоматія. / укладач О.А. Ткаченко. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2021. С. 66.

[479] Возняк В.С. Інформаційна доба та доля сучасної освіти. *Проблеми саморозвитку особистості в сучасному суспільстві :* матеріали ІІ Міжнародної науково-практичної конференції, 26–27 березня 2021 р. / НЮУ ім. Ярослава Мудрого. Харків : Друкарня Мадрид, 2021. С. 327.

займає далеко не головне місце у механізмі пізнавального процесу взагалі і тим більше – у навчанні»[480].

Актуальним постає питання обов'язковості застосування цифрових технологій в освіті. Закладам освіти і викладачам (відповідно до нових освітніх стандартів) не залишають вибору застосовувати чи ні високотехнологічні інструменти в своїй діяльності. Це, на думку дослідників, є м'якою формою насильства, яка змушує імітувати використання технологій заради «галочки». Зі свого боку, відповідальні за технологізацію освіти, прагнучи посилити «позитивний ефект», вводять нові вимоги до застосування технологій та нові кількісні показники ефективності. Створюється небезпека імітаційного замкнутого кола. На жаль, технократи в українській освіті відчувають свою перемогу. Менеджмент якості освіти – кібернетика, яка перевіряє вихованість, освіченість студента входами, виходами, процесами та кількісним методом їх підрахунку.

Викликають занепокоєння вимоги до економічної ефективності університетів, унаслідок чого виникають нові концепції управління: «мережеве управління», «новий державний менеджмент» та інші, які призвели до того, що освітня сфера почала розумітись як об'єкт ринкових реформ: вона набула статусу послуги, а студент – споживача. У технологічній освітній системі людський фактор стає другорядним, поступаючись таким питанням, як рейтинг, статистика, фінансування, звітність. Розробка різноманітних рейтингів як ознака конкурентоздатності університетів, на думку чиновників, повинна сприяти вибору абітурієнтом того

[480] Босенко В. Виховати вихователя. Київ, 2004. С. 24.

чи того ЗВО. Це спричинило масовізацію вищої освіти та різноманітні спроби реформування її системи. Показовою є ідея числового вираження призначення університету. Наприклад, «Університет 1.0» повинен нести знання; «Університет 2.0» направлений на навчання та дослідження; в «Університеті 3.0.» до двох останніх завдань додається комерціалізація знання. «Значною травмою для освітян і науковців стали зміни у статусі педагогів та науковців, а саме: політичні спроби трансформації homo academicus у підприємця, тобто у homo oeconomicus»[481]

Залишається відкритим запитання: а як утримати моделі таких університетів в межах гуманітарного, гуманістичного вектору? Отже, якщо зміни в освітній сфері під впливом впровадження новітніх технологій мають конструктивний характер, то їх використання як цільової настанови для системи, а також як критерію для оцінки ефективності організації освіти радше деструктивне.

З розвитком інформаційно-комунікаційних технологій все більш затребуваним стає дистанційне навчання, яке, зі свого боку, поклало початок розвитку онлайн-навчання – дистанційним заняттям у режимі реального часу. З точки зору організації, дистанційне навчання у своїй концепції та практиці перетворилось із методу навчання «в будь-якому місці» на метод «в будь-який час»[482].

---

[481] Култаєва М. Homo digitalis, дигітальна культура і дигітальна освіта: філософсько-антропологічні і філософсько-освітні розвідки. *Філософія освіти.* 2020. 26 (1). С. 27

[482] Armstrong-Mensah E., Ramsey-White K., Yankey B., Self-Brown S. COVID-19 and Distance Learning: Effects on Georgia State University School of Public Health Students. *Front. Public Health*. 2020. URL: http://surl.li/upmcr

Можна ставитися до такої форми навчання по-різному – шукати переваги, недоліки, але необхідно визнати, що вона є не такою вже й поганою альтернативою безперервності навчального процесу. Як зазначають дослідники, незважаючи на складнощі освоєння, консерватизм освітніх традицій тощо, новітні технології онлайн-навчання допомагають у складній ситуації стабілізувати освітній процес і досягати в нових реаліях засвоєння знань та навичок, які передбачені відповідними програмами. Як і в будь-якого складного процесу, у дистанційної освіти є свої ризики.

На наш погляд, один із головних недоліків – відсутність глибинного спілкування. Одна річ, коли поруч з тобою учні, з якими спілкуєшся, бачиш їхні очі, радієш і сумуєш разом з ними. Інша, коли перед тобою екран, і студент може як увімкнути так і вимкнути камеру. Також починає панувати функція «Delete»: клацанням клавіши можна легко видалити співрозмовника. Особисте, живе спілкування залишається поза чорним екраном комп'ютера. З одного боку – дистанційне навчання сприяє «безликому» сприйняттю, а з іншого – в умовах нестабільності, складності антрополого-педагогічної реальності загострюється потреба у справжній Зустрічі.

Як не прикро, але технологізація життя внесла свої корективи в спілкування. Деякі студенти зазначають, що «живе» спілкування з викладачами, певною мірою породжує в них стрес. Тому онлайн-навчання полегшило їм життя, вони позбулися непотрібного страху через дистанціювання та комунікацію тільки з «віртуальним викладачем». Але чому «віртуальним», коли це зазвичай жива людина? «Тому що сприйняття слухачем інформації у дистанційному форматі

передачі знань йде дещо інакше, ніж наживо. Технічні пристрої не можуть повноцінно донести до студента ті емоційно-психологічні, образотворчі та інтелектуально-глибинні посили викладача, які становлять важливу (і невід'ємну) частину освітнього процесу. Не доносять вони і атмосферу колективної свідомості слухацької групи як за обміном думок, так і за сприйняттям інформації їх учасниками»[483].

Посилаючись на дослідження українських науковців, Т. Гаврилів звертає увагу на низький рівень мотивації та контролю над студентами в процесі дистанційного навчання. Як наслідок, відбувається зниження рівня зацікавленості у навчанні[484]. Хоча проведене нами опитування показало, що попри проблеми, які були пов'язані з неочікуваними змінами у весняному семестрі 2020 р., більша частина студентів повідомили, що їм вдалося зберегти мотивацію, вони були зацікавлені в навчанні незалежно від його форми[485].

Більшість студентів, згідно з нашим опитуванням[486], вказали, що перехід на онлайн-навчання збільшив їх навчальне навантаження. «По-перше, кількість матеріалу, який ми

---

[483] Зеленов Є., Кобзарь М., Теміров В. Проблеми дистанційного навчання: досвід та перші висновки. С. 83–92.

[484] Гаврилів Т.М. Навчання online : переваги та недоліки дистанційного навчання. *Збірник матеріалів VI Міжнародної науково- практичної конференції «Філософсько-психологічні аспекти духовності в освіті та науці», 23 квітня 2021 р.* /за ред. Л.В.Рижак; відповід. за вип. Н.І.Жигайло, Ю. В. Максимець. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2021. С. 54–56

[485] Ткаченко О. COVID-19 і проблеми онлайн-навчання очима студентів ДДПУ імені Івана Франка. *Збірник матеріалів VI Міжнародної науково- практичної конференції «Філософсько-психологічні аспекти духовності в освіті та науці», 23 квітня 2021 р.* /за ред. Л.В. Рижак; відповід. за вип. Н.І. Жигайло, Ю.В. Максимець. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2021. С. 182.

[486] Ткаченко О. COVID-19 і проблеми онлайн-навчання очима студентів ДДПУ імені Івана Франка. *Збірник матеріалів VI Міжнародної науково- практичної конференції «Філософсько-психологічні аспекти духовності в освіті та науці», 23 квітня 2021 р.* /за ред. Л.В. Рижак; відповід. за вип. Н.І. Жигайло, Ю.В. Максимець. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2021. С. 181–182.

вивчаємо, збільшилась у два, а то й утри рази. Це непогано, але ми, студенти, продовжуємо жити тим життям, що і до пандемії і обов'язки вдома у нас такі ж, як і до глобальної проблеми людства, отож годин у добі не стало більше...» (Анна, здобувач другого рівня вищої освіти). Також, окрім збільшення обсягу роботи, зменшився термін звітування виконаних результатів. На думку здобувачів знань, викладачі проводять свої заняття цікаво і змістовно. Але «недоліком є те, що деякі з них зводять завдання просто до теоретичного викладу думок, які студенти копіюють з різноманітних джерел і таким чином не проявляють оригінальності у відповідях" (Ірина, здобувач першого рівня вищої освіти). На такий негативний аспект онлай-навчання звертає увагу О. Смірнова, посилаючись на професора Оксфордського університету Р Еллісона. «Якщо вам подобається майбутнє, в якому студентам просто видають факти, інформацію, а вони її зазубрюють, тоді навчання онлайн цілком підходить. Але це несправжня освіта»[487].

Залишаються відкритими питання допомоги тим, хто не має надійного доступу до Інтернету і/або інших технологій, щоб брати участь у цифровому навчанні. На жаль, ще довго буде впадати в очі така нерівність сучасного світу. Також багато закладів освіти не можуть адекватно надавати цифрові послуги. Зокрема, «українська проблема оволодіння дигітальними культурними техніками полягає не у дефіциті дигітального просвітництва, а в зубожінні населення, яке часто-густо не в змозі придбати необхідне обладнання для роботи і

[487] Смірнова О. «Несправжня освіта». Як пандемія викрила проблеми онлайн-навчання. 2020. URL: https://www.bbc.com/ukrainian/features-54039740

навчання он-лайн, а також знайти куток для його розташування»[488].

Розвиток інформаційних технологій та доступність цифрових засобів навчання радикально збільшують можливості маніпуляції людською свідомістю. Виникає нова, технологічна форма наївності – цифрова, тобто неспроможність учня критично оцінювати й аналізувати швидкоплинні масиви інформації, відсутність функціональної цифрової грамотності. Тенденцією сучасності стає прагнення суб'єктів освіти перекласти частину інтелектуальної роботи на програмне забезпечення. М. Култаєва пише, що «занепокоєння німецьких авторів, так само, як і українських, викликає вплив дигітальних технологій на мозок людини та її здатність навчатись. Феномен дигітальної деменції (dementia digitalis) вже добре описаний у сучасній літературі. Зокрема зазначається погіршення пам'яті і концентрації у дітей, погіршуються мова, пам'ять, у мозку людини відбуваються незворотні зміни, поведінка підлітків характеризується радикалізмом та схильністю до самогубства»[489].

Не все так просто із впровадженням в освітній процес штучного інтелекту. З одного боку – це колосальні можливості для учня та вчителя. З іншого – ті, хто вдумливо працював із генеративними нейромережами, мабуть помітили, що вони здатні генерувати контент, який не має нічого спільного з об'єктивною реальністю. Часто ChatGPT пропонує посилання на

[488] Култаєва М. Homo digitalis, дигітальна культура і дигітальна освіта: філософсько-антропологічні і філософсько-освітні розвідки. *Філософія освіти.* 2020. 26 (1). С. 25

[489] Култаєва М. Homo digitalis, дигітальна культура і дигітальна освіта: філософсько-антропологічні і філософсько-освітні розвідки. *Філософія освіти.* 2020. 26 (1). С. 28

публікації та авторів, яких взагалі не існує або спотворював інформацію про відомих науковців та проблематику їх досліджень. Але, незважаючи на це, спостерігається абсолютна довіра до інформації (переважно без авторства), яку учні/студенти знаходять в Інтернеті і, зокрема, за допомогою ChatGPT. Отже, використовуючи такі технологічні системи, необхідно розуміти, що ми можемо мати справу з перекрученою, спотвореною реальністю[490]. А значить, постає питання проблематичності експертної оцінки, хиткості фундаменту знання у випадках неспроможності розуміти необхідність перевірки даних і відсутності навичок верифікації.

Ще однією суперечністю впровадження інновацій в освіту є невідповідність можливостей інформаційного простору та рівня, розвитку мислення. Це виражається, зокрема, в тому, що, маючи в своєму розпорядженні величезний масив інформації, на основі якого можна створити унікальну роботу, студенти використовують декілька популярних джерел в інтернеті, які пропонує пошукова система. Деколи і викладачі – про себе говорю – займаються «творчістю» за допомогою комп'ютерних операцій «копіювати / вставити».

Отже, як зазначають дослідники, в сучасному інформаційному суспільстві із його швидкоплинними темпами та доступом до великого обсягу інформації в освітніх процесах може виникати прагнення до миттєвих і спрощених рішень. Суб'єкти освітнього процесу в прагненні не відставати від

[490] Зокрема, науковці звернули увагу на можливість колапсу нейромереж, унаслідок чого навчена модель неправильно інтерпретує об'єктивну реальність. (Наприклад, див. The Curse of Recursion: Training on Generated Data Makes Models Forget)

соціальних змін, схильні зосереджуватись на досягненні швидких результатів і використовувати готові відповіді та підходи замість того, щоб глибше аналізувати і критично мислити. Певною мірою перед нами імітаційний характер освіти – на зміну здатності розуміти приходить формування компетентностей.

Ситуацію, яка сьогодні склалася в освіті, можна охарактеризувати як іронію історичної долі людства. Онтологічно притаманна людині мудрість розуму (універсальне самопізнання духу) стає відчуженою формою і вкотре на авансцені історії починає панувати головний герой – зіпсутий «натуралізмом» і «об'єктивізмом» раціоналізм. Трагізм цієї іронії посилюється у ситуації, коли сучасне суспільство, маючи захист в системі освіти, як потенційної умови звільнення свідомості людини від «розрахункового мислення» (М. Гайдеґґер), ігнорує таку можливість. «Визначні вчені XX ст. (К. Ясперс, Г.-Ґ. Ґадамер, Ж. Дерріда, В. Лепеніз) одностайні у тому, що нині система Університету переживає період "гіпертрофії засобів і атрофії цілей"»[491]. На думку багатьох дослідників, із європейської системи освіти принципово вилучений духовний компонент; вона дає тільки знання, які потрібні для формування виконавця, службовця, працівника.

Підсумовуючи вищевикладене, зазначимо, що технології змінили суть взаємодії людини з «інформаційним простором». Стало можливим звільнення навчального процесу від суцільної орієнтованості на передачу готового знання, що уможливило

[491] Мовчан В.С. Глобалізація: до проблеми морального критерію процесу. *Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка.* Дрогобич : Науково-видавничий центр ДДПУ ім. І. Франка, 2008. С. 48.

вирівняти доступ до інформаційних ресурсів та ін. Але з іншого боку, ми є свідками руйнування традиційних підходів до освіти. Технології не тільки змінюють смисли, способи та зміст освіти, вони впливають на визначення ідеалів, ідей і, відповідно, цілей освітньої сфери та результатів. Як наслідок, гуманістична парадигма ризикує поступитися технологічній.

На жаль, ілюзія необмежених можливостей новітніх технологій у, перетворенні соціальності та людини заражає багатьох вірою в те, що технологізація навчання гарантує вищий рівень особистісного розвитку. Але пригадуються слова Г. Померанца про те, що одна із проблем, яку неможливо розв'язати за допомогою різноманітних технологічних артефактів, – мільярди недоучок, інфантильної молоді, людей, для яких святині, що відкрилися тисячі років тому малограмотним пастухам, нічого не варті. «Примітивні народи вміли виховувати своїх хлопчиків і дівчат. Проста культура повністю "влазила" в одну голову, і в кожній голові були необхідні елементи етики та релігії, а не тільки технічна інформація. Культура була духовним і моральним цілим. Природним прикладом цього залишались батько з мамою. Зараз вони банкроти. Тинейджер, який оволодів комп'ютером, вважає себе набагато розумнішим за дідуся, який пише авторучкою…»[492].

[492] Померанц Г. Пауза споглядання. URL: http://surl.li/uoyui

РОЗДІЛ 4
ПОТЕНЦІАЛ ТРАДИЦІЇ В РОЗВИТКУ ТЕХНОЛОГІЧНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Слово «традиція» набуло для нас нового змісту,
ми вже бачимо у ньому не якусь завершену
форму, а вічно живий дух, за справи
якого відповідає кожне нове покоління.
Ернст Юнгер

Комплексне дослідження ролі феномену традиції у культурно-історичному процесі – одне із актуальних напрямів сучасного соціально-філософського пізнання. Акцентуація цієї проблематики відбувається у контексті стрімкого науково-технічного розвитку людства, особливо у напрямі інформатизації і маніпуляції людською свідомістю. Разомз тенденціями соціально-економічної, інформаційної і культурної уніфікації сучасного світу з новою силою виявилися елементи і тенденції дискретності в структурах соціальності – ба більше – в структурах людського існування. Перебуваючи у полоні ілюзій щодо досконалості свого технічного Левіафану, людство так і не навчилося використовувати результати технологічного злету собі на благо. В цій ситуації людина починає ставити під сумнів самі основи онтологічної достовірності будь-чого у світі, підсвідомо розуміючи, що їй не вистачає глибоких і надійних відносин і цінностей. Постає запитання: як досягти органічної єдності розвитку новітніх технологій з духовними, гуманістичними цінностями?

Саме традиція задає внутрішній зв'язок умовам реалізації духовного потенціалу людини, суспільства, народу і людства в історії. Ми неодноразово наголошували, що проблема сучасного суспільства полягає не стільки в накопиченні раціонального досвіду, а, власне, у розриві і диспропорції між глибинним духовним змістом культури і її репрезентативними формами.

4.1. СУЧАСНІСТЬ І ТРАДИЦІЯ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Активний процес залучення України та інших країн в процеси глобалізації приводить багатьох вдумливих людей до розчарування в ідеях модерна, постмодерна, які породжують різноманітні гіпертрофовані форми соціальності (на геополітичному, територіальному, національному та індивідуальному рівнях). Стосовно концептуального осмислення того, що зараз відбувається у світі, то тут існує певний категоріальний апарат, за допомогою якого науковці прагнуть на глибинному рівні усвідомити зіткнення того, що називається сучасністю / новою сучасністю і традицією.

Запропонована коротка історична ретроспектива, допоможе зорієнтуватися у різноманітних поглядах на проблему і по можливості визначитися з особистою відповіддю на запитання про минуле, сучасне і майбутнє та долю людини на роздоріжжях культури та цивілізації.

В історії соціально-філософської думки питання стосовно проблеми взаємозв'язку сучасності та традиції є одним із фундаментальних. Але відносно послідовне і системне його вирішення пропонується у філософських системах тільки наприкінці XVIII – поч. XIX ст. Саме в цей період, наголошує Є. Шацький, сформувалися три типи ставлення до проблеми: «утопічне» заперечення минулого; «традиціоналістське» піднесення минулого як такого; романтична (мова йде про так званий прогресивний романтизм) апологія певного минулого, обраного із багатьох можливих.

Загальним для представників Просвітництва XVIII ст. (Ф. Вольтер, Ж.-Ж. Руссо та ін.) була практична критика традиційних інститутів, яка почалася в епоху Великої французької буржуазної революції. Просвітництво знищувало той духовний стрижень, який несла в собі релігійність, і стало пояснювати світ тільки раціоналістично, вважаючи, що завдяки розуму можна побудувати новий світ. Історія згідно з просвітниками роздвоювалася: розвиток наук і успіхи цивілізації записувалися до її активу, а дотримання традиції проголошувалося джерелом невігластва і занепаду. Таке різке протиставлення традиції і розуму, яке проводилося Просвітництвом, поступово привело західноєвропейську культуру до заперечення будь-якої позитивності, перетворюючи світ на об'єкт безперервної перебудови. Вже академічною стала характеристика І. Кантом цієї доби як виходу людства зі стану свого неповноліття. Суспільне повноліття ж, на думку фундатора німецької класичної філософії, можливе лише за умови свободи кожної людини публічно користуватися власним розумом та її звільнення від чинників, що обмежують розум і не сприяють суспільному розвитку[493].

Німецький романтизм і німецька класична філософія стають новим етапом аналітичного підходу до сучасності і традиції. Й. Гердер, Ф. Шлеєрмахер, Новаліс (Фрідріх фон Гандерберг), брати Шлегелі, Людвіг Тік, Ф. Шеллінг, Й. Фіхте, Г. Геґель сформували ставлення до традиції як джерела «духовної єдності» людства. Мова йде про духовну основу історичного

[493] Кант І. Відповідь на питання: що таке просвітництво? URL: https://vpered.wordpress.com/2019/07/04/kant-erklarung/

процесу, що надалі знайде осмислення у понятті Живого Духу, який розгортається у культурно-історичних формах.

Як наголошував Г. Геґель, традиція не є лише домогосподаркою, яка надійно оберігає отримане нею, і так зберігає його для нащадків і передає їм його незмінним. В «Лекціях по історії філософії» він писав, що традиція не видається нерухомою статуєю: вона є живою і росте подібно могутнього потоку, який що далі відходить від своїх основ, то більше розширюється. Змістом цієї традиції є те, що створив духовний світ, а всезагальний дух ніколи не зупиняється у своєму русі. Перехід від однієї традиції до іншої здійснюється шляхом свідомої людської діяльності, відповідальність за яку несе сама людина. Геґель підкреслює обумовленість індивіда соціокультурним оточенням, тим смисловим горизонтом, в якому він себе виявляє. Автентичність індивіда, його морального життя постає тоді, коли у нього з'являється можливість проявляти себе не лише як особливе, але і як всезагальне.

Наприкінці XIX ст. уявлення про традицію і традиційне суспільство знайшли втілення у відомих теоретичних побудовах, заснованих на антитезі традиційність – сучасність: це теорії «спільноти» і «суспільства» Ф. Тьоніса[494], механічного та органічного типів солідарності Е. Дюркгейма, розуміння традиції Г. Лебоном як одного із важливих факторів, що визначають психологію народу як суб'єкта історичного процесу та інших дослідженнях. Загалом, на наш погляд, для європейської соціологічної думки XIX – початку XX ст. була характерна позиція, в найбільш завершеній концептуальності

[494] Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство / пер. з нім. Н. Комарова,. О. Погорілий. Київ : Дух і літера, 2005. 262 с.

виражена М. Вебером [495], який протиставив ідеальні типи «традиційного» і «капіталістичного» суспільств. Згідно з німецьким соціологом, ці суспільства відрізняються за такими параметрами: форма власності, поширення технологій, ринок робочої сили, способи економічного розподілу, природа законів та ін.

Але вже на початку XX ст., дослідники змушені були констатувати, що сучасне суспільство виявилося не вищим продуктом суспільної еволюції (як вважали Г. Спенсер, О. Конт та ін.), а зміни, що відбувалися були не настільки плідними і позитивними, наголошуючи на необхідності нових підходів до пояснення і розв'язання соціальних проблем. Така критика почалася майже з початком епохи модерну і зосереджувалася на необмеженому раціоналізмі, розпаді цілісного буття людини, на профанному гуманізмі (С. Франк), наслідках самозвеличення людини (М. Бердяєв). А слова О. Шпенглера про «занепад Європи», які поставили під сумнів усі досягнення «епохи розуму», звучали як здійснене пророцтво.

Традиціоналісти під впливом романтичної, органічної шкіл, фройдизму і структуралізму прагнули інтегрувати їх методи для сакралізації традиції шляхом десакралізації історії. Згідно із Р. Геноном і М. Еліаде, щоб подолати сучасність як особливий стан, потрібно повернутися до «джерел буття» через деконструкцію сучасного мислення і соціокультурної системи Заходу. Здатність до таких змін не може бути справою індивідуального мислення. Необхідно отримати певне потаємне знання принципів універсальної Традиції. Актуальною залишається одна із головних ідей Р. Генона про те, що

[495] Вебер М. Соціологія. загальноісторичні аналізи. Політика. /пер. з нім. О. Погорілого. Київ: Основи, 1998. 534 с.

сучасність це не західний проєкт і, отже, способи, за допомогою яких можливе розв'язання глобальних проблем не визначаються західною системою цінностей[496].

Ставлячи питання про сучасну ситуацію людини і суспільства, К. Ясперс особливу увагу звертає на співвідношення минулого, теперішнього і майбутнього в історії. Філософ уважав, що відчуття розриву з усією попередньою історією притаманне будь-якому періоду суспільного розвитку. Але життя людини як такої (коли мова йде про світ, межі та умови її існування) визначене її зв'язком зі спогадами про минуле і відчуттям майбутнього. «Вона живе не ізольовано, а як член сім'ї в домі, як товариш у спілкуванні індивідів, як співвітчизник, що належить певному історичному цілому. Вона стає самою собою, завдяки традиціям які дозволяють їй зазирнути в темні глибини свого походження і жити, відчуваючи відповідальність за майбутнє своє і своїх близьких; занурена на довгий час в субстанцію своєї історичності, людина дійсно присутня у світі, який створюється нею з отриманого спадку»[497].

Вагоме теоретико-методологічне значення для розуміння сутності сучасності і традиції в історії соціально-філософського знання мають ідеї Е. Гідденса, відповідно до яких особливостями сучасності є динамізм, розширення сфери змін, формування нових форм суспільної організації [498] . Англійський соціолог підкреслює, що «ідея сучасності полягає в протиставленні традиції, проте в сьогоднішніх умовах можна віднайти безліч

[496] Генон Р. Криза сучасного світу. /пер. з фр. Ю. Завгородній. Київ : Пломінь, 2023. 212 с.
[497] Jaspers K. The Origin and Goal of History. Routledge, 2011. C. 132.
[498] Giddens A. The Consequences of Modernity. Stanford : Stanford University Press, 1990. 188 c.

комбінацій елементів сучасного і традиційного»[499]. І саме традиція створює той просторово-часовий контекст, завдяки якому ці зміни стають значущими для представників певної культури.

Наприкінці XX ст. проблема взаємозв'язку традиції та сучасності була критично переосмислена британським дослідником А. Вебстером. Він уважав модернізаційну теорію еклектикою соціологічних, психологічних та економічних підходів, а основними її недоліками називав неадекватність з оглядом на історичні свідчення та дані про суспільні структури. Вебстер знайшов в науковій літературі численні приклади того, коли традиційні цінності не тільки не заважають модернізаційним процесам, але навпаки їм допомагають. Аналогічні підтвердження він виявив і щодо позитивного впливу традиційних сімейних цінностей на створення модерної економіки в незахідних суспільствах.

Однією із найвідоміших у XX ст. спроб критичного переосмислення класичної євроцентричної парадигми модернізації і сучасних цивілізаційних проблем є концепція «безлічі сучасностей» (multiple modernities), розроблена соціологом Ш. Ейзенштадтом. Однією із головних ідей ізраїльського вченого є положення про глибинну онтологічну вкоріненість проєкту модерну в релігійно-духовній сфері цивілізацій «осьового часу», а також принципове переконання, що європейський шлях модернізації не може бути єдино можливим. Особливо яскраво ідея плюралізму в інтерпретації

[499] Giddens A. The Consequences of Modernity. Stanford : Stanford University Press, 1990. P. 90.

сучасності показана в його працях «Антиномія сучасності», а також в «Новій парадигмі модернізації».

Сьогодні актуальним постає запитання: чи не є доктрина «сучасність» зайвою частиною теперішнього часу і чи можна її замінити іншими парадигмами? Робляться спроби переосмислити сучасність через неоархаїку, «нове Середньовіччя», «постсучасність» та інші штучні соціальні конструкції. Але, на наш погляд, жодна із цих форм не дає відчуття перспективи. Всі вони, намагаючись подолати сучасність, використовують її головний метод – заперечення, тому не здатні створити нічого принципово нового, а відтворюють той самий дискурс «сучасності» в різних своєрідних формах і декораціях. Погодимось із В. Щипковим, що сучасність неможливо зупинити або переосмислити запереченням або революцією, тому що сучасність – сама є запереченням і революцією. Кожного разу після такого переосмислення буде народжуватися тільки чергова нова, але, по суті, та сама сучасність. Справжнє заперечення «сучасності» – це зміна способу мислення про сучасність, позбавлення її ціннісних основ Нового часу і Просвітництва і духу боротьби з традицією. Необхідно почати думати про сучасність і традицію не як про антоніми, а як про одне й те саме, як про синоніми вічних цінностей і життя.

Отже, онтологічна єдність традиційних і сучасних форм соціальних відносин є закономірним процесом, тому що традиція і сучасність існують як взаємодоповнювальні сторони суспільного розвитку. «Питання про співвідношення традиції і сучасності не вичерпується протиставленням минулого і теперішнього, а відсилає до способів існування людини, до

притаманного їй обов'язку починати все те, що начебто відбувається саме по собі, у тому числі і традицію»[500].

Через традицію, з якою людина зустрічається тільки в момент сучасності, тут і зараз, у нас є можливість долучитися до вічності. Сучасність – дзеркало, в якому відбивається традиція і сама людина, яка має безсмертну душу.

4.2. МЕТАФІЗИЧНІ ТА АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ТРАДИЦІЇ

Аналіз історії культури, релігії, а також досліджень цієї історії дає підставу припустити, що має місце взаємозумовленість кожного попереднього покоління з наступним і кожного з усіма. Причому те, що виходить за межі розповсюджених уявлень про спадковість і традицію – взаємозумовленість, пов'язану із визнанням святості як самоцінності культури. І що найголовніше – співтворчості людського і священного, явленого людині в тій чи тій формі. «У своєму самозаглибленні дух занурюється в ніч свого самоусвідомлення, проте зберігає в собі своє зникле існування, і це скасоване існування – його попереднє, але знову народжене знанням – є новим існуванням, новим світом і новою постаттю духу. В цій постаті він повинен не менш нескуто, ніж давніше, почати все знову у своїй безпосередності, а потім знову піднестися над цією постаттю, немов усе попереднє було для нього втраченим і він нічого не навчився з досвіду попередніх духів [духовних форм]. Проте спогад як інтеріоризація [Er-

[500] Ліпін М. Традиція, традиціоналізм, відповідальність: соціально-політичні виміри. *Проблеми гуманітарних наук. Філософія*. 2019. Вип. 41. С. 78.

Innerung] зберіг цей досвід і є внутрішнім, є, фактично, вищою формою субстанції. Отже, коли цей дух починає спочатку свій розвиток, начебто спираючись тільки на себе, він водночас починає вже на вищому рівні. Царство духів, вибудоване таким чином до існування, становить послідовність, де кожен дух іде на зміну іншому і кожен переймає від свого попередника царство світу»[501].

А у листі до Крейцера Геґель, підкреслює відмінність чисто явних, історичних взаємозв'язків від спадковості традиції, «яка приховується в глибочині, де уявлення саме не знає про себе як про традицію, про свою давність – про традицію, єдиний першопочаток якої упізнається тільки завдяки порівнянню, по її знакам і здобуткам поряд з фрагментарними і темними історичними вказівками і натяками і (це третє) від цілковито внутрішнього взаємозв'язку єдиного розуму і розумного світоспоглядання»[502].

Отже, можемо резюмувати, що традиція як позачасовий і просторовий феномен, священний, релігійний за змістом в історії культури виступає як онтологічний принцип людського існування. Традиція задає єдність часових, просторових, фрагментарних умов реалізації духовного потенціалу людини, суспільства, народу і загалом історії. Різні епохи, культури, різні способи життя. Але вони поєднані тільки в тому випадку, коли перехід із одного життєвого простору в інший допускає збереження повноти культурної пам'яті. «Мова йде про культуру, яка несе вічну ідею і для якої не існує, як казав

---

501 Гегель. Г.В.Ф. Феноменологія духу. /пер. з нім. П. Таращук. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. С. 547.

502 Гегель – Крейцеру (черновик), конец мая 1821 г. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2-х т. Т. 2. 1971. С. 400.

Августин Блаженний, теперішнього, а існує “теперішнє минулого” та “теперішнє майбутнього”. Внутрішнє життя вічного в людській свідомості перебуває в пошуках такого джерела духовності, яке б давало наснагу протидіяти експансії редукціонізму, що орієнтує на найпримітивніші тваринні інстинкти, спрощення людського в людині і усього того, що сприяє розвитку негативних чинників, завдяки яким людина стає на шлях “недосконалої тварини” (Ф. Ніцше)»[503].

Традиція є живий і органічний канон людського буття, в якому історична людина знаходить стійку опору для матеріального і духовного життя, віднаходить свої екзистенційні смисли та інтереси, які стають пріоритетною, свобідно схваленою системою цінностей, вищим авторитетом, священним. В традиції людина віднаходить об’єднувальний «центр життя» (Шилз, Айзенштадт) і передовсім духовного, яким виступають переконання і вірування свого народу, абсолютні загальнолюдські цінності. Власне наявність такого центру уможливлює впорядкування символів, цінностей, вірувань, поведінки. Це дає людині можливість історично діяти у плинних соціальних і природних умовах згідно з духом свого народу, дає можливість залишатися самим собою.

Традиція не є зовнішня, феноменальна соціальність людини. Мова йде про сутнісні першооснови будь-якого рівня соціальної системи. Традиція – це метафізична основа буття культури, антропологічний стрижень, дух і тіло культури, мова буття, сутність людської онтології.

---

503 Федь І.А. Трансцендентальні та культурологічні виміри феномену української ікони : дис... д-ра філос. наук: 17.00.01 /Слов'янський державний педагогічний університет. Слов'янськ, 2006. С. 36.

Метафізика традиційно орієнтувала людину на деякий універсальний смисл буття; відповідно духовний пошук пов'язується із піднесенням до абсолютних, трансцендентних цінностей, не пов'язаних безпосередньо з предметно-практичною діяльністю людини, але які належать до сфери абсолютного духу. Метафізика не мислить духовність поза відношенням душі і об'єктивного Духу.

Власне традиція зберігає і породжує умови виникнення унікальної події, в якій людина здійснює великий перехід за межі обумовленості природними та соціальними обставинами до достовірності буття духу. Такий перехід ми визначили як духовну практику. Шлях, який людина обирає в духовних практиках, веде за межі реального буття. І як вибудувати цей шлях, якщо його мета, те, до чого він має привести, відсутні в реальності, в межах нашого досвіду? Заглиблюючись у власний індивідуальний досвід, людина це завдання виконати не може. У межах нашого досвіду такого спадку і мети не існує. "Духовна практика поруч із собою передбачає певне середовище в яке вона занурена. І це середовище вже не індивідуальне. Це специфічне середовище, яке існує в історії і яке виробляє на протязі не одного покоління органон духовної практики... Спосіб організації і побудови досвіду практики. Ось це і є духовна традиція. Вона виробляє цей органон і зберігає його. Тобто, якщо ми почнемо рухатися зусиллями духу, то рухатимемось, не інакше як в уже існуючих формах, по вже прокладеним шляхам, зустрінемося з тим, що нам в деякому смислі призначено»[504]. Духовна традиція транслює містичний,

[504] Хоружий С.С. Духовна практика і духовна традиція. Концепт. URL: http://intelros.org/lib/statyi/horuzjy3.htm

трансцендентний досвід. Звідси її унікальність стосовно інших. Зазначимо, що духовна традиція залишається прихованою в собі. Художнє сприйняття, естетичні переживання і навіть філософські розмисли ще не забезпечують свобідного входження у її внутрішній простір. Вона відкрита для сродної собі направленості розуму і серця.

Співвіднесеність внутрішнього і зовнішнього розуміння досвіду традиції передбачає порівняння духовної і релігійної традицій. Релігія – складний феномен. У неї багато сторін. Від високодуховних, надбуттєвих, до чисто соціальних і побутових стереотипів релігійної поведінки. Релігійна традиція передбачає як трансляцію духовного досвіду, так і зовнішні форми релігійного життя. Тому релігійна традиція включає в себе духовну як частину. В одній із праць, М. Вебер наголошує на внутрішньому змісті релігійної традиції: “Релігія дає не інтелектуальне знання про суще або нормативне значиме, а є найглибшим сприйняттям світу завдяки безпосередньому осягненню його сенсу. І відкриває вона цей сенс не засобами розуму, а завдяки харизмі осяяння, доступній лише тому, хто за допомогою даної йому техніки здатний звільнитися від того облудного сурогату знань, який дають враження від чуттєвого світу, від байдужих спасінню порожніх абстракцій розуму та підготуватися до єдино важливого … осягнення сенсу світу й сенсу власного існування»[505].

Це особливо стає актуальним сьогодні, коли релігійна практика зводиться до земного практичного життя. Багато

[505] Вебер М. Соціологія. загальноісторичні аналізи. Політика. /пер. з нім. О. Погорілого. Київ : Основи, 1998. С. 470.

вірян не визнають трансцендентність і пов'язані з нею очікування, терпіння, аскезу, коли «душа молиться поза межами молитви» (преподобний Ісаак Сірін) – те високе, з чого починається релігія. Це не стільки віряни, які живуть у сучасному секуляризованому світі, скільки цей світ, що живе в них самих. Залишається у зовнішніх формах, але втрачається духовна сутність релігійної практики – духовна практика. Це, зі свого боку, породжує уявлення про консервативність релігійної традиції. Релігійна традиція почасти консервативна, але не тому що не вміє пристосовуватися до сьогодення, а тому що в ній сублімований історичний досвід людства. Власне такий консерватизм є сила, а не тягар, що його людина має нести на своїх плечах, і чиєї мертвої ваги живі в майбутньому можуть або навіть повинні позбутися.

Доречно пригадати слова Фолкнера про те, що минуле ніколи не вмирає, воно навіть не є минулим. «Крім того, це минуле, яке сягає до своїх витоків, не тягне назад, а штовхає вперед, і, всупереч тому, чого можна було б сподіватися саме майбутнє штовхає нас назад у минуле» [506] . Навіть з прагматичної точки зору релігійний консерватизм є позитивнішим, ніж недальновидний скепсис індивідуалістів, які зневажають минуле і готові приміряти до своєї розхристаної душі будь-які ідеї, норми, цінності сучасної цивілізації.

Ми, разом з іншими дослідниками наголошуємо також на єдності авторитету, релігії і традиції. Коли один із цих феноменів в історії піддавався сумніву або відкидався, інші переставали бути надійними. "Так, Лютер помилявся, коли

[506] Арендт Х. Між минулим і майбутнім. /пер з англ. Вілен Черняк. Київ : Дух і Літера, 2002. С. 15.

вважав, що його виклик світському авторитетові церкви і його заклик до вільного індивідуального судження залишив би традицію й релігію не займаними. Гоббс і теоретики від політики сімнадцятого сторіччя теж помилялися, сподіваючись, що авторитет і релігія можуть бути збережені без традиції. І нарешті, помилялися й гуманісти, вирішивши, що можна залишитись у межах непорушної традиції західної цивілізації без релігії та без авторитету»[507].

М. Еліаде, намагаючись у своїх працях відповісти на проблеми історичного моменту, акцентував увагу на духовному потенціалі людства, основою якого є глибинні традиції людської культури. Міфологія як предмет дослідження стає для нього підтвердженням існування надісторичного ціннісного начала у повсякденному. «Для мене усвідомлення традиційних релігійних цінностей – це перший крок до духовного пробудження… Вірять, що можна звернутися до людей з певним "посланням" і тим самим розбудити їх. А я вірю, що ми, як результат сучасного світу "засуджені" на те, щоб отримувати будь-які одкровення через культуру. Тільки завдяки культурним формам і структурам ми зможемо знову долучитися до першопочатків» [508] . Як бачимо мовиться про певні культурні форми і структури, які виступають носіями універсальної історії духу – традицію. І ця «освячена» історія, зведена в кінцевому результаті до самої культури (як явища духовного по своїй суті), фактично стає об'єктом метафізичних пошуків вченого.

---

[507] Арендт Х. Між минулим і майбутнім. /пер з англ. Вілен Черняк. Київ : Дух і Літера, 2002. С. 136.

[508] Еліаде М. Священне і мирське. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. С. 27.

Фундаментальний онтологічний досвід невіддільний від символічних аспектів традиції. У соціальній площині традиція виступає як феномен, що володіє монополією на інтерпретацію і привнесення у суспільну практику символічних кодів сакрального смислу. Такі коди розгортаються у певні екзистенційні та соцієтальні установки, які містять імперативні за характером сприйняття їх індивідом норми ставлення до світу і свого місця у ньому.

Усі традиції говорять мовою символів. Символ – це фундамент, на якому вибудована культура, тому що він має онтологічний статус. Символ дає змогу пов'язати зовнішнє і внутрішнє, співвіднести невидиму ідею з предметністю видимого світу; уявити явища в певній цілісності, що робить його одночасно доступним і нашим думкам, і душі. Таким чином, символ виступає як посередник між внутрішньою і зовнішньою реальністю, як спроба поєднати їх.

Смисловим ядром традиції, що формує константи духовного життя і є глибинним корінням народу, органічно виступає міф. М. Еліаде зазначав, що саме міф робить людину тим, чим вона є зараз. Для мислителя міф – це дійсна, реальна подія, й подія сакральна, значуща. «Міф цілком справедливо можна зіставити з метафізикою (як остаточним запитуванням). Назагал міф і сприймається як первинна метафізика, а метафізика – як вторинна міфологія»[509] – пише С. Гатальська. Близькість міфу та метафізики полягає не лише у присутності в них надчуттєвого. «Міф як і метафізика, є граничним запитуванням про світ, скінченність, смерть»[510].

[509] Гатальська С. М. Філософія культури : підручник. Київ : Либідь, 2005. С. 161.
[510] Гатальська С.М. Філософія культури : підручник. Київ : Либідь, 2005. С. 161.

Для людини символіка міфів (і, ширше, будь-які символи культури) виступають як закарбовані пам'яттю моменти прозріння і утворюють певну культурну реальність, в якій особистість здатна подолати всі умови, які обмежують її людське існування (навіть свою тілесну обмеженість), реалізувати свій свобідний і творчий потенціал, досягти духовного спасіння. Саме міф наділяє глибиною наш досвід, спонукаючи в глибинах цього досвіду побачити певні ієрархічні структури. «Розповідаючи про історичне походження того чи іншого ладу, він забезпечує людині ту саму "вкоріненість", про яку писала відома французька дослідниця Симона Вейль (звернення до минулого продиктовано також бажанням переконатися, що ми належимо до сталої спільноти, цілі якої не "сіюхвилинні"»[511]. Цінність міфу полягає в тому, що він повертає світові смислову насиченість, яка часто прихована від людей буденністю.

Ми наголошуємо на внутрішній єдності поширених у суспільстві уявлень, які через символіку породжують спільні переживання, захоплення, єднання, внутрішню креативність. Єдність не тільки смислу, але і переживання. «Гарне, святе, вічне, релігія і любов – ось зваби, необхідні, щоб пробудити бажання скуштувати; не поняття, а екстаз, не рух холодної необхідності в речі, а шумливе натхнення – саме це має бути способом зберегти й дедалі збільшувати багатство субстанції. Цій вимозі відповідають напружені, ревні і майже дратливі у своїх виявах намагання витягти людину з зажуреності в чуттєве, нице та одиничне і спрямувати її погляд до зірок, бо людина, неначе зовсім забувши про божественне, вже

[511] Гатальська С.М. Філософія культури : підручник. Київ : Либідь, 2005. С. 191.

підступає до миті, коли, немов хробак, почне задовольнятися порохом і водою»[512].

Міфологічні образи, якщо розглянути їх сутнісні риси, разюче подібні в різних куточках планети, незважаючи на суттєві відмінності історії і культури різних народів. Це допомагає виявити універсальні праобрази, загальні для всього людства – архетипи. І хоча психологічні дослідження К. Юнга в розумінні архетипів акцентують увагу на підсвідомому (архетипи виникають спонтанно, у будь-який час, без зовнішнього впливу), ми схильні вважати, що архетипи, як і символи, «живуть» у традиції. Традиція за своєю суттю є стійким виявлення архетипу, що зумовлюється їх взаємозв'язком. Архетипні структури свідомості, накладаючись на процеси розвитку людської думки, викликали формальне і змістовне сприйняття первинних ідей, правил і, відповідно, способу життя людей. В архетипному контексті серед архаїчних ідей значимості набували поняття про присутність божественного, єдність Всесвіту. Ці ідеї знаходять вираження у багатоманітних конкретних уявленнях про одухотвореність Природи, сприйняття людей як єдиної божественної сім'ї, патріотизм, пріоритети колективного початку над особистим, вірність обов'язку, честі і справедливості.

Через зовнішні форми, соціальні механізми традиція являє свій внутрішній зміст, оживає. Ритуали, свята є концентрованим символічним виявом соціальних процесів. А тексти як символічні вираження традиції свідчать про єдиний простір мови традиції, який вказує на недоступний

---

512 512 Гегель. Г.В.Ф. Феноменологія духу. /пер. з нім. П. Таращук. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. С. 21–22.

зовнішньому описові унікальний досвід духовних прагнень і духовного росту, які складають смисловий стержень традиції. «Свято покликане відтворити й підсилити почуття колективної ідентичності, надати набір значимих символів. Воно робить традицію видимою, відчутною, живою. Воно – утілення єдності минулих і теперішніх генерацій»[513]. У святі вповні виявляються священні цінності життя, пізнається святість існування людини, про що їй властиво забувати. Чуття та інтереси людини так міцно закоренилися в земному, що потрібна не менша сила, щоб піднести їх угору.

Власне свято дає можливість відчути час як єдине ціле, побачити переддень історії у його ціннісному вимірі. Завдяки символічним формам, які зберігають в собі традиції, «Священний Час, може бути повернений і повторений неодноразово. З певної точки зору про нього можна сказати, що він не “тече”, що він не складає незворотної “протяжності”. Це у вищій мірі онтологічний “парменідовий” час: він завжди рівний сам собі, не змінюється і не збігає. На кожному святі, яке періодично повторюється знову відтворюється той же Священний Час, що під час свята рік чи навіть століття тому»[514]. З певної точки зору, такий періодичний вихід з історичного часу, може здатися свідомим зреченням від свободи творчості, запереченням прогресивного розвитку, страх перед новим, відмова приймати відповідальність за реальне й історичне існування.

---

[513] Бурлачук В.Ф. Традиція, ритуал, свято як система соціального відчування. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг.* 2002. № 2. С. 151.

[514] Еліаде М. Священне і мирське. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. С. 48–49.

Навпаки, навіть людина примітивних суспільств, як показують різноманітні дослідження, покладає у свої обов'язки формування власного світу, співучасть у творенні Космосу, забезпечення життя Природи. Мова йде про інший тип відповідальності, ніж це уявляє собі людина секуляризованого суспільства: відповідальність космічного плану (М. Еліаде). Ця проблема є складною, щоб ми детально могли зупинитися на ній. Але вона піднімає питання про співвіднесеність традиції і свободи, яке ми спробуємо розкрити, досліджуючи антропологічні виміри духовності традиції.

Один із головних аспектів духовності традиції – її метафізична реальність, не повинен привести нас до переконання про існування певного пріоритету абсолютного, незмінного, стандартного і консервативного, що панує над людиною. Це не величезний, важкий і незграбний досвід, який важко навіть уявити і який тягне за собою будь-яка людина – немов би нескінченний хвіст, придавлений до землі багатолітніми нашаруваннями і який ніхто не може побачити, навіть деколи і його власник, але який обмежує свободу, визначає смисл і мету будь-якого вчинку; і так, що насправді не людина з її конкретними, у цю хвилину усвідомленими знаннями, уявленнями, почуттями говорить, мислить і діє, а саме весь цей хвіст.

Ми наголошуємо на тому, що дух не є нерухомою основою дійсності, а становить субстанцію, яка водночас є і суб'єктом (Г. Геґель). Духовність традиції передбачає не тільки здатність жити надособистісними ідеалами, святинями, цінностями, але і здатність людини віднаходити в собі те нематеріальне, трансцендентне, що складає цінність життя – його духовний

вимір. У такому випадку мова йде про присутність духу в бутті, готовність і здатність увійти у внутрішній простір традиції. Це, по суті, спів-діяльність особистості, її волі з іншою волею, це – співтворчість людського і священного. Підкреслюючи діяльнісний аспект сутності традиції, О. Шейко зазначає: «Діяльність являє собою властиву людині активну форму відношення до об'єктивної реальності та включає: процес активної адаптації до середовища, який потребує відтворення усталених форм і способів діяльності… Діяльність, що підтвердила свою значимість (цінність) у ході тривалої апробації в соціальній практиці, утверджується в суспільстві як прийнята норма і регулярно відтворюється вже як традиція»[515].

Лише тоді, коли минуле постає для нас не просто інформацією, наприклад, з підручника історії, а значущими, актуальними (позитивними або негативними) елементами нашого буття, можемо говорити про них як про традицію. Традиція – це не просто соціальний факт, що об'єктивувався на різних рівнях соціальної системи, а присутність минулого в нас самих, що робить нас чутливими до впливу цього соціального факту. Культурна значимість і тривалість творчого акту випробовується в момент зустрічі особистих пошуків з традицією. Це є смисл нашого перебування на землі: мислити, і шукати, і вслуховуватися в далекі зниклі звуки, тому що за ними лежить наша істинна батьківщина (Г. Гессе).

Розмірковуючи про свободу людини, М. Бердяєв наголошував, що пам'ять про минуле є духовним, творчо-перетворювальним феноменом, який перемагає історичний

[515] Шейко О.С. Традиція як фактор саморозвитку суспільства : автореф. дис. … канд. філос. наук : спец. 09.00.03. Запоріжжя: Запорізький державний університет, 2001. С. 2–4.

час, зберігаючи в собі не статику, а динаміку минулого. “Ця духовна пам'ять нагадує людині, яка поглинута своїм історичним часом, що в минулому були визначні творчі рухи і що вони повинні успадкувати вічність, вони нагадують також про те, що в минулому жили конкретні…, живі особистості, з якими у часі екзистенційному у нас повинен існувати зв’язок не менший, ніж із живими»[516]. Зв’язок з минулим не є для людини рабством в екзистенційному вимірі. І коли М. Бердяєв називає особистість «екзистенційним центром», йдеться не стільки про заперечення світу, скільки про причетність до нього і відповідальність за нього. Особистість не має права на «втечу», тому що несе відповідальність за долю всіх і, зокрема, за отриманий спадок.

Центральний стрижень традиції – сутність образу людини в ній. Традиція виникає та існує лише стосовно людини. З цієї точки зору, традиція – це самовизначення людини в діалектиці діяльнісної сутності та існування. Діалектичне розуміння традиції, це не тільки її абсолютизація, але міра (завжди конкретно-історична) самосвідомості, істинного життя людини і спільноти. Цінність особистого буття стверджується в його органічному зв’язку з вічними духовними смислами. Традиція – це гармонійний синтез особистої творчої ініціативи і минулого.

Традиція, як і культура, існує через і для людини. Це твердження, без сумніву, має місце, коли ми говоримо про культуру як про феномен людської реальності. Культура сама є продуктом людської творчості: людина через культуру відкриває і змінює себе й навколишній світ. Людина є творець

[516] Бердяєв М.О. Суспільство і свобода. URL: https://www.vehi.net/berdyaev/rabstvo/024.html

і тільки з огляду на цю обставину – творіння культури (К. Свасьян). Смисли культури, які несе в собі традиція, живуть не самі собою, а лише через творчу активність, на яку вони надихають людину. Якщо ж людина відвертається від культурних смислів, то вони вмирають, і від культури залишається символічне тіло, яке покинула душа (О. Шпенглер). Отже, можна стверджувати, що людина виступає тим формувальним, причиновим оточенням традиції, що забезпечує її існування. Лише через, для і в духовно-душевному світі людини існує традиція.

Людина повинна визнати будь-яку реальність, що їй протистоїть, у її винятковості та своєрідності, і навіть більше, вона має прилучитися до її конкретного змісту, не порушуючи її оригінальності, але й не відмовляючись від своєрідності власного буття. Це, звичайно, дещо протилежне поведінці людини, яка абсолютно правильно повторює те, що їй сказали, але фатально не в тому місці і не з того приводу або пригадує авторитетні висловлювання у зовсім іншому контексті.

Головною рисою тривання культури є її засадничо діалогічний характер. І отже, духовність традиції передбачає не тільки зберігання і передачу смислів, які закріплюються у знакових формах культури, а діалог як рух до трансцендентного. Суб'єктивоване, присвоєне чуже, наприклад, слово стає своїм-чужим, а потім і своїм словом. Індивідуальність – це своє слово в культурі (М. Бахтін), а у Г. Гегеля – своє діяння. Людина здатна до творчості доти, доки сама перебуває у співвідношенні до іншого, коли впливає і відчуває вплив.

Під реальністю традиції ми розуміємо не тільки передачу певного смислу, а й саму реальність володіння смислом. Відчувши себе ланкою органічного ланцюжка наступності в певній традиції, ми потрапляємо всередину того герменевтичного кола, перебуваючи в якому змушені вести діалог з минулим як чужим, виокремлюючи значимі для себе моменти. Так, проблема герменевтичного кола для Ґадамера полягає не в тому, щоб із нього вийти. Проблема в тому, щоб у нього увійти. «За всіх обставин головним моментом нашого ставлення до минулого, – ставлення, постійно нами актуалізованого, – стане зовсім не дистанціювання від історично переданого, аж ніяк не звільнення від нього. Найвірогідніше, ми завжди перебуваємо усередині передання, й таке перебування–всередині не є опредметненим ставленням, коли те, що скаже передання, сприймається неначе щось інше й чуже, – ні, навпаки воно завжди й одразу є для нас чимось своїм, прикладом чи пересторогою, само впізнаванням, де для наших майбутніх історичних суджень важливе не так пізнання, як неупереджене злиття з переданням»[517].

На думку Г.-Ґ. Ґадамера, розуміння можливе тільки в процесі розпізнання того, що приховане за різноманіттям голосів і образів нашої свідомості, і критерієм правильності служить відповідність всіх частин цілому. Цей критерій правильності або передрозсуд завершеності Ґадамер називає формальною передумовою, яка спрямовує будь-яке розуміння. Він створює теорію продуктивних передрозсудів [518] ,

[517] Ґадамер Г.-Ґ. Істина і метод. Том 1: Герменевтика І: Основи філософської герменевтики / пер. з нім. О. Мокровольського. Київ : Юніверс, 2000. С. 262.
[518] Продуктивним передрозсудом Ґадамер називає авторитет, а передання і звичаї є для нього непорушним авторитетом.

повертаючи передрозсуду його початкове позитивне значення і робить його першим вихідним пунктом розуміння.

Ґадамер робить висновок, що неможливо дистанціюватися від історично переданого і звільнитися від нього, ми завжди перебуваємо всередні передання. І якщо просвітницька свідомість пов'язує діяльність розуму з оновленням, плануванням, переворотом в уже сформованих уявленнях, то для німецького філософа саме традиція і є актом розуму, яка здатна зберігати те, що присутнє при всіх історичних змінах. «Навіть найавтентичніша, найусталеніша традиція формується не лише природним шляхом, не тільки завдяки схильності до самозбереження того, що є, але вимагає ще й згоди, прийняття, турботи. За своєю суттю традиція – це збереження того, що є, збереження, яке існуватиме за будь-яких історичних перемін. Але подібне збереження є актом розуму і вирізняється, до речі, своєю непомітністю»[519].

Ми наголошуємо, що людина повинна бути підготовлена до діалогу з традицією. Мова йде не тільки про суб'єкт або об'єкт чи зміст того, що передається, але і про посередника в цьому діалозі. На наш погляд, таким посередником є філософія. Минуле стає сучасним через нашу діалогічну за своїм характером причетність до особливої реальності, яку М. Мамардашвілі називає «розумним буттям». Ставлення до минулого набуває смисл не в догматичному повторенні, а тільки тоді, коли людина намагається відтворити живу сторону думки, живу реальність, проникнувши в яку, отримує можливість актуального теперішнього мислення (М. Мамардашвілі).

[519] Ґадамер Г.-Ґ. Істина і метод. Том 1: Герменевтика І: Основи філософської герменевтики / пер. з нім. О. Мокровольського. Київ : Юніверс, 2000. С. 262.

Щодо способів перебування у традиції як реальності певних смислів людина може зайняти декілька позицій. Вона може визнати наявний спосіб, змінити його або взагалі відмовитися від нього, знехтувати ним.

Бунт проти культурних універсалій як таких відомий ще з античності. Але в XIX–XX ст. він набуває нових масштабів і філософсько-світоглядного обґрунтування. А. Камю стверджував, що бунт є єдина можливість зберегти людську гідність в абсурдній дійсності, тому що й культурні межі можна уявити як абсурд під маскою розуму і моралі. «Бунтуюча людина» Камю – це спроба віднайти в самому людському духові основи, на яких можна вистояти перед відчаєм. Легко бунтувати якому-небудь хіппі, тому що не доводилося йому боляче зустрічатися з твердістю вікових скрижалів, співпереживати їх красу. Йому не було звідки падати, тому що вже його батько, навряд чи жив у лоні традиції, сердечно вірив у непохитне «шануй батька і матір» (До Ефесян 6:2, 3).

Для повноцінного діалогу з минулим людина з необхідністю повинна володіти свободою, яка, на наш погляд, не заперечується традиційним типом культури.

Навпаки, одна із проблем інформаційного суспільства полягає у тому, що “електронна свобода” і розповсюдження “електронної демократії” містять в собі небезпеку контролю над особистістю. Величезний обсяг вторинної інформації створив між людиною і реальним світом ніби інформаційну хмару, яка стає ближчою і доступнішою, ніж реальність. Заглиблення у віртуальний світ відчужує людину від світу культури.

Вивчення процесів широкого упровадження технологій мережі Інтернет показує, що психологія користувача здатна

істотно змінитися за відносно короткий час відповідно з напрямом діяльності в мережі, особливо молодшого покоління. Така метаморфоза, пов'язана з електронним вторгненням в підсвідомість, є, не що інше, як електронна несвобода. Людина мережі перетворюється на один із програмно-апаратних засобів кіберпростору, який відкриває доступ до внутрішнього світу особистості і уможливлює цілеспрямоване маніпулювання ним.

«Відсутність будь-яких обмежень лише залишає за індивідом абстрактну можливість і право бути самим собою, але індивідуація (усвідомлення себе як самості) у контексті традиції передбачає більше: зростання людини над собою, екзистенційно-психологічну трансформацію, яка не може бути досягнута просто завдяки усуненню зовнішніх обмежень»[520]. Домінантний вплив віртуальної культури як основного засобу комунікації, приводить до переструктурування культурного простору і розмиванню культурної пам'яті в силу лабільності інформаційного простору. Нестабільність, плинність смислових меж образу формує поліваріантність розуміння; переорієнтовує імагінативну (уявну, образну) діяльність суб'єкта на споживання, а не на співтворчість. Інформаційний простір позбавляє імагінацію "прив'язки" до просторово-часових констант культурної пам'яті, сприяє розриву її спадковості, індивідуалізації і фрагментації культурного досвіду. Віддаляючись від реального світу культури, «електронний наркотик» викликає відчуття ейфорії творчості та пізнання, соціального успіху, душевного комфорту. Безкарна,

[520] Ткаченко О. Антропологічний зміст духовності традиції. *Філософські пошуки. Філософія. Історія. Культура.* Львів – Одеса : ІФЛІС-ЛФС "Cogito" – Центр Європи, 2009. Вип. 31. С. 59.

безвідповідальна віртуальна інформаційна свідомість не має ніякого стосунку до творчості, а стрімке збільшення кількості безглуздої інформації не є власне знанням.

Можна погодитися з дослідниками, які вважають, що самостійним життям імагінативної реальності є традиція, яка задає безкінечні перспективи людській творчості. Обмеження творчості і пізнання, блокування уяви приводить до втрати смислів, абсолютів у культурі, перетворюючи останню на механізм цивілізації. Творчість можлива тільки на основі спадкоємності в розвитку культури. Суб'єкт творчості може реалізувати свої завдання, взаємодіючи із духовним досвідом людства, «вживаючись» в культуру й актуалізуючи отриманий спадок. Таким чином, дійсна свобода відкривається у перспективі онтологічного самовизначення людини. Одним із необхідних аспектів самовизначення виступає зв'язок з першопочатками людського буття і культури, досвід переживання цих першопочатків.

Але йдеться про особливий рівень свободи. Узагальнюючи історико-філософські уявлення про свободу і розглядаючи концепцію громадянського суспільства Макліна, А. Карась пише: «перший рівень (вибирати те, що я хочу) виявляє зовнішні характеристики фізичного і соціального буття в значеннях емпірично зорієнтованого знання і хотіння. Тут вибір завжди передбачає стан оволодіння речами, знаннями і вартостями, що неминуче пов'язуються з суперечностями і конфліктністю. Другий рівень свободи, обґрунтований найповніше в Канта, має зобов'язальний характер. Свобода тут, хоча й підноситься до універсального права і здійснюється в формі соціально-юридичного закону, який мав би об'єктивно

довершувати моральний категоріальний імператив, потрапляє в тенета формальності і несе загрозу для приватного життя індивіда. Що стосується третього рівня свободи, екзистенційного, то…тут певним чином попередні рівні знімаються в новій якості свободи. Третій рівень свободи здійснюється як форма особистих життєвих проектів, які індивід виповнює в стосунках з "іншими", перебуваючи у відношеннях …з культурною традицією»[521].

Отже, коли свобода набирає конкретного екзистенційного вираження через необхідність особи приймати рішення в «межових» ситуаціях, дії людей набувають відповідальності й креативності. Відкрити світ – значить прийняти його, а прийняти – значить взяти на себе відповідальність. Необхідно увійти в традицію, зажити нею, віднайти в ній живу єдність із смислоутворювальними першоосновами людського буття. І все це для того, щоб "бути здатним сказати у своєму житті своє, не запозичене Слово, щоб прожити своє власне, а не "як у інших" життя, щоб дати можливість своїм дітям, наступним поколінням не втратити цей живий зв'язок зі смислом буття, точніше, – дати можливість цьому смислу дійти до них через моє життя[522]. Свобода людини, отже, виростає із коріння традиції, – і це єдиний спосіб бути самим собою.

[521] Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : монографія. Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. С. 397.

[522] Анісін А. Консерватизм, традиція та онтологічна свобода людина. URL: https://pravoslavie.ru/317.html

4.3. ДУШЕВНО-ДУХОВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ТРАДИЦІЙНОЇ СІМ'Ї В УМОВАХ ДЕСТРУКТИВНОСТІ ЦИФРОВИХ ТЕХНОЛОГІЙ

Так, із духу сім'ї і роду, із духовного і
релігійно-осмисленого визнання своїх батьків
і предків – народжується і утверджується в людині
почуття власної духовної гідності,
ця перша основа внутрішньої свободи,
духовного характеру і здорової громадськості.
І.О. Ільїн

Цифрові технології стали важливою частиною сучасної культури та цивілізації, особливо для дітей і молоді, які не уявляють своє життя – навчання, відпочинок, спілкування без гаджетів та соціальних мереж. Тому їх називають «мережевим поколінням», «цифровими аборигенами», «сканерами», «міленіалами» та ін.

Безсумнівно, інформаційне суспільство робить людське життя зовнішньо комфортнішим, хоча з тривогою постає питання: а чи здатна людина інформаційного суспільства адекватно своїй онтологічній природі перебувати в цій реальності, тобто реалізовувати своє призначення – олюднювати себе? Багатьох із нас не покидає відчуття тривоги того, що новітні технології є настільки ж корисними, як і небезпечними. І найголовніше: як захистити дітей, молодь від зараження вірусом «нелюдяності» віртуального світу Глобальної Мережі?

В Інтернет-мережі функціонує велика кількість токсичного контенту, до якого у дітей та підлітків нема ніякого імунітету. І він не сформується, якщо їм будуть просто розповідати про негативні сторони цифрових технологій. Також виникають дискусії стосовно спроб впровадження категоричних заборон

груп з деструктивною тематикою. Прихильники такої позиції наводять аргумент, що це зробити неможливо в епоху, коли твіт, пост в Facebook або відео на YouTube може розповсюджуватись по всьому світу миттєво. Існує точка зору, згідно з якою важко збалансувати законне право людей на свободу слова з бажанням інших бути захищеними від шкідливої інформації.

Цензура з використанням нових технологій в сучасному світі можлива і необхідна. Але головна мета – розвинути в молоді внутрішню цензуру, зробити їх цензорами власних думок і вчинків. А це передбачає плекання в дітях, підлітках любові, здатності до самостійного, критичного мислення, розширення внутрішньої міри їх свободи, яка є джерелом творчості та відповідальності.

У зв'язку з цим актуальним постає питання місця і ролі сім'ї в умовах антропологічних викликів цифрових технологій. Ми переконані, що тільки в лоні духовної сім'ї зберігається здатність до любові, самозбереження, внутрішньої свободи від зовнішніх негативних спокус.

Під деструктивною поведінкою в Інтернеті ми розуміємо не тільки широке коло різних форм негативної, неетичної, жорстокої, агресивної, насильницької онлайн-поведінки, яка завдає свідомої шкоди людині і спрямована на руйнування міжособистісних стосунків та соціальних зв'язків, але і такі форми поведінки, які сприяють нецілеспрямованому розповсюдженню негативної онлайн-поведінки або провокують до відповідної поведінки офлайн.

Деструктивна онлайн-поведінка зустрічається в широкому діапазоні: від ворожої і захисної до

аутодеструктивності – нанесення шкоди самому собі. Сьогодні в соціальній мережі діє більше 10 тисяч груп, які намагаються затягнути молодь у деструктивну поведінку.

Коротко зупинимось на особливостях усіх деструктивних груп. По-перше, це – маніпулювання свідомістю. По-друге, пропагується насильство як спосіб самовираження і засіб звільнення від напруження. По-третє, загальною є «воронка залучення», яка складається з таких рівнів:

- відкриті (широкі) групи по темам, де пропонується загальна інформація. На цьому рівні дуже важко визначити негативний відтінок. Але якщо підліток цікавиться далі, то йому пропонують більш вузькі тематики;
- групи для тих, хто «дозрів». На цьому рівні необхідно прийняти певні умови і пропонуються конкретні ролі, внаслідок чого підліток починає відчувати себе «своїм». У цих групах уже існує ієрархія;
- закриті чат і особисті повідомлення для «дозрілих» (приватне спілкування), в яких підлітків готують до реальних дій;
- виконання завдань у реальному житті (офлайн).

Поведінковими патернами («слабкими» місцями підлітків), які використовують організатори деструктивних груп є:

- знецінювання підлітками норм моралі та загальноприйнятих цінностей;
- виражена симпатія підлітків до антигероїв, нетрадиційних рухів і відповідно нав’язування нових;
- прагнення підлітків до руйнування / заперечення на всіх рівнях;
- схильність діяти за шаблоном.

Знущання та домагання з боку однолітків, є найчастішими загрозами, з якими стикаються неповнолітні як в Інтернеті, так і поза ним. У звіті Робочої групи з онлайн-безпеки та технологій зазначається, що, згідно з дослідженням Рочестерського технологічного інституту, кібербулінг для деяких дітей починається в другому класі[523]. А за дослідженням українських вчених, «у 2020 році понад 80 % дітей стикалися хоча б з одним із видів кібербулінгу, майже третина підлітків зазнавала нападок, ставала мішенню тролінгу, булінгу в онлайн-іграх, спрямованих проти них погроз у мережі, застосуванням бойкоту та ізоляції. З іншими видами кібербулінгу, зокрема пов'язаними із сексуальністю та із закликами до насильства, стикався майже кожен п'ятий підліток. Підштовхування до самоушкодження (суїцидальні ігри) зросли приблизно у два рази (охоплюють 12 % підлітків)»[524].

Існує детальна класифікація різних типів кібербулінгу (флеймінг, тролінг, наклеп, гріфінг, розкриття секретів, кіберсталкінг, секстинг та ін.). Учені також говорять про можливість прямого і опосередкованого булінгу. Хоча на міжнародному рівні і досі тривають дискусії щодо поняття кібербулінгу та визначення його характеристик. Узагальнюючи різні підходи до його класифікації, Л. Найдьонова пропонує розглядати це поняття у широкому і вузькому значенні. Авторка звертає увагу на метакібербулінг (широке розуміння), який включає в себе різні види інтернет-ризиків, а також на

---

[523] Youth safety on a living Internet : report of the Online Safety and Technology Working Group. Washington, D.C.: Online Safety and Technology Working Group. 2010. p. 12. URL: https://www.ntia.gov/sites/default/files/publications/ostwg_final_report_070610_0.pdf

[524] Концепція виховання дітей та молоді в цифровому просторі /Національна академія педагогічних наук України. 2021. С. 23.

хепіслепінг (від «щасливого ляскання» – запис і розповсюдження фільмувань реальних подій або постановок насильства та іншої небезпечної поведінки). «Цей восьмий вид кібербулінгу зазнав значних перетворень, оскільки включає в себе створення будь-якого медіаконтенту під тиском кіберсередовища, стимулювання екстремальних практик (наприклад, смертельних селфі, адреналінового відеоблогінгу тощо)»[525].

Дослідження, яке було проведене Лабораторією психології масової комунікації та медіаосвіти Інституту соціальної та політичної психології НАПН України, показало, що в рейтингу форм кібербулінгу першу позицію має розповсюдження неправдивої інформації, з чим стикався кожен п'ятий підліток (21,4 %). З викраданням персональних даних і використання іншими акаунтів від імені опитаних (самозванство) зіштовхувались 19,8 %. Залякувань та погроз завдати шкоди зазнавали 15,6 % підлітків, а знущань, образ, приниження та психологічного терору – 14 % опитаних[526].

З розвитком мережі Інтернет у всьому світі набуває нових форм сексуальна експлуатація дітей та підлітків. І хоча в науковій літературі розроблено моделі та типологію такої форми насильства над дітьми, які можуть допомогти зрозуміти цей вид злочину, необхідно визнати, що інтернет-злочинці, жертви та динаміка між ними часто унікальні та різноманітні. Грумери використовують різні методи маніпулювання молодими людьми (наприклад, лестощі, хабарі та погрози), а також різні способи залучення молодих людей до ризикованої поведінки в Інтернеті

---

[525] Найдьонова Л.А. Кібербулінг у підлітковому рейтингу інтернет-небезпек. *Психологічні науки: проблеми і здобутки*. 2018. Вип. 1. С. 150.

[526] Попередження та протидія кібербулінгу в дитячому середовищі України. 2020. URL: http://knowledge.org.ua/wp-content/uploads/2020/10/cyberbuling_DOCU20.pdf

(наприклад, спілкування з незнайомими людьми та обмін особистою інформацією). Глибинні інтерв'ю із чоловіками, засудженими за онлайн-грумінг, показують, наскільки активно вони вивчають структурне середовище, потреби та вразливості неповнолітніх. «Таким чином, агресори завжди адаптуються, використовуючи найефективніші стратегії переконання, щоб дитина відчувала себе активним учасником сюжету»[527]. Ми хотіли б звернути увагу на те, що молодь з більшою ймовірністю заводить онлайн-дружбу чи романтичні стосунки, якщо ма проблеми спілкування з батьками.

Тривожною залишається тенденція цифрового самоушкодження серед підлітків. Цю відносно нову форму ненависті до себе та скалічення серед підлітків важко виявити а отже, і боротися з нею.

Є й інші ризики, з якими стикаються діти в Інтернеті. Наприклад, вебсайти, присвячені анорексії, або так звана «недоречна реклама», яка знайомить молодих людей з потенційно шкідливими для здоров'я або неприйнятними повідомленнями, такими як реклама ліків для поліпшення чоловічого здоров'я чи солодких продуктів. Це, поряд з доступом до онлайн-порнографії, сайтів ненависті та багатьох інших проблемних сфер, пов'язаних з інформаційним суспільством, є постійною проблемою для молодих людей.

Ми погоджуємося з розробниками «Концепції виховання дітей та молоді в цифровому просторі», в якій акцентується увага на батьківській медіаосвіченості як важливій складовій ефективності програм протидії деструктивності цифрових

[527] Santisteban de P. et al. Progression, maintenance and feedback of online child sexual grooming: A qualitative analysis of online predators // Child Abuse & Neglect. 2018. V. 80. P. 203.

технологій. «Батьки мають роз'яснювати своїм дітям, як варто реагувати на інтернет-ризики: коли ігнорувати та посилювати емоційну саморегуляцію, а коли – звертатися за допомогою до батьків, а з їхньою допомогою до правоохоронних органів та служб. Батьківська обізнаність щодо дитячих кіберпрактик – найкращий стримувач кібербулерства»[528].

Але мова ведеться про зовнішні форми, які в багатьох випадках є неефективними, тому що сам вихователь залишається невихованим. І тут постають більш глибинні, онтологічні запитання: що таке сім'я як мала Церква і екзистенціал? як допомогти дитині в сучасному світі віднайти Шлях, Істину, і справжнє Життя?; як батькам досягти духовної дисципліни, завдяки якій вони можуть стати помічниками в духовному становленні дитини?; як співвідносяться виклики сучасної цивілізації, яка відкриває нові можливості існування в соціальній реальності і внутрішнє виховання, яке спонукає людину до духової праці?

Актуальність цих та інших запитань особливо гостро виявляється у кризових ситуаціях і соціальних трансформаціях, коли головним завданням наукових досліджень стає не тільки теоретичне осмислення сучасної сім'ї, але й актуалізація її традиційних цінностей, її духовних основ.

Розповсюдженим і таким, що заслуговує на увагу, є розуміння феномену сім'ї (у цьому випадку роблю своє узагальнення) як одного зі структурно-функціональних рівнів соціальної системи з певними формами взаємодії. Але, на наш

[528] Концепція виховання дітей та молоді в цифровому просторі /Національна академія педагогічних наук України. 2021. С. 24.

погляд, така продуктивна соціологічна методологія є недостатньою.

Запропоноване дослідження передовсім ґрунтується на філософсько-антропологічному і релігійному дискурсах. Ми акцентуємо увагу, по-перше, на самосвідомості людини, усвідомленні нею сім'ї «як власне людського виміру – чого не існує без людини і без чого не існує людина (тому можливо говорити про екзистенціальний підхід до феномену сім'ї»[529]. По-друге, про сприйняття глибинної онтологічної сутності людини як образу Божого, а сім'ї як малої Церкви. За своєю онтологічною сутністю сім'я є реалізацією свого життя як зовсім іншого рівня буття, не як індивідуального, а як особистісного, тобто як відношення; реалізацією Божественного способу існування. Ми знаємо фундаментальне визначення Бога – «Бог є любов» (1 Івана 4:8). Тобто єдиним способом існування Бога є Любов. Церква благовістить нам про те, що людина, яка реалізує себе як любов, отримує свободу, перемагаючи час і місце. Любовна і щаслива сім'ям є живою школою – одночасно і творчої рівноваги душі, і здорового органічного консерватизму. Професор Київської духовної академії П. Ліницький писав: «Завдання сімейного... виховання стосовно віри та духовного життя – схиляти юні душі до вільного й любовного сприйняття вражень від звичаїв народного життя, звичаїв, які мають зв'язок з церковним життям, і особливо від обрядів богослужбових, зводячи поступово розуміння віри від зовнішніх речей до внутрішнього і духовного їх значення та смислу, а також до засвоєння самого

[529] Лимонченко В.В. Семья как антропологическая категория. *Диалектика и нравственное самоопределение человека: сборник научных статей* / под общей ред. Н.В. Гусевой. Усть-Каменогорск, 2018. С. 136.

духу християнського віровчення, щоб віра не залишалася тільки на щаблі невизначеного почуття, але поступово набувала б разом з тим характеру віри інтелектуальної, освіченої»[530]. На думку І.О. Ільїна, із сімейної традиції виникла і вся християнська культура. Мислитель називає її культурою священного вогнища сім'ї.

Сім'ям – одна із головних сфер створення, збереження і передачі людських цінностей. Вона – основа важливих гуманістичних традицій, любові, піклування, солідарності. У ній також формується «образ Іншого», узагальнений образ предметного світу і ставлення до них. У сім'ї людина володіє і максимальною свободою для унікальної самореалізації, яка забезпечується можливістю створення особливої, захищеної від зовнішніх поглядів, і диктату соціальних стереотипів сфери міжособистісних стосунків.

Такою за онтологічною суттю є сім'я, в якій переважає не формальна педагогіка, авторитаризм і випадковість стосунків, а педагогіка власне виховання або педагогіка спів-творчості і безумовно-ціннісної присвяченості (Г.С. Батищев). Ідеальний підсумок такого виховання – «світоглядно принципова людина, непідкупна і безстрашна, відкрита і вірна, надійна і уважна своєю совістю до всього світу, вона вміє дотримуватись міри свого діяння і свого розвитку відповідно до його ціннісно-смислової виправданості, пам'ятаючи, як важливо бути гідним своїх сил і талантів»[531].

---

[530] Ліницький П. Про виховання: стаття третя. *Філософська думка.* 2002. № 3. С. 115.

[531] Батищев Г.С. Три типи педагогіки. *Філософія освіти* : хрестоматія. / укладач О.А. Ткаченко. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2021. С. 72.

Ми також хотіли б акцентувати увагу на зв'язку стилю виховання та віку дитини з батьківськими обмеженнями і поведінкою підлітків в Інтернеті. Наприклад, М. Вальке так описує чотири інтернет-стилі виховання:

- дозволений стиль виховання властивий батькам, які не висувають чітких меж. Вони утримуються від конфронтації зі своїми дітьми. Вони поступаються тому, про що просять їхні діти, і слідують їхнім ідеям і волі. Для них важливим є батьківське тепло, спів-творчість, а не вказівки;
- стиль виховання з невтручанням відображає низький рівень контролю та низький рівень участі. Батькам байдуже як до підтримувального, так і обмежувального ставлення до використання Інтернету їхніми дітьми;
- авторитетний стиль виховання проявляється у тому, що батьки встановлюють чіткі правила. Ці батьки явно не обмежують поведінку, але очікують, що їхні діти будуть відповідальними. Вони радше висувають практичні правила; наприклад, щодо часу в Інтернеті;
- авторитарний стиль виховання проявляється у тому, що батьки вимагають беззастережного підпорядкування та дотримання правил без пояснення причин. Вони майже не обговорюють питання Інтернету та не відкриті для діалогу про доступ до Мережі. Вони наполягають на тому, щоб прийняти їхні уявлення про використання Інтернету[532].

Ми стурбовані сьогодні проблемами молоді, хоча насправді це про нас, дорослих, мовиться. Про наші лицемірство, цинізм, недбалість, безпорадність, безвідповідальність. З різних причин

[532] Valcke M. Internet parenting styles and the impact on Internet use of primary school children. *Computers & Education*. 2010. 55(2). P. 458.

ми не спроможні зберегти дитинство як у плані духовного життя, так і в серйозному ставленні до того, як прожити день за днем.

Світ не тільки будується в дитячій, а й руйнується в ній; тут прокладаються шляхи не тільки порятунку, але й загибелі. І якщо ми задумаємося, що наступні покоління знову і знову будуть народжуватися і виховуватися, і що всі їхні майбутні добрі справи і злочини, їхня духовна сила і їхнє можливе духовне падіння – вже тепер, і зараз складаються і формуються навколо нас, при нашій допомозі або бездіяльності, то ми зможемо усвідомити яка відповідальність покладена на кожного із нас.

На жаль, погодимось з ієромонахом Серафимом (Роузом), що дітей більше не виховують. Сама ідея, що їх потрібно виховувати, необхідно плекати в певному дусі і принципах – сама ця ідея відсутня. Вони самі собою виростають під впливом навколишнього світу, і в результаті виходить щось дуже несерйозне. Це головна причина, чому, коли діти дорослішають, деякі з них просто божеволіють, прилучаються до різноманітних диких і жахливих релігій, стають наркоманами, злочинцями, і роблять безліч божевільних вчинків. У дитинстві у них не було контакту із земною істинною реальністю ні в плані духовного життя, ні просто в серйозному ставленні до того, як прожити день за днем[533].

На основі багатьох досліджень ми усвідомлюємо тенденції кризи сім'ї у сучасному світі. Потрібно пам'ятати: поняття «сім'я» складне і неоднозначне і, зокрема, не тотожне тим

[533] Серафим (Роуз), ієром. Шлях до спасіння в сучасному світі. URL: https://pravbeseda.ru/library/index.php?Page=book&id=281.

соціальним експериментам у сфері спільного життя чоловіка і жінки. Коли ми чуємо такі словосполучення, як «громадянський шлюб», «подружнє партнерство», «шлюб за контрактом» та ін., розуміємо, що назвати це сім'єю дуже проблематично, і навіть автори цих експериментів цього не роблять. Хоча, безперечно, не формалізуємо цю проблему: загалом мовиться не про те чи те поняття, а про глибину стосунків і можливість утримувати вічний і священний діалог між поколіннями.

Сім'я як одухотворений образ природного є формою життя людини в реаліях сучасного життя і одночасно формою одухотворення буденно-прагматичного характеру останнього. Сім'я, яка зберігає в собі священний першопочаток, у сучасних умовах концентрує в собі Смисл, втраченої трансценденції. Вона залишається священним місцем у період деконструкції реальності і втрати традиційних світоглядних орієнтирів.

В українському просторі як переважно традиційному сім'я, яка в результаті цивілізаційної кризи завжди була епіцентром всіх негативних кризових процесів, зазнала менше змін, ніж на Заході. Мова йде не про декларування сім'ї як фундаменту, на якому засновані суспільні відносини і соціальний порядок. Ми разом з іншими дослідниками наголошуємо, що ціннісні установки суспільства повинні збагатитися альтруїзмом та іншими рисами, які притаманні традиційним сімейним відносинам і які потрібно переосмислити на сучасному рівні цивілізаційного розвитку.

4.4. ВХОДЖЕННЯ В ТРАДИЦІЮ ЯК МЕТА ОСВІТИ

За умов розвитку новітніх технологій відбувається руйнування традиційних способів самовизначення й орієнтування людини в світі, що зумовлює зростання ролі рефлексивного мислення. Виникає відповідний запит до системи освіти щодо формування самостійного, критичного мислення, що має реалізовуватися, зокрема, в збереженні значимості філософії в суспільстві.

Засвоїти традицію – це значить набути мистецтво співвідносити досвід власного життя з духовними, ціннісними орієнтирами, на яких трималося людство протягом тисячоліть. Це значить увійти в традицію, стати її носієм, пізнати дієвість смислів і цінностей традиції, практично відчути їх енергію та творчу силу, віднайти у ній живу єдність із смислоутворювальними першоосновами людського буття. І все це для того, щоб прожити власне, а не «як у інших» життя, щоб дати можливість своїм дітям, наступним поколінням не втратити цей живий зв'язок зі смислом буття, точніше, – дати можливість цьому смислу дійти до них через своє життя.

Входження у традицію як мета освіти та виховання безпосередньо пов'язане з проблемою «третього суб'єкта» освітнього процесу. Мовиться про перетворення змісту освіти на культуру в істинному значенні цього слова. Культура, наголошує В. Возняк, є третім суб'єктом в навчальному процесі, і найскладніше завдання педагога – «надати слово» саме «третьому», активувати суб'єктність культури, її ідеальну

природу, для того, щоб саме вона і вчила, і виховувала – в смислі: живила собою – душу, серце та розум кожного учня[534] .

Сьогодні як ніколи постала необхідність філософського осмислення категоріального каркасу педагогічного мислення у його онтологічно-екзистенційних вимірах, що здатне адекватно врегульовувати гострі суперечності освітнього процесу. Дійсна присутність таких, наприклад, понять, як «виховання», «гуманізм», «духовність», «дух», «душа», «людина», «спілкування», «свобода» здатна, наголошує В. Возняк, радикально переформатувати сучасний спосіб побудови педагогічного простору (спілкування) і сприяти обмеженню тиску розлюднювальних тенденцій сучасної цивілізації на живу душу вчителів і дітей.

Традиція незалежно від обставин (йдеться про зміст, а не про різноманітні її зовнішні форми) залишається потенційною умовою «проростання душі в просторі культури і з культури» (В. Возняк). Дійсно, людина залишається людиною тільки в тому випадку, якщо включена в живий процес духовності традиції, в якій віднаходить смисл і джерело творчості. «Навчання має своєю дійсною метою не стільки пізнання, скільки освоєння культурно-історичних всезагальних форм почуттів, мислення й волі, здатних виступити як універсально-всезагальні здібності індивідів»[535] . Намагатись заперечувати

---

[534] Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема : монографія. Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. 357 с.

[535] Возняк В.С. Інформаційна доба та доля сучасної освіти. *Проблеми саморозвитку особистості в сучасному суспільстві :* матеріали ІІ Міжнародної науково-практичної конференції, 26–27 березня 2021 р. / НЮУ ім. Ярослава Мудрого. Харків: Друкарня Мадрид, 2021. С. 326.

традицію та руйнувати культуру, значить заперечувати саму людську природу.

На жаль, ми живемо в такий період історії, що веде до відриву від традицій, до того, що, за словами К. Ясперса, становить «голе» мислення, нібито в цій сфері раціональності (ratio), яка позбавлена субстанціальності, може бути щось створене. Це – просвітництво, яке наперекір самому собі веде до порожнечі.

У результаті реформувань, які розраховані тільки на короткострокові прагматичні, корисні наслідки, в системі освіти збільшується диспропорція (навіть розрив) між традицією та інноваціями; між глибинним духовним змістом культури та її репрезентативними формами. Сучасні методики і технології педагогічного впливу, більше заклопотані інноваціями, а минуле забувається. Такою є іронічна доля людства. Як наслідок, формується особистість, яка не пов'язує себе з духовними орієнтирами, Богом.

Але «у цьому змішаному потоці, який доволі часто сприймається як ознака «сучасності», неодмінно мають бути люди, що йому протидіють та постають прихильниками людських органічних взаємин з абсолютним»[536]. Таким людям притаманний особливий, вищий тип рефлексії – це рефлексія, наголошує В. Даренський, не «калькулятивного» типу, який спрямований тільки на практичні цілі (зосібна наукові), а рефлективність у сфері глибинних запитів людського духу, в здатності логічно ясно осмислювати сутність Буття як такого і призначення людського буття. Зокрема цей тип можна назвати

[536] Петрушенко В.Л. Абсолютне як іманентне свідомості: людські надбання чи втрати? *«Паддхаті»*. 2013. Вип. 14. URL: http://surl.li/qxery

духовно-екзистенційною рефлексією [537] . Тільки філософська складова освітнього процесу, як єдність віри і розуму може допомогти сформувати такий тип мислення. Сповістивши про Абсолютне, допомогти утриматися людині на сучасних роздоріжжях цивілізації.

Ми наголошуємо, що людина повинна бути підготовлена до діалогу з традицією. Мова йде не тільки про суб'єкт або об'єкт чи зміст того, що передається, але і про посередника в цьому діалозі. На наш погляд, таким посередником є філософія, яка, погодимось з В. Петрушенком, «належить до одного з найдавніших та найуславленіших винаходів людства: майже три тисячі років тому в певної групи людей виникли питання, що, здавалося б (тут можна згадати й тезу І. Канта із передмови до "Критики чистого розуму"), набагато перевершують реальні можливості людського розуму (додамо: й реальні життєві потреби людини), проте людині чомусь були конче потрібно вирішити ці питання» [538] . Минуле стає сучасним через нашу діалогічну за своїм характером причетність до особливої реальності, яку М. Мамардашвілі називає «розумним буттям». Ставлення до минулого набуває смислу не в догматичному повторенні, а тільки тоді, коли людина намагається відтворити живу сторону думки, живу реальність, проникнувши в яку, виникає можливість актуального теперішнього мислення (М. Мамардашвілі).

На думку В. Возняка, єдиним адекватним виходом із ситуації, коли розвиток новітніх технологій, зокрема,

---

[537] Даренський В Ю. Воцерковлення розуму. *Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка).* Полтава : АСМІ, 2007. С. 573–574.

[538] Петрушенко В. Роль філософії в житті сучасного суспільства: питання без відповідей. *Філософські науки.* 2016. Вир. 2, №. 1. С. 91

інформаційних радикально збільшує можливості маніпуляції людською свідомістю є «не обмеження інформаційних впливів, а формування суб'єктної здатності протистояти маніпуляціям, вміння не ставати об'єктом маніпуляціних технологій» [539] Основа такої здатності – наявність самостійного критичного мислення, дійсної культури почуттів, на формуванні яких освіта й має, врешті-решт, зосередитися. Адекватним вектором розвитку освіти, зазначає український філософ, повинен стати перехід від розсудку до розуму, до основних прнципів належного педагогічного мислення. «Якщо учень – об'єкт навчання і виховання, то він так чи інакше стане чудовим об'єктом будь-яких маніпуляцій через інформаційні технології, втручання у його свідомість і підсвідомість (адже він вже є об'єктом всіляких педагогічних маніпуляцій). Якщо ж учень – повноцінний і повноправний суб'єкт навчання і виховання, то піддати його маніпулятивним впливам з боку різноманітних медіаструктур вельми непросто»[540]. А де самостійне розвинене мислення, продовжує розмірковувати В. Возняк, там і розвинена чуттєва культура, вишуканість власне людських почуттів. «Якщо ж культура освоюється у вигляді об'єкта-матеріалу (і тим самим радикально втрачає виміри власне культури, тобто того, що здатне утворювати і зберігати людське в людині) – той зміст, що знелюднює людину, через інформаційні

[539] Возняк В.С. Інформаційна доба та доля сучасної освіти. *Проблеми саморозвитку особистості в сучасному суспільстві* : матеріали ІІ Міжнародної науково-практичної конференції, 26–27 березня 2021 р. / НЮУ ім. Ярослава Мудрого. Харків : Друкарня Мадрид, 2021. С. 327.

[540] Возняк В. С. Інформаційна доба та доля сучасної освіти. *Проблеми саморозвитку особистості в сучасному суспільстві :* матеріали ІІ Міжнародної науково-практичної конференції, 26–27 березня 2021 р. / НЮУ ім. Ярослава Мудрого. Харків : Друкарня Мадрид, 2021. С. 327.

технології править бал і робить свою чорну справу. Коли ж активована суб'єктність культури – зовсім інша справа»[541].

Традиція, філософія, культура як «третій суб'єкт» освітнього процесу розглядаються нами в єдності – йдеться про животворний, вічний діалог, універсаліями якого виступає світоствердження; спів-причетність; пріоритет безумовно-ціннісного ставлення; домінантність на Інших; творчість як свобідний дарунок Зустрічі, дарунок міжсуб'єктності та спів-творчості. «Здавалося б, саме тому, що і тоді, коли життя розбурхане, коли навколо нас так мало певного й стабільного людям слід було б шукати надійну опору в самих собі та з наснагою засвоювати історичну школу здобування виправданого ("гідного" – Б. Паскаль) мислення, проте і в такий ситуації потрапляємо у сюжет, окреслений Б. Паскалем: людина би мала замислитьсь над своєю життєвою долею, проте вона тринькає на лютні або віддається розвагам»[542].

Може ми помиляємось, але система освіти – простір, де не обов'язково постійно експериментувати. Вона передбачає традиційність. Необхідно бути обережним, щоб «разом з брудною водою не вихлюпнути дитину»!

---

[541] Возняк В.С. Інформаційна доба та доля сучасної освіти. *Проблеми саморозвитку особистості в сучасному суспільстві :* матеріали ІІ Міжнародної науково-практичної конференції, 26–27 березня 2021 р. / НЮУ ім. Ярослава Мудрого. Харків : Друкарня Мадрид, 2021. С. 327.

[542] Петрушенко В. Роль філософії в житті сучасного суспільства: питання без відповідей. *Філософські науки*. 2016. Вир. 2, №. 1. С. 98.

4.5. ЛЮДИНА ТА ТЕХНОЛОГІЇ У ВИМІРАХ РЕЛІГІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ

Пам'ятай минуле,
покладись на Господа в майбутньому,
використовуй на благо теперішнє.
Святитель Філарет

Здавалося б, на тлі успіхів науки, техніки, росту та поширення інформаційних систем і технологій релігійна філософія, як і релігійний світогляд взагалі, повинні були б зазнати суттєвої кризи, але так не сталося. Науково-технічний прогрес постійно змінює умови існування людини, пропонуючи її нове бачення; техніка та технології породжують світоглядні й етичні питання, які гостро постають перед суспільством і Церквою та потребують небувалих духовних зусиль. Ці та інші обставини спонукають людину звертатись до релігії, «оскільки релігійне бачення дійсності із його трансценденталізмом виводило людину за межі простого перехрещення природно-космічного процесу, дозволяло побачити її прилученою до особливих, найперших та вихідних засад буття»[543].

На початку XXI ст. як ніколи стає очевидним, що «розуміння людини в її граничній цілісності без врахування релігійної антропології реалізувати важко, тому що так чи інакше буде виникати редукований образ – як через те, що сфера релігійного життя не може не бути включеною в простір

[543] Петрушенко В. Л. Філософія : підручник для студентів вищих закладів освіти. Львів : «Новий Світ-2000», 2019. С. 204.

цілісного розгляду, так і через те, що сам смисл релігійного життя у визначальній мірі направлений до віднайдення цілісності»[544]. Святі Отці Церкви (Діонісій Ареопагіт, Василій Великий, Афанасій Великий, Ісаак Сірін, Іоанн Златоуст, Григорій Богослов, Максим Ісповідник, Григорій Ніський, Симеон Новий Богослов, Іоанн Дамаскін, Григорій Палама) створили традицію розуміння цілісної людини та процесу її вдосконалення як поступового обожнення людини, її уподібнення Богу. Богоподібність тлумачиться як притаманність душі кожної людини всіх позитивних якостей Бога. Найважливішими рисами образу Божого є мудрість, моральність, цінність, розумність, унікальність, свобода, творчість, воля, любов. Ці властивості притаманні людині як її природні потенції, а їх реалізація у кожному вчинку, що відбувається на основі вільного вибору, робить особистість богоподібною, тому що вона актуально володіє божественними доброчесностями та мудрістю.

Християнська антропологія руйнує будь-яку систему методу поза людиною і стверджує, що людина сама є відшукуваний методологічний принцип. У ній самій не тільки перебуває, переплітається і живе вся багатоманітність досвіду та реальності, але головне – усвідомлюється і пізнається. Сама людина – модель себе, сама людини – метод себе, сама людина – синтез себе (також світу, на чому заснована і вся православна гносеологія). Сама людина – особистість, яка пізнає себе. Тому в ідеалі розвиток людини можна визначити як творення себе,

[544] Лимонченко В.В. Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии : монография. Дрогобич : Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. 2014. С. 57.

що означає також становлення самим собою, або реалізацію істинного Я в самосвідомості, житті і діяльності людини .

У ситуації антропологічних викликів новітніх технологій «питання техніки неминуче стає духовним питанням, зрештою, релігійним питанням. Від цього, наголошує М. Бердяєв, залежить доля людства»[545]. На наш погляд, воно переростає у фундаментальну проблему, яка для багатьох із нас має надзвичайне значення: наскільки справжнє церковне християнство сумісне з сучасною техногенною цивілізацією? Спробуємо сформулювати позицію релігійної свідомості щодо сучасних технологій, явища, яке є не просто сучасним, але вважається квінтесенцією сучасності.

Проблема техніки завжди була надзвичайно периферійною для релігійної думки. В ній з самого початку визначились дві протилежні до науково-технічного прогресу та техніки тенденції: позитивна та критично-негативна [546] . Остання пов'язана з невідповідністю технологічної цивілізації ідеалам християнства. У цьому контексті мовиться про спроби усвідомити неповноту життя, яке ґрунтується на технічній культурі. На відміну від християнського ідеалу, сутність якого полягає в єднанні з Богом, творенні Царства Божого, збереженні індивідуального духовно-тілесного буття, в надії на досягнення повноти буття і творчої діяльності, техніка, на

[545] Berdyaev, N. Man and Machine (the Problem of Sociology and the Metaphysics of Technology) (W. Trimble, Trans.). *Technology and Language*. 2023. 4(2). С. 25.

[546] Можна зрозуміти та підтримати прихильників критики техніки та технологій, адже історія людства засвідчує, що останні активно обслуговують згубні шляхи людини в земному житті. Наприклад, образ Каїна, який підняв озброєну руку на брата, стає образом самопереслідування (Буття 4:14) – ходи людини шляхом технічного прогресу в небуття. Алхіміки займались пошуком еліксиру життя, а зрештою винайшли порох, який скорочує і калічить і без того коротке життя. Взагалі людське життя ще не встигає отримати користі від техніки та технологій, а смерть без них вже не може обійтися на кривавих полях брані.

думку М. Лоського, створює не внутрішнє, а зовнішнє об'єднання людини зі світом. Але така форма взаємозв'язку, спілкування не піднімає людину онтологічно на більш високий рівень.

Певним вкладом у філософію техніки можна вважати думки П. Флоренського про походження техніки з культу. Отець Павло вважав, що техніка виникає шляхом «вивітрювання» релігійного смислу. На його думку, обряд містить у собі і утилітарний момент, який на певному етапі людської історії втрачає духовний смисл і дає людству техніку та технології. П. Флоренський стверджував, що процес зростання техніки є паралельним зростанню розсудкового мислення, тому що вони є одним процесом розпаду релігії... Наука та техніка розвиваються за рахунок теургії, шляхом її руйнування так, що обидві вони суть ознаки тенденцій розпаду: наука подібно до вуглекислоти та пари, а техніка – золи під час горіння.

Продуктивним є звернення до релігійних ідей М. Бердяєва. Як справедливо зазначає Карл Мітчем [547], духовність й релігійне мислення стали для нього лінзою, через яку він дивився на техніку, її зв'язок з об'єктивністю та її значення у технологічну епоху. Парадоксально, але для Бердяєва християнство сприяло деміфологізації технологій. Бачення філософом цих проблем не залишалось незмінним: від оптимістичного сприйняття технічного прогресу до глибокого скепсису з приводу ролі техніки в житті людини та суспільства. Спочатку він був переконаний, що науково-технічний прогрес є новим етапом піднесення людського духу у прагненні з'єднатися з Богом. У філософському аспекті причиною такого

[547] Mitcham C. Berdyaev Returns. *Technology and Language*. 2023. 4(2), p. 39–43.

оптимістичного розуміння ролі техніки та технологій у житті людини стала абсолютизація мислителем творчого начала як смислової визначеності людського буття[548]. Тому технічний розвиток не може бути згубним для релігії, а навпаки, він створює можливості для переходу релігійного життя на більш високий рівень. Це зумовлено тим, що завдяки технічному розвитку дух все більше звільняється від залежності світу речей.

Згодом М. Бердяєв починає усвідомлювати межі людської творчості, результати якої можуть призвести до загибелі самої людини[549]. Саме техніка стає засобом самознищення людини. Подолання цієї небезпеки філософ убачав в наповненні меж і смислу людської творчості світлом Божественного початку.

Заглиблюючись у діалектичний зв'язок руйнівного для людини початку, який присутній в технічному прогресі та ролі останнього як фактора, що стимулює духовне життя людини, М. Бердяєв робить висновок, що «чудеса» двоїстої за природою сучасної техніки потребують «небувалого напруження духовності набагато більшого, ніж попередні епохи»[550]. Мовиться про духовні зусилля в технологічну епоху саме релігійного життя.

Хоча через тридцять років філософ починає розуміти, що можливості духовного оволодіння досягненнями технічного прогресу обмежені недосконалістю самої людини, тому

---

[548] Зауважимо, що така абсолютизація для релігійної філософії не є незаперечною. Протилежною є точка зору, згідно з якою творчі можливості людини обмежені і їх абсолютизація означає прирівнювання людини до Бога, адже людина не творить із нічого, а тільки відтворює та перетворює (С. Булгаков).

[549] «В людині є елемент чорної магії, і вона визволяє сили, дія яких ще невідома та є небезпечною, як це здається» (М. Бердяєв).

[550] Berdyaev N. Man and Machine (the Problem of Sociology and the Metaphysics of Technology) (W. Trimble, Trans.). Technology and Language, 2023. 4(2). С. 25.

поставлене завдання, м'яко кажучи, важко реалізувати. В контексті цього виникає ще одна проблема, пов'язана із реальним протистоянням духу технологізації суспільного життя – визначенням шляхів подолання моральної недосконалості людини.

Це, зі свого боку, актуалізує питання про межі та можливості в цьому процесі наукового розуму, а також істинних цілей сучасної освіти. Разом з М. Бердяєвим поставимо запитання: а взагалі, чи може дух панувати над технічним прогресом, вступивши у суперечність з науковим розумом, чи його діяльність із запобігання руйнівного потенціалу, який міститься в технічному прогресі, повинна включити в себе науковий розум? Якщо так, то, мабуть, цей розум повинен бути розумним, бути «здатністю до універсального (тобто за законами Істини, Добра і Краси) трансцендування своєї обмеженості, здатністю до подолання себе»[551].

Для нас важливим є те, що раціональності як діяльності духу властиві дві специфічні предметності пізнання. Це можливість пізнання Істини (одухотворена раціональність, філософський розум) і пізнання, пов'язане з тілесною організацією людини, тобто отримання корисних даних, вміння прораховувати, планувати, калькулювати, автоматизувати (розсудкова раціональність). Отже, існують два види мислення, кожен з яких у свій спосіб правомірний і необхідний. Протиставлення цих двох видів раціональності припустиме тільки в історичному, але не в логічному плані: одухотворена

[551] Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема : монографія. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. с. 336.

раціональність «знімає» і містить у собі не тільки почуття, віру, але і раціональність розсудкову, яка історично їй передує. Розум, як зазначає В.С. Возняк, навіть здатний перетворюватися на розсудок. «У розсудкові розум ніби “згортається”, зсихається, і за нормального руху мислення це необхідне: розсудок звільняє творче мислення розуму від рутинних операцій. Граничне завершення такого “зсихання” – передача механічних, формальних операцій інформаційним системам, що колосально економлять час людського життя і сили людської істоти»[552].

Згідно з християнською доктриною, раціональної складової для технологічного прогресу недостатньо. Папа Бенедикт XVI у збірці «Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів»[553] пише, що прогресом повинен рухати розум моральний, який не дозволить використовувати наукові винаходи проти самої людини і лише ґрунтуючись на моральній відповідальності, наука може виявити свою справжню суть. «Тільки розум, відкритий для Бога, розум, який не засилає мораль в простір суб’єктивного, ані не спрощує її до розрахунків, може стати гарантом проти зловживання поняттям Бога та проти недуг релігії, зцілюючи їх»[554]. У цьому контексті важливою для нас стала методологія В. Соловйова – теологічно центрований одухотворений раціоналізм. Відомий релігійний філософ усвідомлював силу розумного начала,

[552] Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема : монографія. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. с. 30
[553] Рацінґер Й. Папа Бенедикт XVI. Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів. / пер. з нім. О. Конкевича. Львів : Місіонер, 2006. 168 с.
[554] Рацінґер Й. Папа Бенедикт XVI. Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів. / пер. з нім. О. Конкевича. Львів : Місіонер, 2006. 168 с.

укоріненого у божественному Логосі. Він не протиставляв раціональне начало логосному, вважаючи, що перше є складовою частиною другого.

Повертаючись до проблеми морального вдосконалення людини і світу, на відміну від технологічного, зазначимо, що це, на думку представників релігійної філософії, є боголюдським процесом. Смисл цього процесу за своєю суттю є «виливання у світ благодатної сили любові» (С. Франк). На жаль, людина не змогла «віднайти» цей шлях любові, шлях морального вдосконалення і тому проблема протистояння викликам технологічної цивілізації, яка руйнує людську природу та людський дух, залишається особливо актуальною для суспільства новітніх технологій.

У християнській традиції на основі таких принципів патристики, як обожнення та космічна літургія сформувалась цілісна концепція, яка дає можливість критичного аналізу явищ техніки та може сприяти в пошуках орієнтацій та стратегій щодо сучасних технологічних реалій.

Ідея обожнення та космічної літургії відображена в дослідженнях таких християнських богословів, як Х.У. фон Бальтазар, митроп. Іоанн Зізіулас, Г. Манцарідіс, Х. Яннарас та ін. Про цей аспект релігійного розуміння проблеми «людина-техніка» розмірковує С. Хоружий [555]. Він зазначає, що в контексті повноти Передання можна першочергово виявити загальний принцип християнського ставлення до будь-яких явищ та новацій мирської культури. Сутність цього ставлення

[555] Horujy S.S. The Patristic Idea of Cosmic Liturgy as the Basis of the Relationship between Orthodox Theology and Science. Orthodox Christianity and Modern Science. Tensions, Ambiguities, Potential. Ed. by V.N. Makrides, G.E. Woloschak. Turnhout : Brepols Publishers, 2019. P. 83-95.

виражається відомою опозицією chresis – parachresis (вживання, користування – зловживання). Як християнська парадигма, chresis означає, що в навколишньому тварному світі все відкрито людині для користування і водночас для зловживання. Звертаючи нашу увагу на думки отців-аскетів, які наголошували, що немає нічого, що було б поганим саме собою, але все може бути застосоване для зла, С. Хоружий робить висновок, що chresis є універсальним принципом для всіх епох та сфер реальності. Тим самим він визначає і ставлення православної свідомості до технологій. І це одразу усуває стару бінарну опозицію, згідно з якою необхідно робити апріорний вибір між негативною та позитивною оцінкою техніки. Замість цього вибору потрібно застосовувати інший принцип патристики – принцип diacrisis (розрізнення). Необхідно розрізнювати виявлення техніки, технічної практики, які розміщуються у царині chresis – благого користування і в царині parachresis – зловживання, а також знаходити християнські стратегії, які спрямовували б технології, техносферу саме в простір chresis.

Теоретичною та практичною спробою поєднати «технологію» і «софіологію»[556], «суму теології з сумою технології» є технософія, яка акцентує увагу на духовному аспекті техніки. «Технософія вивчає, як техніка, відповідаючи на духовні потреби людини, одночасно створює нові духовні спрямування, відкриває шляхи до створення колективного розуму,

[556] Софіологія – сукупність релігійно-філософських ідей, концепцій, учень, стрижнем яких є міфологема Софії – Премудрості Божої. «Софія» - в релігійній філософії (софіології) творча Божа премудрість, в якій містяться усі світові ідеї і яка носить в серці всю природу і одночасно є вічною ідеєю самого людства.

нейрокосмосу, нейросоціуму… і прообрази біотехнологій майбутнього»[557].

Якщо зіставити поняття «технологія» і «софіологія» як вони відображені в довідковій літературі, то між ними практично не можна знайти нічого спільного. Але, посилаючись на Приповісті Соломонові та давньогрецьке розуміння «софії» як мудрості й «техне» як мистецтва, М. Епштейн [558] вважає, що вони є нероздільними з самого початку Божественного творіння. Премудрість (Софія) постає як художниця, яка разом з Богом творить світ. [559] На цьому акцентує увагу І. Муратова, розмірковуючи про понятійний простір філософського осмислення технології: «серед філософів нині узвичаєно “софію” трактувати як мудрість, проте О. Лосєв стверджує, що існують тексти, які говорять про те, що “софія” означала також і технічне вміння, майстерність. Близьким до цього є також термін “деміург”, значення якого наближається до терміна “techne”, що в основі своїй має індоєвропейський корінь tek- (виробляти, породжувати; бути батьком). Лосєв доводить, що в контексті принципів матеріально-чуттєвого космологізму античної культури “Деміургос” – “майстер, будівничий, теля, столяр”, яким є позаособистісний космос»[560].

---

[557]Епштейн М. Технософія. URL: https://www.emory.edu/INTELNET/fs_tekhnosophy.html

[558] Там само.

[559] Наприклад, «Господь мене мав напочатку Своєї дороги, перше чинів Своїх, спервовіку. Коли приправляв небеса — я була там, коли круга вставляв на поверхні безодні, коли хмари уміцнював Він нагорі, як джерела безодні зміцняв, коли клав Він для моря устава його, щоб його берегів вода не переходила, коли ставив основи землі, – то я майстром у Нього була, і була я веселощами день-у-день, радіючи перед обличчям Його кожночасно» (Приповісті Соломона, 8:22, 27-30). Або: «Мудрість свій дім збудувала, сім стовпів своїх витесала. Зарізала те, що було на заріз, змішала вино своє, і трапезу свою приготовила» (Приповісті Соломона, 9:1-2)

[560] Муратова І.А. Понятійний простір філософського осмислення технології. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури.* 2016. Вип. 3. С. 153.

М. Епштейн пропонує розглядати технософію в контексті історичного становлення ідей про «софію»: теософія (О. Блаватська, Г. Олкотт) – антропософія (Р. Штейнер) – технософія, які, зі свого боку, відображають таку послідовність: Бог-Творець – людина як Божественне творіння – техніка, як результат людської творчості. У такому взаємозв'язку техніка, яка створена людиною, виступає в технософії як засіб пізнання та з'єднання з мудрістю, що створила саму людину. Одним із важливих висновків представників технософії є розуміння техніки та технологій як феноменів, які допомагають створювати глибинні зв'язки між «Я» та «Іншим», які мають і матеріальні й духовні виміри.

Хотілося б звернутися до соціальної доктрини католицької Церкви, яка є «докладним формулюванням результатів глибоких роздумів, здійснених у світлі віри й церковної традиції, над складною дійсністю людського існування…»[561]. На думку Папи Бенедикта XVI[562], рушійними силами у світі є прогрес, наука і свобода. Але він підкреслює, що походження їхнє – християнське. Однак якщо забрати із них дух Христового Євангелія та спрямувати на задоволення егоїзму окремих осіб чи груп, вони обернуться проти самої людини. Те, що мало б нести життя, неправильно використане людською волею, руйнує і окремого індивіда, і ціле суспільство. У такі періоди людина подібна до човна, який вітри її тваринних інтересів, звільнившись від цілісного духовного розуму, кидають в різні сторони, і, за словами Платона, людина схильна ставати «найгіршою із бестій». І вона дійсно деградує, виправдовуючи

[561] Компендіум соціальної доктрини Церкви. Київ : Кайрос, 2008. С. 13.
[562] Рацінґер Й. Папа Бенедикт XVI. Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів. / пер. з нім. О. Конкевича. Львів : Місіонер, 2006. 168 с.

свої найгірші вчинки зовнішніми обставинами, долею, чиїмись провинами і прикриваючись різними формами пишномовності. Отже, «межі та співвідношення з природою, технологією і мораллю – це питання, що переконливо закликають до особистої і колективної відповідальності при вирішенні, що таке людина, чого вона здатна досягнути і ким вона має бути»[563].

З точки зору релігійного світогляду можна зробити деякі узагальнення. По-перше, техніка та технології самі собою, як і розум, є нейтральними, але дух людини знаходить їм або зле, або добре застосування. «Отці Собору (мовиться про II Ватиканський Собор – О.Т.) визнають прогрес, якого досягнуто впродовж віків завдяки невтомному використанню людського генія в емпіричних, технічних чи гуманітарних науках. Сьогодні, «передовсім за допомогою науки і техніки, людина поширила і продовжує поширювати свою владу майже на всю природу»[564]. На сторінках Біблії ми бачимо приклади технічної думки, яка стає не тільки злом, яке приносить страждання та смерть, але і образом служіння Богу та свідченням Його особливого благовоління до людини: перший шкіряний одяг, ковчег Ноя, «зоотехнічні» прийоми праотця-патріарха Іакова (Буття 30:37-43), скинія, а пізніше – Храм з усім, що його наповнює та інш. «Отже, людина повинна пам'ятати, що її здатність перетворювати і, в якомусь сенсі, творити світ власною працею… ґрунтується на тому, що Бог перший передав нам у дар усі сотворені Ним речі. Їй не слід на власний розсуд розпоряджатися землею, без жодних обмежень підпорядковуючи її своїй волі, начебто земля не отримала

[563] Компендіум соціальної доктрини Церкви. Київ : Кайрос, 2008. С. 26
[564] Компендіум соціальної доктрини Церкви. Київ : Кайрос, 2008. С. 281.

властиву форму та наперед визначену Богом долю, що їх людина може розвинути, однак не повинна спотворити. Чинячи так, замість того, щоб співпрацювати з Богом у справі сотворіння, людина підміняє собою Бога, що, врешті-решт, призводить до бунту природи, адже людина з її управителя перетворюється на тирана»[565].

По-друге, сам собою науково-технічний прогрес без духовного зростання не має сенсу, він стає «шляхом в нікуди», тому що не вирішує питання про сенс життя людини та існування світу загалом. «Суєта суєт, сказав Екклезіаст, суєта суєт, – усе суєта!» (Екл. 1:2). Цей світ нічого нового придумати не може. Він тільки знає як підібрати «ключики» до кожного із нас, тому що у нас є слабкі місця.

По-третє, техніка та технології можуть і повинні служити богопізнанню, розкриваючи можливості для самореалізації та пізнавальної діяльності, з метою прославлення Творця й усвідомлення свого місця як носія Божественного образу.

Вищезгадані питання – це найвище вираження людської природи, оскільки «вимагають відповіді, якою вимірюється глибина відповідальності людини за власне існування. Більш того, це питання *релігійні по суті*: коли питання “чому?” щодо сутності речей невід’ємно пов’язане з пошуком кінцевої та вичерпної відповіді, тоді людський розум сягає своїх вершин і робиться відкритим до релігійності… Релігійність постає як найвищий вираз людської особи, оскільки є кульмінацією її розумної природи. Релігійність бере свої початки з глибокого

[565] Компендіум соціальної доктрини Церкви. Київ : Кайрос, 2008. С. 284.

людського прагнення до правди і лежить в основі вільного й особистого пошуку божественного»[566].

Таким чином, вищою метою та цінністю Священного Писання, а також основною ідеєю релігійної філософії є спасіння безсмертної душі людини, а об'єктивне осмислення й оцінка техніки та технологій можливі тільки за умови нашого погляду на них з «трансцендентної висоти» богослов'я (П. Флоренський) та християнської антропології.

[566] Компендіум соціальної доктрини Церкви. Київ : Кайрос, 2008. С. 25–26.

ПІСЛЯМОВА

У роздумах про антропологічні виклики новітніх технологій постає одне із основних філософських питань: на що сподіватись, як діяти в умовах, коли технологізація «переступає» через людину, прагне запосягти людський світ у всій його повноті, і ми ризикуємо не побачити в людині простір власне людського, коли «людина стає жителькою землі без батьківщини, втрачає послідовність традиції»[567]. Чи є можливість виходу із гегелівської пастки-твердження, що «все дійсне – розумне, все розумне – дійсне», яке не можна просто так проігнорувати, адже воно говорить про необхідність того, що відбувається навколо нас. Як ставитися до подібної необхідності? Пропонуємо декілька висновків.

У сучасній ситуації з'являється потреба в міждисциплінарних дослідженнях людини, суспільства та технологій. Водночас комплексний підхід повинен поставати як філософська методологія. Це уможливлює саме філософську рефлексію сучасних змін світоглядної, культурної парадигми існування людини в техногенному суспільстві.

Аналіз джерельної бази з проблем сутності та особливостей новітніх технологій виявив перебільшення евристичних можливостей синергетики та інших «новомодних загальнонаукових методологій», їхнє протиставлення, зокрема, діалектичному методу. Доведено, що основні принципи та категоріальний апарат діалектики як логіки і теорії пізнання

[567] Ясперс К. Сучасна техніка. 2010. URL: https://gtmarket.ru/library/articles/6331

був і залишається методологічною основою системних досліджень, розуміння закономірностей існування будь-яких форм буття: людського, соціального, технічного та інших.

Ми також акцентуємо увагу на філософсько-антропологічному підході, сутність якого полягає у виділенні сфери власне людського у будь-якій проблемі, пошуку відповідей на запитання про сутність людини, її призначення та шляхи його реалізації в умовах експлозивної експансії новітніх технологій; про те, як людина вписується в нові структури світу; про сутність антропологічних характеристик техніки та технологій та ін.

Проведений аналіз методологічного потенціалу сучасних антропологічних парадигм, їх категоріального апарату засвідчує, що наблизитись до розуміння людини в її граничній цілісності без врахування християнської антропології практично неможливо.

На наш погляд, людство перебуває у своєрідній «точці біфуркації», в якій вибір того чи того орієнтиру розвитку НБІКС-технологій – економічно-технологічного чи антропологічного – ще не визначений. Запитання: чи стане людина самоціллю для самої себе, чи буде остаточно зведена до стану засобу, залишається відкритим.

Новітні технологій створюють не тільки нові можливості, але і нові ризики. Підтримуємо дослідників, які вважають головною особливістю НБІКС-технологій їхню спрямованість не стільки на зміни навколишнього середовища та засобів виробництва, скільки на трансформацію самої людини, її душевного, духовного, тілесного рівнів. Вони значно спрощують маніпулювання свідомістю, призводять до втрати

відчуття реальності, сприяють індивідуалізації суспільства і поширення самотності, зростанню відчуженості, трансформують різні рівні соціальної системи (освіту, сім'ю, мораль, релігію), створюють загрозу існування людської тілесності та підривають уявлення про людську унікальність і неповторність. Ця трансформація є настільки серйозною, що для її обґрунтування необхідно актуалізувати саму концепцію людської особистості.

Отже, не все, що стає можливим за допомогою технологій, потрібно реалізовувати. Мати можливості свободи й бути свобідним – не те саме. Техніка та технології за свою суттю провокують людину на вседозволеність, а теза «все є можливим», означає ствердження беззаконня, свавілля, невизначеності в людському існуванні.

І коли ми в контексті проблеми антропологічних викликів новітніх технологій розмірковуємо про їхні негативні наслідки, то усвідомлюємо найголовнішу, на наш погляд, небезпеку. Не технологічні артефакти, перетворюючись на суб'єкта стають загрозою для людини, а свідомість людини уподібнюється їм. Мовиться про кризу свідомості, коли звичайна людина все більше схожа на примітивну комп'ютерну програму порівняно зі складними програмами, які розробляють сучасні інженери.

Поруч з розвитком науки і техніки йде байдужість до роздумів, тотальна бездумність, унаслідок чого людина починає заперечувати й відкидати глибокі роздуми над сенсом, який панує у світі, і, які, власне, є її визначальною характеристикою. Ця дедалі більша бездумність має своєю основою процес деформації та знищення «нутра сучасної людини» (М. Ґайдеггер). Сучасна ситуація – шлях до втрати значущості

людини як суб'єкта буття, її перетворення в об'єкт управління та маніпулювання.

Але ми переконані в тому, що пом'якшення тенденцій редукування людини до технічного рівня – це не шлях легалізації нових норм роз'єднаності, розірваності самосвідомості, плинності, випадковості та фрагментарності суб'єктної інкультурації. Це – шлях нового синтезу ідентичності як безперестанного, діяльного, творчого та відповідального процесу вибору на основі різних контекстів культури: традиційних і постмодерних, раціонально й духовно спрямованих.

Виявлено, що за умов розвитку новітніх технологій відбувається руйнування традиційних способів самовизначення й орієнтування людини в світі, що зумовлює зростання ролі рефлексивного мислення. Виникає відповідний запит до системи освіти щодо формування самостійного, критичного мислення, що повинно реалізовуватися у збереженні значимості філософії в суспільстві високих технологій.

Ми акцентуємо увагу на потенціалі духовних підвалин традиції за умов антропологічних викликів новітніх технологій, яка у широкому соціально-філософському значенні є особливою онтологічною реальністю. Традиція як трансчасовий і просторовий феномен, священний, релігійний за своїм змістом в історії культури є онтологічним принципом людського існування. Традиція задає внутрішній зв'язок умовам реалізації духовного потенціалу людини, суспільства, народу і людства в історії. Вона – метафізична основа буття культури,

антропологічний стрижень, дух і тіло культури, «мова» буття, сутність людської онтології.

Традиція є специфічним механізмом стабілізації розвитку, завдяки якому здійснюється реінтерпретація світоглядних ідей та фундаментальних символів культури стосовно нових потреб і завдань, а досвід поколінь адаптується до нових викликів сучасності.

Завдання традиції – зберігати гідність, життєву повноту та ідентичність людської подоби, знову і знову пізнаючи себе в складній різноманітності непередбачуваних і суперечливих тенденціях технологічної цивілізації.

Сучасна ситуація, в якій перебуває людство, визначає відповідальність людини за власне майбутнє, демонструє надзвичайно крихку рівновагу, яка відмежовує людину від подальших процесів її технологічних трансформацій. На допомогу нам повинно прийти те, що багатьом сьогодні здається чимось застарілим – гуманітарне знання, література, філософія, мистецтво.

Наголошено на практичному та теоретичному потенціалі філософії за умов антропологічних викликів новітніх технологій.

Визначено роль сім'ї в умовах деконструкції реальності та втрати традиційних світоглядних орієнтирів. Усвідомлюючи причини й особливості сучасної духовної кризи, ми переконані, що сім'я залишається потенційним джерелом входження дитини в духовну повноту буття. Без здорової, люблячої сім'ї, майбутнє України і всього людства може виявитися апокаліптичним.

Обґрунтовано, що сучасна духовна криза полягає не стільки в динамічному інтенсивному розвитку новітніх технологій, скільки власне, у розриві, диспропорції між глибинним духовним змістом культури та її репрезентативними формами.

Акцентуючи увагу на релігійній традиції ми стверджуємо: не потрібно і навіть безглуздо та безвідповідально перед наступними поколіннями забувати про християнські витоки проблеми преображення людини, проходження нею земного – недосконалого відрізку шляху свого існування. Перетворення самої людини завжди було смисловим виміром культури. А християнський контекст передбачає особисте – у спілкуванні з Богом (а не за допомогою генної інженерії, нанотехнологій, штучного інтелекту та ін.) подолання своєї недосконалості. У цьому сенсі людина здатна долати межі своєї природи, не перестаючи бути людиною, набуваючи Божественних властивостей безсмертя, блаженства, творчості, про які мріють, наприклад, трансгуманісти, але рухаючись в інший спосіб. Християнський шлях обожнення пройдений сотнями тисяч людей. Їх досвід і свідчення, збережені в християнській традиції (Переданні) можуть бути запропоновані як реальна альтернатива технологічним варіантам подолання меж людського.

Традиція – це не збирання та культивування атрибутів минулого, а принцип побудови майбутнього, якого потрібно вчитись та відстоювати його на непростих роздоріжжях сучасної цивілізації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Абдула А. Проблема раціональності та її дослідження в сучасній філософській думці. *Актуальні проблеми духовності: зб. наук.праць* / за ред. Я.В. Шрамко. Кривий Ріг, 2010. Вип. 11. С. 226–235.
2. Азімов А. Я, робот : збірник оповідань. Київ, 2010. 163 с.
3. Андрос Є. Інтелект. *Філософський енциклопедичний словник* / НАН України, Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди ; гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. VI. С. 244–245.
4. Андрос Є.І. Метафизична та постметафизична доба европейської гуманістики: зміна методологічних засад і світоглядних орієнтацій. *Колізії антропологічного розмислу*. Київ : Парапан, 2002. С. 123–152.
5. Андрос Є.І. Про творчу спадщину Віталія Табачковського. *Філософська думка*. 2016. № 6. С. 99–105.
6. Арендт Х. Між минулим і майбутнім. /пер з англ. Вілен Черняк. Київ : Дух і Літера, 2002. 321 с.
7. Батищев Г.С. Мудрий. *Філософія.* Хрестоматія *:* навчальний посібник / укладач О.А. Ткаченко. 2-ге видання, виправлене і доповнене. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2021. С. 10–11.
8. Батищев Г.С. Вміє спілкуватись. *Філософія освіти:* хрестоматія / укладач О.А. Ткаченко. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2021. С. 50–53.
9. Батищев Г.С. Три типи педагогіки. *Філософія освіти :* хрестоматія. / укладач О.А. Ткаченко. Дрогобич : Редакційно-

видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2021. С. 65–73.
10. Бауман З. Плинні часи: життя в добу непевности / пер. з англ. Антона Марчинського. Київ : Критика, 2013.176 с.
11. Башманівська Я.В. Віртуальна реальність як чинник зростаючого усамітнення людини. *Вісник Житомирського державного університету імені І. Франка.* Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2013. Вип. 3. С. 15–19.
12. Бердяєв М. Воля до життя та воля до культури. *Філософія.* Хрестоматія : навчальний посібник / укладач О.А. Ткаченко. 2-ге видання, виправлене і доповнене. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2021. С. 535–547.
13. Бердяєв М. Я та світ об'єктів. Досвід філософії самотності та спілкування. URL: http://surl.li/uiazr
14. Бердяєв М.О. Суспільство і свобода. URL: https://www.vehi.net/berdyaev/rabstvo/024.html
15. Біблія. УБТ, 2021. 1172 с.
16. Біоетика: від теорії до практики. Київ : ВД «Авіцена», 2021. 144 с.
17. Блинова О.Є. Криза ідентичності особистості у нестабільні періоди розвитку суспільства. *Вісник Одеського національного університету.* Одеса : Астропринт, 2013. Том 18. Вип. 22. Част. 1. С. 30–38.
18. Богадельников І.В. Людина і мікроорганізми – за ким майбутнє? *Інфекційні хвороби.* 2007. №4. С. 78 –81.
19. Бойко О.П. Антропологічний вимір техніки. *Світоляд. Філософія. Релігія : збірник наукових праць.* Суми. 2014. Вип. 5. С. 5–14.
20. Босенко В. Виховати вихователя. Київ, 2004. 352 с.

21. Бостром Н. Суперінтелект : стратегії і небезпеки розвитку розумних машин. / пер. с англ. Антон Ящук, Антоніна Ящук. Київ : Наш Формат, 2020. 406 с.
22. Бубела М.О., Шевчук В.О., Поліщук Л.І. Аналітичний огляд перспективи застосування штучного інтелекту в медицині. *Інформаційна безпека та комп'ютерні технології :* матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції. Кропивницький : ЦНТУ, 2021. № 4. С. 66.
23. Бурлачук В.Ф. Традиція, ритуал, свято як система соціального відчування. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг.* 2002. № 2. С. 147–159.
24. Вебер М. Соціологія. загальноісторичні аналізи. Політика. /пер. з нім. О. Погорілого. Київ : Основи, 1998. 534 с.
25. Вишневський В. Емерджентність і цілепокладання складних систем. Відеолекція. 2018. URL: https://www.youtube.com/watch?v=Gcf0-Ca-sO8
26. Вишня Г. Глобальний стандарт етики штучного інтелекту: чи це можливо? 2021. URL: http://surl.li/rdqir
27. Владленова І.В. Динаміка розвитку науки в нелінійних моделях: нові пошуки духовності, технотронне суспільство. *Науковий вісник «Гілея».* 2020. № 153 (2). С. 248–251.
28. Владленова І.В. Конвергентні технології та людина: перетворення світу. Знати б для чого… 2012. URL: http://surl.li/uhuot
29. Владленова І.В., Єрмоловський М.А. Когнітивна наука та проблема вивчення свідомості: експериментальний ракурс. *Філософія в сучасному світі* : матеріали 1-ї Міжнар. наук.-практ. конф., 20-21 листопада 2020 р. / гол. ред. Я.В. Тараоєв

; Нац. техн. ун-т «Харків. політехн. ін-т» . Харків : Мадрид, 2020. С. 76-77.

30. Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема : монографія. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. 357 с.
31. Возняк В. Розум як культура мислення (філософсько-педагогічний вимір). *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2011. Вип. 15. С.10–15.
32. Возняк В.С., Войтків Л.В. Інновації в освіті: діалектика якісних змін. *Людинознавчі студії. Серія «Філософія» : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка* / гол. ред. Ю. Шабанова. Дрогобич : Видавничий дім «Гельветика», 2020. Вип. 41. С. 39–54.
33. Возняк В.С. Інформаційні технології у розвитку освіти. *Соціологічні тренди XXI століття: теоретичний концепт та практика інновації*: всеукр. наук.-практ. конф. (Київ, 28 листопада 2019 р.) : тези доп. / гол. ред. Н.А. Латигіна. Київ : КНТЕУ, 2019. С. 26–30.
34. Возняк В.С. Значення класичної діалектики для педагогіки. *Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»* / гол. ред. Ю. Шабанова. Дрогобич : Видавничий дім «Гельветика», 2020. Вип. 42. С. С.87-103
35. Возняк В.С. Інформаційна доба та доля сучасної освіти. *Проблеми саморозвитку особистості в сучасному суспільстві* : матеріали ІІ Міжнародної науково-практичної конференції, 26–27 березня 2021 р. / НЮУ ім. Ярослава Мудрого. Харків : Друкарня Мадрид, 2021. С. 326-327.

36. Возняк В.С. Діалектика як адекватна логіка осмислення реалій людського буття. *Різноманітні філософські дискурси нашого сьогодення* : матеріали звітної наукової конференції викладачів та аспірантів кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка (2022 рік) / гол. ред. В.С. Возняк. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2023. С. 9–19.
37. Войцицька М.О. Стан вивчення віртуального простору як простору соціального, психологічного та культурного в сучасних західних студіях. 2006. URL: http://surl.li/znpizk
38. Воронкова В.Г., Нікітенко В.О. Філософія цифрової людини і цифрового суспільства: теорія і практика : монографія. Запоріжжя : Видавничий дім «Гельветика», 2022. 460 с.
39. Вразливий. Словник української мови: вебсайт, 1970. URL: http://sum.in.ua/s/vrazlyvyj
40. Вулф Г. «Мудрість св. Маршалла, священного дурня». URL: http://old.russ.ru/netcult/20010419_wolf-pr.html
41. Вчені можуть створити штучний інтелект, аналогічний до людського, протягом короткого часу. 2024. URL: http://surl.li/rhxyf
42. Гаврилів Т.М. Навчання online : переваги та недоліки дистанційного навчання. *Філософсько-психологічні аспекти духовності в освіті та науці* : збірник матеріалів VI Міжнародної науково-практичної конференції, 23 квітня 2021 р. /за ред. Л.В.Рижак ; відповід. за вип. Н.І.Жигаило, Ю. В. Максимець. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2021. С. 54–56.
43. Гаврилюк Т.В. Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях : автореф. дис. … док. філософ. наук :

спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство / Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2015. 33 с.

44. Ґадамер Г.-Ґ. Істина і метод. Том 1: Герменевтика І: Основи філософської герменевтики / пер. з нім. О. Мокровольського. Київ : Юніверс, 2000. 464 с.

45. Гайдеґґер М. Буття в околі речей. *Возняк Т. Тексти та переклади*. Харків : Фоліо, 1998. URL: https://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid2.htm

46. Ганаба С. Евристичний потенціал ідей актор-мережевої теорії Б. Латура в розумінні змін і перспектив розвитку суспільства. *Людинознавчі студі ї: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*. 2020. № 41. С. 97–110.

47. Галущак М. Ідентичність як проблема: нові змісти та альтернативи? *Людинознавчі студії : збірник наукових праць ДДПУ імені Івана Франка. Серія «Філософія»* / ред. кол. О. Ткаченко та ін. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ ім.І.Франка, 2020. Вип.41. С. 84–96.

48. Геселева Н. В. Емерджентні властивості системи. *Бізнес Інформ.* 2013. № 7. С. 93–97.

49. Гатальська С. М. Філософія культури : підручник. Київ : Либідь, 2005. 328 с.

50. Гегель. Г.В.Ф. Феноменологія духу. /пер. з нім. П. Таращук. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 548 с.

51. Генетична модифікація може бути небезпечніша, ніж атомна зброя. 2018. URL: https://ciwf.in.ua/?p=1302

52. Генон Р. Криза сучасного світу. /пер. з фр. Ю. Завгородній. Київ : Пломінь, 2023. 212 с.

53. Ґетьє Е. Чи є знанням обґрунтоване та істинне переконання? *Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку* / пер. з англ. А. Синиці. Львів : Літопис, 2014. С. 31–34.
54. Гірник О. Маршалл Маклюен: юродство у Христі в епоху електронних медіа. URL: http://surl.li/uhuoz
55. Гончарук Н. Науково-теоретичний аналіз проблеми комунікації в сучасних зарубіжних теоріях. *Проблеми сучасної психології.* 2020. Вип. 47. С. 27–47.
56. Гомер. Іліада. / переклад С. Руданського. URL: https://www.myslenedrevo.com.ua/uk/Lit/R/Rudansky/Perekladу/Iliada/18.html
57. Гомілко О. Матафізика тілесності. Київ : Наукова думка, 2001. 340 с.
58. Гоян І.М. Квантова теорія свідомості Генрі Степа в історико-філософському вимірі. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія.* Київ : КНУ імені Тараса Шевченка, 2014. Вип. 117. С. 10–13.
59. Григорук Ю. Концепт «Робоетики»: статус робота в контексті суспільних відносин. URI: http://enpuir.npu.edu.ua/handle/123456789/43131
60. Гьосле В. Чому техніка стала ключовою філософською проблемою? *Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі* / пер. з нім. А. Ярмоленко. Київ : Лібра, 2003. С. 98–119.
61. Даренська В.М. Культурно-історичний зміст концепту homo universalis. 2024. URL: http://rrhumanities.ru/journal/article/2024/
62. Даренський В.Ю. Воцерковлення розуму. *Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії* (до 180-річчя

Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка). Полтава : АСМІ, 2007. С. 567–581.

63. Дениско П. Комодифіковане «Я» – новий тип персональної ідентичності. *Філософська думка*. 2017. № 4. С. 81–97.

64. Деннет Д. Самість як центр ваги наративу. *Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку* / пер. з англ. А. Синиці. Львів : Літопис, 2014. С. 280–295.

65. Доннікова І. Постнекласичне гуманітарне знання: межі та можливості. *Філософія освіти*. 2015. №1. С.157–167.

66. Добронравова І.С. Ідеали і типи наукової раціональності. 1999. URL: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/dobr-ideal.html

67. Добронравова І С. Сучасна глобальна наукова революція як становлення нелінійної науки та постнекласичного типу наукової раціональності. 2002. URL: http://surl.li/uhukl

68. Добронравова І. Дескриптивність нелінійного теоретичного знання та самоорганізація нелінійної науки. *Філософія освіти*. 2017. №1. С. 30–42.

69. Добронравова І.С., Білоус Т.М., Комар О.В. Новітня філософія науки : підручник. Київ : Логос, 2009. URL: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Dobr-bil-kom.htm

70. Додонова В.І. Роль та значення феномену релігійної раціоналізації у формуванні соціальної раціональності. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2011. № 4. С. 80–85.

71. Досягнення та перспективи синергетичних досліджень у вітчизняній гуманітаристиці. Круглий стіл. *Філософія освіти*. 2016. № 1 (18). С. 189–220.

72. Дубинський А.Г. До визначення поняття «інтелект». 2001. URL: http://surl.li/rjydc

73. Дупак В.Г. Віртуальна реальність як простір соціокультурних взаємодій. *Гілея*. Київ, 2012. Вип. 67. Філософія. С. 340–345.
74. Еліаде М. Священне і мирське. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. С. 5–116.
75. Епштейн М. Технософія. URL: https://www.emory.edu/INTELNET/fs_tekhnosophy.html
76. Єрмоленко А. Людина як «незавершуваний проект історії» та проблематичність принципу «природних прав». 2019. URL: http://surl.li/ujccn
77. Єрмоленко А.М. Людина як «незавершуваний проект історії» у суспільстві «ризиків і загроз» сучасної цивілізації. *Філософська антропологія та цивілізаційні виклики сучасності* : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції XIV Шинкаруківські читання, 26 квітня 2019 р. / редкол.: Л. В. Губерський та ін. Київ : Знання України, 2019. С. 38–50.
78. Живцова Л.І. Штучний інтелект: сутність та перспективи розвитку. *Український журнал будівництва та архітектури*. 2023. № 3. С. 66–71
79. Загороднюк В. Антропологічний поворот і антиперсоналістські тенденції у сучасній філософії. *Філософсько-антропологічні читання* : *зб. наук. праць. Філософські діалоги.* Київ, 2010. Частина 1. С. 117–121.
80. Зеленов Є., Кобзарь М., Теміров В. Проблеми дистанційного навчання: досвід та перші висновки. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*. 2021. Вип. 1. С. 83–92.
81. Зленко Н.Н. Світоглядне значення технологій NBICS-конвергенції. *Філософія науки: традиції та інновації*. 2015. № 1 (11). С. 11–20.

82. Зленко Н. The Philosophical Discourse of Convergent Technologies in Modern Society. *Філософія науки: традиції та інновації*. 2019. № 1 (19). С. 13–23.
83. Зорич О. Феномен ідентичності: конфлікт інтерпретацій. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України.* 2013. Вип. 5. С. 4–13
84. Зуєв А.В. Екзистенціальний потенціал постнекласичної науки (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.03. Київ, 2004.18 с.
85. Зуєв В.М. Поняття технології у новітньому філософському дискурсі. 2012. URL: https://ela.kpi.ua/bitstream/123456789/8683/1/05.pdf
86. Інтернет. Українська бібліотечна енциклопедія. URL: http://surl.li/qvtmd
87. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Київ : Лібра, 2001. 400 с.
88. Калашнікова Л. Співвідношення понять «невизначеність», «ризик», «виклик», «загроза», «небезпека» в контексті соціології безпеки життєдіяльності. *Грані*. 2017. Вип. 20. 5(145). С. 17–23.
89. Калита В. Зберегти світ від руйнування. URL: http://xic.com.ua/esei/544-zberegty-svit-vid-rujnuvannja
90. Кант І. Відповідь на питання: що таке просвітництво? URL: https://vpered.wordpress.com/2019/07/04/kant-erklarung/
91. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : монографія. Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. 520 с.
92. Кармазіна М.С. Ідентичності у сучасному науковому дискурсі. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України.* 2013. С. 4–29

93. Карівець І. Від редукованого до складнісного: особливості постнекласичного мислення та науки. *Наука і цінності людського буття* : монографія. / за ред. В.П. Мельника. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2013. С. 64–77.
94. Кастельс М. Інтернет-ґалактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. Київ : Ваклер. 2007. 304 с.
95. Кісельова Т.В. По той бік людськості: метакультурна установка трансгуманізму. *Культурологічний альманах*. 2023. Вип. 3. С. 147–152.
96. Когнітивні технології. *IT- словник.* URL: https://cutt.ly/ewNr36ef
97. Когнітологія. *Філософський енциклопедичний словник*. НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди. /гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. VI. С. 285–286.
98. Козачинська В.В. Суб'єктивність: розмикання гетерогенних обширів (філософсько-антропологічний вимір) : монографія. Київ : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2016. 334 с.
99. Комар О. Гуманізація науки чи натуралізація філософії? *Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наукових праць. Філософія*. 2000. Вип. 466-467. С. 82–86.
100. Компендіум соціальної доктрини Церкви. Київ : Кайрос, 2008. 552 с.
101. Концепція виховання дітей та молоді в цифровому просторі. Національна академія педагогічних наук України, 2021. 52 с.
102. Концепція розвитку цифрової економіки та суспільства України на 2018–2020 роки. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/67–2018–%D180
103. Костючков С. Реальне та віртуальне в житті сучасної людини: біофілософська інтерпретація. *Вісник Львівського*

університету. Серія філософсько-політологічні студії. 2021. Вип. 37. С. 57 –72.

104. Косяк В.А. Душа «тілесна» і «безтілесна». *Філософія науки: традиції та інновації*. 2010. №1(2). С. 113–120.

105. Кочубей Н.В. Синергетичні концепти і нелінійні контексти : монографія. Суми : Університетська книга, 2009. 236 с.

106. Кравченко Т.О. Філософський аналіз системи NBIC-конвергенції в контексті мережевої парадигми. *Практична філософія*. 2011. № 3. С. 44–53.

107. Кравченко П., Кісєльова Т. Вплив транстехнологічного розвитку на майбутнє людства. *Філософські обрії*. 2023. № 46. С. 70–78.

108. Краус К.М., Краус Н.М., Іщенко І.С. Освіта та суспільство: цифрова ідентифікація людини : монографія. Київ : Аграр Медіа Груп, 2023. 208 с.

109. Кремень В. Філософія освіти XXI століття. *Урядовий кур'єр*. 2003. № 23. С. 7–8.

110. Кремень, В.Г., Ільїн, В.В. Людина у викликах цивілізації: від минулого – до майбутнього: Людина. Освіта. Соціум : монографія. Київ : Грамота, 2020. 248 с.

111. Кун Т. Структура наукових революцій. Київ : Port-Royal, 2001. 228 с.

112. Култаєва М.Д. Антропотехнічний поворот та його соціально-філософські та філософсько-освітні імплікації у теоретичних розвідках П. Слотердайка. *Філософія освіти*. 2014. № 1 (14). С. 54–95.

113. Култаєва М.Д. Homo digitalis, дигітальна культура і дигітальна освіта: філософсько-антропологічні і філософсько-освітні розвідки. *Філософія освіти*. 2020. 26 (1). С. 8–36.

114. Култаєва М.Д. Праця М. Горкгаймера «Критика інструментального розуму» та її значення для філософії освіти. *Філософія освіти*. 2006. № 2 (4). С. 187–197.

115. Куцепал С. Світ Ж. Дельоза: ризома, сенс, нонсенс. *Гуманітарний вісник ЗДІА*. 2013. № 54. С. 216–223.

116. Лазарева М.Л. На шляху до постгуманізму, або реальні та віртуальні трансформації сутнісного я. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2015. Вип. 52. С. 68–73.

117. Лакатош І. Історія науки та її раціональні реконструкції. *Психологія і суспільство*. 2016. № 3. С. 13–23.

118. Левінас Е. Суб'єктивність і вразливість. *Гуманізм іншої людини.* 1998. URL: http://opentextnn.ru/wp-content/uploads/levinas_e_1998_vremya_i_drugoy.pdf

119. Ленем Р. Електронне слово: демократія, технологія та мистецтво. Київ : Ніка-Центр, 2005. 376 с.

120. Лисоколенко Т.В. Робототехніка у просторі філософської рефлексії. *Освітня робототехніка* : *збірник наукових праць за матеріалами II Всеукраїнської науково-практичної конференції «Освітня робототехніка» (14 квітня 2022 р.).* Дніпро, 2022. С. 24–26.

121. Лімонченко В.В. Трансгуманізм як антропологічний виклик. *Четверті академічні читання пам'яті професора Г.І. Волинки: «Філософія, наука і освіта: в глобальному вимірі соціально-турбулентного світу»* : матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 24–25 травня 2023 року. Київ : Кафедра філософії УДУ імені Михайла Драгоманова. 2023. С. 57–59.

122. Лимонченко В.В. Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии: монография. Дрогобич : Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. 2014. 482 с.

123. Ліницький П. Про виховання: стаття третя. *Філософська думка*. 2002. № 3. С. 106–117.

124. Ліпін М. Традиція, традиціоналізм, відповідальність: соціально-політичні виміри. *Проблеми гуманітарних наук. Філософія*. 2019. Вип. 41. С. 77–95.

125. Ліпін М.В. Освіта в модифікаціях сучасного світу: монографія. Київ : КНТЕУ, 2018. 340 с.

126. Лук'янець В. Фундаментальна наука і науковий світогляд у перспективі XXI сторіччя. *Філософська думка.* 2006. №3. С. 3–25.

127. Лутай В.С. Розробка сучасної філософії освіти на засадах синергетики. *Вища освіта України*. 2009. № 1. С. 3335.

128. Малахов В.А. Спілкування. *Філософський енциклопедичний словник*. НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди. /гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. С. 603–604.

129. Малахов В.А. Право бути собою. Київ : Дух і Літера, 2008. 480 с.

130. Малахов В.С. До характеристики герменевтики як способу філософствування. *Філософська і соціологічна думка*. 1991. № 6. С. 65-78.

131. Малівський А.М. Антропологічна метафізика як альтернатива технократизму. *Антропологічні виміри філософських досліджень* : матеріали І Міжнародної наукової конференції. 26.04-27.04.2012. Дніпропетр. нац. ун-т залізн.

трансп. ім. акад. В. Лазаряна, Східний наук. центр трансп. акад. України. Дніпро : ДНУЗТ, 2012. С. 56–58.

132. Мальцев А.Ю. Огляд принципів глибокого навчання як динамічної теорії штучного інтелекту. 2021. URL: http://surl.li/qywev

133. Маркс К., Енгельс Ф. Капітал. *Повне зібрання творів*. Київ. 1965. Т. 23. 847 с.

134. Мартинов Р.С. Технократична свідомість: до з'ясування проблеми витоків і умов існування. *Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. праць* / гол. ред. В.В. Лях. Вип. 41. Київ : Український центр духовної культури, 2004. С. 204–213.

135. Марчук М. Прагматизм і неопрагматизм у контексті сучасної філософії науки. *Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія.* 2014. Вип. 726-727. С. 92–97.

136. Мірошник Г.В. Розвиток сучасних супертехнологій: перспективи і ризики. *Практична філософія*. 2011. № 3. С. 53–58

137. Мельник В. Людиновимірність науки та її цивілізаційні виклики. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2011. Вип. 1. С. 9–22.

138. Мельник В. Цивілізаційні запити і наукова раціональність. *Наука і цінності людського буття :* монографія. / за ред. В.П. Мельника. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2013. С. 10–22.

139. Мельник В. П. Філософія. Наука. Техніка: методолого-світоглядний аналіз. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2009. 592 с.

140. Мельник В. Техніко-науковий активізм у просторі посткласичної раціональності. *Вісник Львівського*

університету: Серія філософсько-політологічні студії. 2021. Випуск 37. С. 9–18.

141. Мельник В.П., Рижак Л.В. Технонаука: постлюдина та відповідальність за майбутнє. *Наукові праці. Філософія*. 2017. т. 300.№ 288. С. 84–90.
142. Мельниченко О. Парадигмальні зміни в системі «наука–техніка–технологія». *Філософська думка*. 2005. № 4. С. 15–32.
143. Мовчан В.С. Глобалізація: до проблеми морального критерію процесу. *Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка.* Дрогобич : Науково-видавничий центр ДДПУ ім. І. Франка, 2008. С. 43–53.
144. Мовчан С.П., Чаплигін О.К. Основи філософії техніки та технології : навчальний посібник. Харків : Видавництво «Форт», 2013. 324 с.
145. Морен Е. Втрачена парадигма: природа людини. *Філософська та соціологічна думка*. 1995. № 5–6. С. 90–109.
146. Мороз О. Штучний інтелект. *Філософський енциклопедичний словник*. НАН України, Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди. /гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. VI. С. 727–728.
147. Муратова І.А. Технологія: універсалізація та уніфікація соціального буття : монографія. Київ : «Міленіум», 2019. 352 с.
148. Муратова І.А. Філософське осмислення технології в гуманізмі. *Scientific Journal «Science Rise*. 2017. №1 (30). С. 40–44.
149. Муратова І. А. Технологія як предмет соціально-філософського дослідження. *Актуальні проблеми філософії та соціології.* 2017. Вип. 17. С. 75–78.

150. Муратова І.А. Понятійний простір філософського осмислення технології. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури.* 2016. Вип. 3. С. 151–159.

151. Найдьонова Л.А. Кібербулінг у підлітковому рейтингу інтернет-небезпек. *Психологічні науки: проблеми і здобутки.* 2018. Вип. 1. С. 141–159.

152. Нестеренко П. Трансгуманізм та феномен кріоніки в контексті проблеми смерті та безсмертя особистості. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії.* 2022. Вип. 42. С. 111–117.

153. Нестерова М. Когнитивистика: истоки, вызовы, перспективы : монография. Суми : Университетская книга, 2015. 334 с.

154. Одюро Н. Вразливість. 2020. URL: https://syg.ma/@sygma/nikolia-odiuro-uiazvimost

155. Ожеван М.А., Дубов Д.В. Homo ex Machina. Філософські, культурологічні та політичні передумови формування конвергентного суспільства : монографія. Київ : НІСД, 2017. 272 с.

156. Онищенко І.І. Когнітивне моделювання як метод якісного аналізу ризиків іт-проектів. 2016. URL: http://surl.li/qzcjj

157. Онищук О. Антропологічні ризики в контексті розвитку біотехнологій: філософсько-етичний аспект. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2021. Вип. 37. С. 107–113.

158. Онопрієнко М.В. Феномен когнітивної науки і технології *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія*. 2011. № 1. С. 71.

159. Охріменко О.Г. Антропологічна філософія техніки: концептуальні засади. URL: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/stat_ohr.html

160. Падовезе Л. Вступ до патристичного богослов'я. Львів : Свічадо, 2001. 178 с.

161. Петрушенко В. Атрибутні риси свідомості. *Філософська думка*. 2007. № 2. С. 3–18.

162. Петрушенко В.Л. Абсолютне як іманентне свідомості: людські надбання чи втрати? *«Паддхаті»*. 2013. Вип. 14. URL: http://surl.li/qxery

163. Петрушенко В. Парадигма сучасної філософської антропології : провідні тенденції змін. *Гуманітарні візії*. 2015. Випуск 1, № 2. С. 85–90.

164. Петрушенко В. Людина і знання: епістемологічна складова філософської антропології. 2017. URL: https://science.lpnu.ua/sites/default/files/journal-paper/2017/oct/6484/petrushenko.pdf

165. Петрушенко В. Структура і розвиток знання: закономірності пізнавального процесу. *Філософські науки*. 2018. Вип. 4. № 2. С. 46–50.

166. Петрушенко В. Л. Філософія : підручник для студентів вищих закладів освіти. Львів : «Новий Світ-2000», 2019. 504 с.

167. Петрушенко В.Л. Епістемологія як філософська теорія знання. Львів : Вид-во Держ. ун-ту «Львівська політехніка», 2000. 296 с.

168. Петрушенко В. Роль філософії в житті сучасного суспільства: питання без відповідей. *Філософські науки*. 2016. Вир. 2, №. 1. С. 91–102.

169. Печеранський І. Робоетика: до питання обґрунтування нового міждисциплінарного напряму. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2019. Випуск 24. С. 100–106.

170. Попередження та протидія кібербулінгу в дитячому середовищі України. 2020. URL: http://knowledge.org.ua/wp-content/uploads/2020/10/cyberbuling_DOCU20.pdf

171. Попович М.Б. Раціональність і виміри людського буття. Київ: Сфера, 1997. 290 с.

172. Порядок застосування допоміжних репродуктивних технологій в Україні. URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z1697-13#Text

173. Починок І. Проблема техніки у філософії Мартіна Гайдеггера. *Релігія та Соціум*. 2017. № 3–4. С. 13–19.

174. Прокопчук Ю.А. Когнітивна модель деятельности. *Збірник наукових праць «Індуктивне моделювання складних систем»*. Київ : МННЦ ІТС НАНУ та МОНУ, 2012. Вип. 4. С. 177–188.

175. Райда К.Ю. Екзистенціально-антропологічні передумови трансформацій світоглядно-ціннісних орієнтацій індивіда в комп'ютерно-інформаційному просторі. *Мультиверсум. Філософський альманах*. Київ : Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. 2008. URL: http://surl.li/sryhk

176. Рацінґер Й. (Папа Бенедикт XVI). Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів. /пер. з нім. О. Конкевича. Львів : Місіонер, 2006.168 с.

177. Ратников В. Феномен складності як предмет філософсько-методологічного осмислення (про складності нанотехнології). *Філософські науки: Збірник наукових праць*. Суми : СумДПУ ім. А.С. Макаренка, 2009. С. 3–12.

178. Рідченко Л. Багатоаспектність нелінійності постнекласичного знання. *Світогляд. Філософія. Релігія*. 2015. Вип. 8. С. 82–89.

179. Рибак Л.П. Інтелектуальні нанороботи : монографія. Хмельницький, 2004. 402 с.

180. Рубанець О.М. Методологічні аспекти проявів когнітивного в сучасній науці. URL: http://surl.li/quoix

181. Рудницька С.Ю. Гуманітарні технології: від скепсису до оптимізму. *Технології розвитку інтелекту*. 2017. № 6 (17). URL: http://surl.li/xsrbjj

182. Санакуєв М.Г. Філософія інформації та філософські основи інформатики. *Інтегровані комунікації*. 2016. Вип. 2. С. 91–96.

183. Сафонік Л. Буттєвість сенсу людського життя : монографія. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2016. 350 с.

184. Семенова Ю.А. Тілесна самоідентифікація людини в умовах культурних трансформацій : автореф. дис.... канд. філос. Наук : 09.00.04; Харківський національний ун-т ім. В.Н. Каразіна. Харків. 2004. 20 с.

185. Семенюк Е.П., Мельник В.П. Філософія сучасної науки і техніки. Львів : Світ, 2006. 152 с.

186. Серафим (Роуз), ієром. Шлях до спасіння в сучасному світі. URL: https://pravbeseda.ru/library/index.php?Page=book&id=281.

187. Серль Дж. Біологічний натуралізм. *Антологія сучасної філософії науки, або усмішка ASIMO* /пер. з англ. І. Грабовський, А. Синиця ; за наук. ред.: В.П. Мельник, А.С. Синиця. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2017. С. 476–493.

188. Сидоренко Л.І. Філософське осмислення людини. URL: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/sid-phil-human.htm

189. Синиця А.С. Прагматико-когнітивна інтерпретація сучасної аналітичної філософії : дис. … док. філософ. наук : 09.00.05; Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2018. URL: http://surl.li/riowq

190. Скіннер К. Людина цифрова. Четверта революція в історії людства, яка торкнеться кожного. /пер. з англ. Г. Якубовська. Харків : Фабула, 2020. 272 с.

191. Смірнова О. «Несправжня освіта». Як пандемія викрила проблеми онлайн-навчання. 2020. URL: https://www.bbc.com/ukrainian/features-54039740

192. Солдатська Т. Перспективи трансгуманізму як нової філософії людини. *Вісник Львіського унівепрситету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2017. Вип. 15. С. 109–113.

193. Степанюк О.С., Потапова Н.А. Комп'ютерний зір в технологіях доповненої реальності та його основні напрями використання. *Прикладні аспекти сучасних міждисциплінарних досліджень* : матеріали І Всеукраїнської науково-практичної конференції. Вінниця : ДонНУ імені Василя Стуса. 2021. С. 116–119.

194. Стьопін В. Наука. Психологія і суспільство. 2015. № 2. С. 28–30.

195. Субботін С.О. Нейронні мережі : теорія та практика : навчальний посібник. Житомир : Вид. О.О. Євенок, 2020. 184 с.

196. Сумченко С.В. Філософські та світоглядні проблеми практичного застосування NBIC-технологій. *Філософські науки: традиції та інновації*. 2015. № 1 (11). С. 3–11.

197. Табачковський В.Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлективності». Київ : Видавець ПАРАПАН, 2005. 432 с.

198. Табачковський В.Г. Проблеми педагогіки у світлі сучасної філософської антропології. *Філософія освіти*. 2005. № 1. С. 135–147.

199. Тарський А. Поняття істини в формалізованих мовах / пер. з англ. Н.Г. Філіпенко. Київ : Стилос, 1998. 154 с.

200. Теліженко Л. Потнекласична модель цілісності людини: тоталогічний вимір. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2008. № 2. С. 185–191

201. Теліженко Л., Панкратова В. Трансдисциплінарність як новий тип вироблення наукового знання. *Education and science of today: intersectoral issues and development of sciences*. 2021. Vol. 3. С. 32–33.

202. Теліженко Л.В. Особливості постнекласичної моделі цілісної людини. URL: http://www.info-library.com.ua/books-text-12022.html

203. Технології доброчесного використання штучного інтелекту у сфері освіти та науки : матеріали всеукраїнського науково-педагогічного підвищення кваліфікації, 31 липня – 10 вересня 2023 року. Одеса : Видавничий дім «Гельветика», 2023. 276 с.

204. Титенко С.В. Проблема подання знань на основі природної мови у освітніх системах штучного інтелекту. 2006. URL: https://www.setlab.net/?view=Philosophy_Knowledge

205. Ткаченко О.А. Вразливість як особливість людської природи за умов антропологічних викликів новітніх технологій. *Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 2023. № 46. С. 201–214.

206. Ткаченко О.А. Антропологічні виклики новітніх технологій: методологічний аспект. *Четверті академічні читання пам'яті професора Г.І. Волинки: «Філософія, наука і освіта: в глобальному вимірі соціально-турбулентного світу»* : матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 24-25 травня 2023 року. Київ : Кафедра філософії УДУ імені Михайла Драгоманова. 2023. С. 114–117.

207. Ткаченко О.А. Відкритість людського буття перед викликами цифрової епохи: філософсько-педагогічний аспект. *Треті академічні читання пам'яті професора Г.І. Волинки: «Філософія, наука і освіта» :* матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 17–18 травня 2019 року. Київ : ТОВ «ВАДЕКС», 2019. С.28–32.

208. Ткаченко О. Сучасність і традиція: історико-філософський аспект. *Роль філософських дискурсів в аналітиці проблем сучасності* : матеріали звітної наукової конференції викладачів та аспірантів кафедри філософії імені професора В.Г. Скотного ДДПУ імені Івана Франка. / гол. ред. В.С. Возняк. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2021. С. 3–10.

209. Ткаченко О. COVID-19 і проблеми онлайн-навчання очима студентів ДДПУ імені Івана Франка. *Філософсько-психологічні аспекти духовності в освіті та науці* : збірник матеріалів VI Міжнародної науково-практичної конференції. /за ред. Л.В. Рижак; відповід. за вип. Н.І. Жигайло, Ю.В. Максимець. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2021. С. 181–182.

210. Ткаченко О. Антропологічний зміст духовності традиції. *Філософські пошуки. Філософія. Історія. Культура.* Львів – Одеса : ІФЛІС-ЛФС "Cogito" – Центр Європи, 2009. Вип. 31. С. 53-62.

211. Ткаченко Ольга. Когнітивне моделювання складних систем. 2019. URL: http://surl.li/qzccx

212. Тоффлер Е. Третя хвиля /пер. з анг. А. Євса. Київ : Вид. дім «Всесвіт», 2000. 480 с.

213. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство / пер. з нім. Н. Комарова,. О. Погорілий. Київ : Дух і літера, 2005. 262 с.

214. Трафимчик Ж. Образи «Я» як підструктури Я-концепції у молодих людей з ігровою комп'ютерною залежністю. 2024. URL: http://surl.li/uliej

215. Філософський енциклопедичний словник. НАН України, Ін-т філософії імені Г.С. Сковороди. /гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. VI. 742 с.

216. Філософсько-педагогічні та філософсько-антропологічні обґрунтування стратегії духовного оновлення українського суспільства: монографія / за наук. ред. М.Д. Култаєвої; Харків : ХНПУ ім. Г.С. Сковороди, 2019. 268 с.

217. Федорова К. Філософські антропотренди: підступ до людини майбутнього. *Перспективи. Соціально-політичний журнал.* 2022. № 4. С. 17–22.

218. Федь І.А. Трансцендентальні та культурологічні виміри феномену української ікони : дис.... д-ра філос. наук : 17.00.01 /Слов'янський державний педагогічний університет. Слов'янськ, 2006. 395 с.

219. Facebook хоче взяти на роботу 10 тисяч фахівців з ЄС для створення віртуального світу. 2021. URL: http://surl.li/osnnbn

220. Феномен «селфі», як критерій самовтрати сучасної людини. 2015. URL: https://mike-bog.livejournal.com/307367.html

221. Хамідов О. Прогрес конвергентних технологій (НБІКС) та можливі модуси майбутнього людини (Футурологічне есе). *Гуманізм. Людина. Людяність*: матеріали XXXI-х Міжнародних людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2021 р.) / гол. Ред. В.С. Возняк. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2022. С. 106–148.

222. Хамітов Н. Самотність. *Філософський енциклопедичний словник.* НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди. /гол. ред. В. І. Шинкарук. Київ : Абрис, 2002. VI. С. 564-565.

223. Хамітов Н., Зобин С. Еволюційна теорія природнього та штучного інтелекту: нова парадигма машинного разуму. Частина 1. URL: http://aphy.cc/texts/650-evolutional-theory-of-artificial-intelligence

224. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. Київ : КНТ, 2022. 444 с.

225. Хамітов Н. Філософська антропологія як метаантропологія: метатеорія соціогуманітарного знання і філософія буденного, граничного та метаграничного буття людини. *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія.* 2015. № 2. С. 27–41.

226. Хамітов Н. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. Київ : Гранослов, 2000. 251 с.

227. Хамітов Н., Зобін С. Метаантропологія як теорія еволюції сильного штучного інтелекту: проблема нової екзистенції та нової культури. *Людина. Екзистенція. Культура. Підхід філософської антропології як метаантропологіїз: збірник наукових праць* / за редакцією Н. Хамітова і С. Крилової. Київ : КНТ, 2020. С. 193–209.

228. Хамітов Н., Крилова С. Олюднення сильного штучного інтелекту: підхід метаантропології. *Людина і штучний інтелект: виміри філософської антропології, психоаналізу, арт-терапії та філософської публіцистики. Підхід філософської антропології як метаантропології* : *збірник наукових праць* / за ред. Н. Хамітова і С. Крилової. Київ : КНТ, 2020. 265 с.

229. Хамітов Н.В., Киселиця С.В., Деркач О.Л. Проблема тілесності суб'єкта штучного інтелекту в контексті теорії еволюції природнього і штучного інтелекту. *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія*. 2017. № 2. С. 95–102.

230. Харарі Ю.Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього. / пер. з анг. Ярослава Лебеденка. Харків : «Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. 544 с.

231. Хомський Н. Роздуми про мову. /пер. с англ. О.П. Кошовий. Львів : Ініціатива, 2000. 352 с.

232. Хоружий С. С. Духовна практика і духовна традиція. Концепт. URL: http://intelros.org/lib/statyi/horuzjy3.htm

233. Чалмерс Д. Сміливо зустрічаючи проблему свідомості. *Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку* / пер. з англ. У. Лущ. Львів : Літопис, 2014. С. 301–334.

234. Чапек К. «РУР». Россумові універсальні роботи. Колективна драма з елементами комедії на три дії. /пер. із чеської О. Ващенко. Київ : «Видавничий дім "КОМОРА"», 2021. URL: http://surl.li/sajps

235. Чи можна створювати генетично модифікованих дітей? 2018. URL: https://www.bbc.com/ukrainian/features-46428712

236. Чуйко В.Л. Когітологічне обґрунтування концепції об'єктивної істини. *Науковий вісник Чернівецького університету : зб. наук. праць*. 2011. Вип. 561–562 : Філософія. С. 21–25.

237. Чурсінова О. Впливи техніки на людину і суспільство: філософський аналіз. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Філософські науки*. 2012. № 723. С. 104–109.

238. Цикін В. О. Проблема майбутнього цивілізації: світоглядні орієнтири. *Філософські науки : збірник наукових праць.* Суми : СумДПУ ім. А.С. Макаренка, 2009. С. 12–20.

239. Цикін В.А. NBIC-конвергенція – каталізатор техногенної модифікації людини. *Філософія науки: традиції та інновації*. 2014. № 2 (10). С. 3–13.

240. Шаповал В. Людина у цифровому суспільстві: тріумф і трагедія. *Філософські обрії*. 2023. № 46. С. 50–59.

241. Шевченко А.І., Ященко В.А. Від штучного інтелекту до штучної особистості. *Штучний інтелект*. 2009. № 3. С. 492–505.

242. Шейко О. С. Традиція як фактор саморозвитку суспільства : автореф. дис. … канд. філос. наук : спец. 09.00.03. Запоріжжя : Запорізький державний університет, 2001. 19 с.

243. Шелковая Н. Антропоцентризм та раціоцентризм як головні чинники втрати людяності. *Гуманізм. Людина. Людяність* : матеріали XXXI-х Міжнародних людинознавчих філософських читань, 2021 р. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2022. С. 102–107.

244. Шелковая Н.В. Людське спілкування: генезис, специфіка, перспективи. *Філософія спілкування: Філософія. Психологія. Соціальна комунікація*. 2011. № 4. С. 72–83.

245. Штанько В.І. Віртуальний комунікативний простір і проблеми самоідентифікації особистості. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія : Теорія культури і філософія науки.* 2012. № 1029 (1), Вип. 47. С. 5–12.

246. Шмідт Е., Коен Дж. Новий цифровий світ. Як технології змінюють державу, бізнес і наше життя. /пер. з анг. Ганни Лелів. Львів : Літопис, 2015. 368 с.

247. Які проблеми постають перед сучасним ML, хто такий хороший Data Scientist і чи становить AI загрозу правам людини. Дискусія на DOU. 2021. URL: https://dou.ua/lenta/articles/ml-dou-live/

248. Ясперс К. Сучасна техніка. 2010. URL: https://gtmarket.ru/library/articles/6331

249. Яценко О. Аналітика сучасних викликів розвитку штучного інтелекту та робототехніки у фокусі перспективи сингулярності. *Вища освіта України*. 2022. № 3. С. 40–46.

250. Ященко В.А. Базові операції побудови нейроподібних мереж, що ростуть. *Вісник Київського університету ім. Т. Шевченка.* 1998. Вип. 4. С. 232–236.

251. Adams, B., Breazeal, C., Brooks. Humanoid robots: A new kind of tool. *IEEE Intelligent Systems*. 2000. 15 (4), P. 25–31.

252. Agar N. A question about defining moral bioenhancement. *Journal of Medical Ethics*. 2014. V. 40 P. 369–370.

253. Ali A. Z. A Philosophical Approach to Artificial Intelligence and Islamic Values. *International Islamic University Malaysia Engineering Journal: Special Issue in Science and Ethics*. 2011. № 12. P. 73–78.

254. Allison A. Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination. California : University of California Press 2006. 332 p.

255. Agazzi E. From technique to technology: The role of modern science. *Journal of the Society for Philosophy and Technology.* 1998. Vol. 4, No 2. p. 80–85.

256. Ardelt M. Wisdom as Expert Knowledge System: A Critical Review of a Contemporary Operationalization of an Ancient Concept. *Human Development*, 2004. № 47. P. 257–285.

257. Armstrong, S., Bostrom, N. Racing to the Precipice: A Model of Artificial Intelligence Development. *AI & SOCIETY*, 2016. 31 (2), P. 201–206.

258. Armstrong-Mensah E., Ramsey-White K., Yankey B., Self-Brown S. COVID-19 and Distance Learning: Effects on Georgia State University School of Public Health Students. Front. Public Health. 2020. URL: http://surl.li/upmcr

259. Arntz W., Vicente M. What the Bleep Do We Know? Health Communications Inc, 2007. 336 p.

260. Arshinov V.I. Cognitive Foundations of Synergetics. *Towards Otherland. Languages of Science and Languages Beyond*. Kassel : Kasse university press GmbH, 2005. P.158–188.

261. Baelo-Allué S. Technological Vulnerability in the Fourth Indus-trial Revolution: Don DeLillo's The Silence (2020). *Representing Vulnerabili-ties in Contemporary Literature*. /Eds. Miriam Fernández-Santiago and Cristina M. Gámez-Fernández. New York: Routledge, 2022. P. 135–149.

262. Baker M. Synthetic genomes: The next step for the synthetic genome. *Nature*. 2011. Vol. 473. № 7347. P.403–408.

263. Barlow J. A Declaration of the Independence of Cyberspace. 1996. URL: https://www.eff.org/cyberspace-independence

264. Baudrillard J. La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extremes. Galilée, 1990. 179 p.

265. Baudrillard J. Simulacra and Simulation. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press. 1994. 164 p.
266. Baudrillard J. The system of objects. 1996. URL: http://surl.li/rzqcwu
267. Bauman Z. Identity: Conversations with Benedetto Vecchi. Cambridge: Polity. 2004. 104 p.
268. Beck U. From Industrual Society to the Risk Society. *Theory, Culture and Society*. 1992. № 1. P. 97–123.
269. Bennett B. H. Robot: Mere Machine to Transcendent Mind. A Review. *AI Magazine*. 1999. № 3. P. 92–94.
270. Bergson H. L'Évolution créatrice. 2021. 370 p.
271. Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness. 2003. URL: http://surl.li/ukify
272. Bellman R. E. An Introduction to Artificial Intelligence: Can Computers Think? San Francisco : Boyd & Fraser Publishing Company, 1978. 146 p.
273. Berdyaev N. Man and Machine (the Problem of Sociology and the Metaphysics of Technology). /W. Trimble trans. *Technology and Language*. 2023. 4(2). P. 7–26.
274. Bostrom Nick. Are You Living In a Computer Simulation? *Philosophical Quarterly*. 2003. Vol. 53, No. 211. P. 243–255. URL: https://simulation-argument.com/simulation.pdf
275. Braidotti R. The Posthuman. Cambridge : Polity Press, 2013. 180 p.
276. Braga A., Logan R. K. The Emperor of Strong AI Has No Clothes: Limits to Artificial Intelligence. Information, 2017. URL: https://www.mdpi.com/2078-2489/8/4/156
277. Breazeal C. Designing Sociable Robots. London : MIT Press. 2004. 282 p. URL: http://surl.li/saiay

278. Brinck I., Balkenius C. Mutual Recognition in Human-Robot Interaction: Deflationary Account. *Philosophy and Technology.* 2020. Vol. 33. № 1. P. 53–70.

279. Bringsjord S. Ethical robots: The future can heed us. *AI & Society: Knowledge, Culture and Communication.* 2008. № 22. P. 539–550.

280. Brubaker R., Cooper F. Beyond «identity». Source: *Theory and Society*. 2000. Vol. 29, No. 1. P. 1–47.

281. Bukalov A. The nature of the psyche and consciousness, quantumcomputers and information models in psychoinformatics (socionics). *Artificial Intelligence*. 2023. № 3. P.18–30.

282. Castellani B., Yafferty F. Sociology and complexity. A New field inquiry. Berlin : Springer, 2009. 276 p.

283. Cognitive robotics. / Editer by Hooman Samani. Taylor & Francis, 2020. 230 p.

284. Coleman G. Hacker, Hoaxer, Whistleblower, Spy: The Many Faces of Anonymous. Verso Books. 2015. 482 p.

285. Collins H. Artifictional intelligence: against humanity's surrender to computers. Cambridge : Polity Press, 2018. 232 p.

286. Converging Technologies for Improving Human Performance: nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science. / Edited by Mihail C. Roco and William Sims Bainbridge, National Science Foundation. 2002. URL: http://surl.li/uhrqp

287. Charniak E., McDermott D. Introduction to Artificial Intelligence. Addison-Wesley, 1985. 701p.

288. Chao Ma. Generated Artificial General Intelligence: The Philosophical Principle of Artificial General Intelligence and Give an

Example. *Journal of Biology and Today's World*. 2022, Vol.11. 2022. URL: http://surl.li/rnuks

289. Cheng L. The Construction of the Robot in Language and Culture, «Intercultural Robotics» and the «Third Robot Culture». *Technology and Language*. 2022. № 3 (1). P. 1–8.

290. Descombes V. Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même. Gallimard. 2004. 521 p.

291. Dobronravova I., Sidorenko L. Post non-classical synthesis of knowledge in modern biotechnologies. *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy*. 2022. Vol. 1. № 6. P. 16–20.

292. Does Technology Make Us Lonely? 2018. URL: http://surl.li/uhumk

293. Domingos P. Machine Learning. Handbook of Data Mining and Knowledge Discovery. New York : Oxford University Press. 2002. P. 660–670.

294. Dupuy J.-P. Quand les technologies convergeront. *Futuribles*. 2004. N 300. P. 5–18.

295. Edmonds D. Would You Kill the Fat Man?: The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us about Right and Wrong. 2013. 240 p.

296. Edwards S. The nanotech pioneers: where are they taking us?. Wiley-VCH. 2006. 254 p.

297. Ehsan U. The Loneliness Paradox: Unmasking the Irony of Digital Connectivity. 2023. URL: http://surl.li/tttop

298. Erikson Erik H. Identity: Youth and crisis. WW Norton, 1994. 336 p.

299. European Parliament resolution of 16 February 2017 with recommendations to the Commission on Civil Law Rules on Robotics. URL: http://surl.li/ivztlx

300. Estrada E. What is a complex system, after all? 2023. URL: http://surl.li/uhulz

301. Feenberg A. What is philosophy of technology? Lecture for the Komaba. San Diego State University, June 2003. URL: http://surl.li/uhrre

302. FM-2030: мрія про трансгуманізм. 2017. URL: http://surl.li/rfxuda

303. Foerst A. God in the machine: What robots teach us about humanity and God. New York, 2000. 224 p.

304. Franz M.-L. Projection and Re-Collection in Jungian Psychology. (Reality of the Psyche). Chicago : Open Court Publishing,1999. 253 p.

305. French Philosophy of Technology: Classical Readings and Contemporary Approaches. / Bernadette Bensaude Vincent, Xavier Guchet & Sacha Loeve (eds.) SpringerLink. 2018. 400 p.

306. Fritsch S. Technology and Global Affairs. *International Studies Perspectives.* Vol. 12. № 1 (February 2011), P. 27–45.

307. Fuchs T. In Defence of the Human Being: Foundational Questions of an Embodied Anthropology. Oxford University Press. 2021. 272 p.

308. Fukuyama F. Our posthuman future. Consequences of the Biotechnology revolution. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002. 256 p.

309. Fukuyama F. Transhumanism. 2009. URL: https://foreignpolicy.com/2009/10/23/transhumanism/

310. Gardner H. Multiple Intelligences: The Theory in Practice. NY : Basic Books, 1993. 320 p.

311. Garner S. Transhumanism and the imago Dei. Narratives of apprehension and hope. 2006. URL: http://surl.li/szizc

312. Gergen K. J. Technology and the self: From the essential to the sublime. *Constructing the self in a mediated world* / In D. Grodin & T. R. Lindlof (Eds.). Thousand Oaks, CA: Sage, 1996. P. 127–140.

313. Giddens A. The Consequences of Modernity. Stanford : Stanford University Press, 1990. 188 c.

314. Glukhikh V.A., Eliseev S.M., Kirsanova N.P. Artificial Intelligence as a Problem of Modern Sociology. *Discourse*. 2022. 8(1). P. 82–93.

315. Grant G. P. Philosophy and culture: Perspectives for the future. *Philosophie et Culture*: Actes du XVIIe congrès mondial de philosophie. Montreal, 1986. Vol. 1. P. 173–182.

316. Gurit E. Birnbaum, Moran Mizrahi, Guy Hoffman, Harry T. Reis, Eli J. Finkel, Omri Sass. What robots can teach us about intimacy: The reassuring effects of robot responsiveness to human disclosure. *Computers in Human Behavior*. 2016. Vol. 63. P. 416–423.

317. Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Suhrkamp Verlag.1998. 450 p.

318. Haken H., Portugali J. Information and Self-Organization. Entropy, 2016. 19(1):18. URL: http://surl.li/uhrrr

319. Harari Y. N. Homo Deus: A Brief History of Tomorrow. Harper Collins, 2017. 449 p.

320. Haraway D. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature.* New York : Routledge, 1991. URL: http://surl.li/uhrsh

321. Haraway D. When Species Meet. Minneapolis: University of Minnesota press, 2008. 440 p.
322. Haugeland J. Artificial Intelligence: The Very Idea. Cambridge : MIT Press, 1985. 287p.
323. Healey P. Human-like Communication. *Human Like Machine Intelligence*. Oxford University Press, 2021. P.137–151.
324. Heidegger M. The Question Concerning Technology. URL: http://surl.li/keiuoy
325. Heilinger Jan-Ch. Anthropologie und Ethik des Enhancements. Berlin : De Gruyter. 2010. 317 p.
326. Henk ten Have. The Principle of Vulnerability in the UNESCO Declara-tion on Bioethics and Human Rights. *Religious Perspectives on Human Vulner-ability in Bioethics*. Springer. 2014. P. 15–28.
327. Holton G. The Advancement of Science, and Its Burdens. New York : Cambridge University Press, 1986. 351 p.
328. Huxley J. New Bottles for New Wine. London : Chatto & Windus. 1957. URL: https://www.scribd.com/document/378582926/new-bottles-for-new-wine-text
329. Huning A. Der Mensch ist seine Technik. Technik ist menschlich. *Technikphilosophie im Zeitalter der Informationstechnik.* Beiträge zum deutsch-amerikanischen Symposium in Tarrytown, NY, und New York September 1983. Vieweg+Teubner Verlag Wiesbaden. 1983. P. 35–45.
330. Human-Machine Communication: Rethinking Communication, Technology, and Ourselves. / editor by Andrea L. Guzman; Peter Lang. 2018. 274 p.

331. Hoffman G. The future of human-robot interaction. 2017. URL: https://as.cornell.edu/news/future-human-robot-interaction

332. Horujy S.S. The Patristic Idea of Cosmic Liturgy as the Basis of the Relationship between Orthodox Theology and Science. *Orthodox Christianity and Modern Science. Tensions, Ambiguities, Potential*. /Ed. by V.N. Makrides, G.E. Woloschak. Turnhout: Brepols Publishers, 2019. P. 83–95.

333. Hooker C. Introduction to Philosophy of Complex Systems. P. 841–911.

334. Jaspers K. The Origin and Goal of History. Routledge, 2011. 314 c.

335. Juchniewicz N. Dialectical Technology – Hegel on Means, Tools and the Machine. *Filozofia*. 2018. № 10. P. 818–830.

336. Jiang H., Cheng L., Ishiguro H. The Blurring of the Boundaries between Humans and Robots is a Good Thing and a New Species would be Born: An Interview with Hiroshi Ishiguro. *Technology and Language*. 2022. № 3 (1). P. 40–46.

337. Youth safety on a living Internet : report of the Online Safety and Technology Working Group. Washington, D.C. : Online Safety and Technology Working Group. 2010. 116 p.

338. Josse E. Les techniques de communication dans la relation d'aide psychologique. 2019. URL: http://surl.li/tvrzt

339. Kass A, Herman J. Human Factors in Information Technology, 1999. URL: http://surl.li/qzkxc

340. Kim T.W., Mejia S. From Artificial Intelligence to Artificial Wisdom: What Socrates Teaches Us. *Computer*. 2019. 52 (10). P. 70–74.

341. Kissinger H., Schmidt E. The Age of AI: And Our Human Future. New Yrk : Little Brown and Company, 2021. 272 p.
342. Khmel I. Humanization of Virtual Communication: from Digit to Image. *Philosophy and Cosmology*. 2021. Vol. 27. P. 126–134.
343. Khushf G. The Use of Emergent Technologies for Enhancing Human Performance: Are We Prepared to Address the Ethical and Policy Issue? *Public Policy and Practice*. 2005. URL: http://surl.li/qunin
344. Kreß H.: Medizinische Ethik. Stuttgart: Kohlhammer, 2009. 326 p.
345. Kurzweil R. The age of spiritual machines: When Computers Exceed Human Intelligence. London : Phoenix, 1999. 400 p.
346. Kurzweil R. The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology. NewYork : Viking, 2005. 652 p.
347. Lem S. Summa technologiae. / Translated by Joanna Zylinska. London : University of Minnesota Press Minneapolis. 2013. URL: http://surl.li/oocvsk
348. Lepskiy V. Evolution of cybernetics: philosophical and methodological analysis. *Kybernetes*. 2018. Vol. 47 Issue: 2 P. 249–261.
349. Lechtman H., Steinberg A. The History of Technology. An Anthropological Point of View. *The History and philosophy of Technology*. Chicago, 1979. P. 135–162.
350. LeCun Y., Bengio Y., Hinton G. Deep Learning. *Nature*. 2015. Vol. 521. P. 436–444.
351. Levy D. Robots Unlimited: Life in a Virtual Age. New York : A K Peters/CRC Press. 2005. 466 p.

352. Levy D. Love and Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships. New York : Harper Collins Perennial, 2007. 352 p.

353. Liggieri K., Tamborini, M. The Body, the Soul, the Robot: 21st-Century Monism. *Technology and Language*. 2022. № 3 (1). P. 29–39.

354. Luhmann N. Introduction to Systems Theory. Polity press, 2012. 300 p. URL: https://www.mediastudies.asia/wp-content/uploads/2016/08/Niklas_Luhmann_Introduction_to_System_Theory.pdf

355. Macpherson I., Roqué-Sánchez MV. Análisis ético del principio de vulnerabilidad sanitaria. *Cuadernos de bioética*. 2019. 30 (100). P. 253–262.

356. Marcos A. Con Covid y Sin Covid: la vulnerabilidad humana. *Educação & Realidade*. 2020. Vol. 45. № 4. P. 1–14.

357. Metzinger T. Why Is Virtual Reality Interesting for Philosophers? 2018. URL: http://surl.li/uhrec

358. Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception. URL: http://surl.li/uhrtd

359. Mitcham C. Berdyaev Returns. *Technology and Language*. 2023. 4 (2). P. 39–43.

360. Mitcham C., Schatzberg, E. Defining technology and the engineering sciences. *Handbook of the Philosophy of Science*. Amsterdam : North Holland, 2009. Vol. 9. P. 27–63.

361. Motorina L.E., Sytnik V.M. Existential, Instrumental and Cyber Spaces as Ontological Modi of Human Being. *Nova prisutnost*. 2020. Vol. 18. № 3. P. 485–499.

362. Moravec H. Robot: Mere Machine to Transcendent Mind. Oxford : Oxford University Press, 1999. 227 p.

363. More M. Transhumanism: towards a futurist philosophy. 2019. URL: http://surl.li/ukiej
364. Muggleton S., Chater N. Human-Like Machine Intelligence. Oxford University Press. 2021. 544 p.
365. Müller-Terpitz R. Der Schutz des pranatalen Lebens. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. 637 p.
366. Nilsson N.J. The Quest for Artificial Intelligence: A History of Ideas and Achievements. Cambridge University Press. 2009. URL: https://ai.stanford.edu/~nilsson/QAI/qai.pdf
367. Nordmann A. Technikphilosophie: Zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag; 2 Edition. 2015. 208 p.
368. Nordmann A. Converging Technologies – Shaping the Future of European Societies. 2004. URL: https://pure.iiasa.ac.at/id/eprint/12590/1/Converging%20Technologies.pdf
369. Nowotny H. The Increase of Complexity and its Reduction. *Theory, Culture and Society*. 2005. Vol. 22 (5). P. 15-31.
370. O'Mahony M. Cyborg: The Man-Machine. New York : Thames & Hudson, 2002. 112 p.
371. Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. PICADOR. 2003. 288 p.
372. Papchenko E. Philosophy of technology: performance review and expected development. 2019. URL: http://surl.li/uhrpb
373. Patrão Neves M. Sentidos da vulnerabilidade: característica, condição, princípio. *Revista Brasileira De Bioética*. 2006. 2 (2). P. 157–172.
374. Pearce D. The Biointelligence Explosion: How Recursively Self-Improving Organic Robots will Modify their Own Source Code and Bootstrap Our Way to Full-Spectrum Superintelligence. 2021.

URL: https://www.biointelligence-explosion.com/biointelligence-explosion.pdf

375. Pessoa L. Complex systems: The science of interacting parts. 2021. URL: https://osf.io/635tq

376. Peters M.A. Critical philosophy of technological convergence: Education and the Nano-bio-info-Cogno paradigm. *The Digital Age and Its Discontents*. / In M. Stocchetti (Ed.). Helsinki : Helsinki University Press, 2020. P. 235–252.

377. Peters M., Jandrić P., Hayes S. Biodigital Philosophy, Technological Convergence and Postdigital Knowledge Ecologies. *Postdigital Science and Education*. 2021. Vol. 3. P. 370–388.

378. Peters T. The Soul of Trans-humanism. Dialog. *A Journal of Theology*. 2005. V. 44 (4). P. 381–395.

379. Petrushenko V, Chursinova O. Philosophical and Anthropological Dimension of Technoscience. *Filosofija. Sociologija.* 2019. 30(3). P. 199–205.

380. Poole D., Mackworth A. K., Goebel R. Computational intelligence: A logical approach. New York : Oxford University Press, 1998. 576 p.

381. Ranisch R., Sorgner S.L. Introducing Post- and Transhumanism. 2015. URL: https://www.academia.edu/33427144/Introducing_Post_and_Transhumanism

382. Rich E., Knight K. Artificial Intelligence. New York : McGraw-Hill, 1991. 640 p.

383. Rivers T. J. Technological artifice and the object-subject relationship. *Technology in Society*. 2019. Volume 59. URL: http://surl.li/uhrmv

384. Reid E. Identity and the Cyborg Body. 1994. URL: https://smg.media.mit.edu/library/reid1994.html
385. Reydon T. Philosophy of Technology. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: https://iep.utm.edu/technolo/
386. Riesman D. The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character. Yale University Press, 1989. 315 c.
387. Robitaille M. Le transhumanisme comme idéologie technoprophétique. *Futuribles*. 2011. № 370. P. 57–70.
388. Robotics Market Report by Product Type (Industrial, Service), and Region 2024-2032. URL: https://www.imarcgroup.com/robotics-market
389. Roco M. Principles of convergence in nature and society and their application: from nanoscale, digits, and logic steps to global progress. URL: http://surl.li/ukicb
390. Rodriguez Janet Delgado. The relevance of the ethics of vulnerability in bioethics. *The Ethics Forum*. 2017. Vol. 12. P. 154–179.
391. Russell S., Norvig P. Artificial Intelligence: A Modern Approach. Harlow: Pearson Education Limited, 2016. URL: http://surl.li/ukidd
392. Santisteban de P. et al. Progression, maintenance and feedback of online child sexual grooming: A qualitative analysis of online predators. *Child Abuse & Neglect*. 2018. Vol. 80. P. 203–215.
393. Searle J. Minds, brains, and programs. 1980. URL: http://surl.li/rcmfi
394. Sætra H.S. Robotomorphy. *AI and Ethics*. 2021. № 1, P. 5–13.
395. Shea V. Netiquette. Albion Books, 1994. 160 p.
396. Schank R., Hunter L. The quest to understand thinking: it begins not with complex issues but with the most trivial of processes. *Byte*. 1985. Vol. 10. № 4. URL: http://surl.li/llhxup

397. Schuetz S., Venkatesh V. The rise of human machines: How cognitive computing systems challenge assumptions of user-system interaction. *Journal of the Association for Information Systems*. 2020. Vol. 21. №. 2. P. 460-482.

398. Schummer, J. Identifying Ethical Issues amidst the Nano Hype. *Report of the first meeting of the Nanotechnology and Ethics Expert Grouphttps*. 2005. URL: //unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000150627

399. Schwab K., Davis N. Shaping the Fourth Industrial Revolution. World Economic Forum, 2018. 274 c.

400. Simondon G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris : Aubier, 2001. 337 p.

401. Simondon G. L'Individuation psychique et collective / Préf. de Bernard Stiegler. Paris : Aubier, 2007. 293 p.

402. Simon S. Haykin Prentice Hall. Prentice Hall, 2009. 842 p.

403. Simon Herbert A. The Architecture of Complexity. *Proceedings of the American Philosophical Society*. 1962. Vol. 106, No. 6. pp. 467–482. URL: http://surl.li/ukibm

404. Skolimowski H. Philosophy of Technology as a Philosophy of Man. *The History and Philosophy of Technology*. /Ed. G. Bugliarello a. D.B Doner. Chicago, University of Illinois Press, 1979. P. 325–336.

405. Sloterdijk P. Do musst dein Leben ändern. Über Anthropotechniken. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2009. 367 p.

406. Smirnov G., Smirnov D. Cephalization of the noosphere: socio-philosophical aspects. *Philosophy and Cosmology*. 2019. T. 22. P. 137–143.

407. Soysal E. K. The production of human reproduction: impacts of transhumanism's inconsistent reproductive policy on classical

ethical principles. 2023. URL: https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2751173

408. Suler J. The Psychology of Cyberspace. URL: https://www.johnsuler.com/pdfs/psycyber.pdf

409. Suwa M., SuzukiIl K. The phenomenon of «hikikomori» (social withdrawal) and the socio-cultural situation in Japan today. *Journal of Psychopathology*. 2013. № 19. P. 191–198.

410. Suler J. The Online Disinhibition Effect. *CyberPsychology & Behavior*. 2004. Вип. 7, № 3. P. 321–326.

411. Suler J. The Psychology of Cyberspace. URL: https://www.johnsuler.com/pdfs/psycyber.pdf

412. Taking the Red Pill: Science, Philosophy and the Religion in the Matrix. /Edited by Glenn Yeffeth; BenBella Books, 2003. 288 p.

413. Taniguchi N. On the Basic Concept of «Nano-Technology». Proc. Intl. Conf. Prod. Eng. Tokyo, Part II, Japan Society of Precision Engineering. 1974. 424 p.

414. Technology and Politics. /Michael E. Kraft and Norman J. Vig, Eds. Duke University Press, Durham, NC, 1988. 358 p.

415. The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future / Ed. by M. More, N. Vita-More; Wiley-Blackwell, 2013. 480 p.

416. Tripathi A. Culture of Embodiment and Technology Reflection. 2009. URL: http://surl.li/uhdij

417. The World According to Eco. Interview with Umberto Eco. 1997. URL: https://www.wired.com/1997/03/ff-eco/

418. Terry A. Yearworth M. Godfrey P. Systems thinking research - principles and methodologies to grapple with complex real world problems. 2010. URL: http://surl.li/ripjx

419. Thormundsson B. Autonomous mobile robot market unit size worldwide 2022–2030. 2023. URL: http://surl.li/tbaipx

420. Turkle Sh. Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other. New York : Basic Books, 2010. 360 p.

421. Turkle Sh. Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet. New York: Simon and Schuster, 1995. 347 p.

422. Toivonen T, Norasakkunkit V, Uchida Y. Unable to conform, unwilling to rebel? *Youth, culture, and motivation in globalizing Japan. Front Psychol*. 2011. Vol. 2. URL: http://surl.li/tvsdz

423. Touraine A. Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents. Fayard, 1997. 395 p.

424. Universal Declaration on Bioethics and Human Rights. 2005. URL: http://surl.li/vjtbqu

425. Van den Beld H. Philosophy of biotechnology. *Philosophy of Technology and Engineering Sciences. Handbook of the Philosophy of Science*. 2009. Vol. 9. P. 1302–1340.

426. Varela F., Thompson E. The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience. Cambridge (MA): Cambridge : MIT Press, 1991. 328 p.

427. Valcke M. Internet parenting styles and the impact on Internet use of primary school children. *Computers & Education*. 2010. 55 (2). P. 454–464.

428. Vulnerability. English Oxford Living Dictionaries. 2018. URL:https://en.oxforddictionaries.com/definition/vulnerability

429. Wallach W., Allen C., Smit I. Machine morality: Bottom-up and top-down approaches for modeling moral faculties. *AI & Society: Knowledge, Culture and Communication.* 2008. № 22. P. 565–582.

430. Williams D, Shipley G. Enhancing Artificial Intelligence with Indigenous Wisdom. *Open Journal of Philosophy*. 2021. URL: http://surl.li/wwfvjd

431. Winston P.H. Artificial Intelligence. Addison-Wesley Publishing Company, 1992. 737 p.

432. Wallach W., Allen C. Moral machines: Teaching robots right from wrong. Oxford, UK : Oxford University Press; 2009. 288 p. URL: http://surl.li/sfqal

433. Wu S. The Intellectual Turn and Cultural Transfer of «Humanoid Automata» from the Ancient World to the Enlightenment Era. Technology and Language. 2022. № 3(1). P. 9–16.

434. Žižek, S. Cyberspace, or the unbearable closure of being. 1997. URL: http://surl.li/ukhsq

Наукове видання

Олександр Ткаченко

ТРАДИЦІЯ І АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИКЛИКИ НОВІТНІХ ТЕХНОЛОГІЙ

Монографія

Редактор
Ірина Невмержицька

Здано до набору 14. 10. 2024 р. Формат 60х90/16. Гарнітура Times. Ум. друк. арк. 25.25. Зам. 95. Наклад 300 штук.

Видавництво ТЗОВ «ТРЕК ЛТД», м. Дрогобич.
(Свідоцтво про внесення до державного реєстру виготовників, видавців та розповсюджувачів видавничої продукції ДК 4248 від 29.12. 2011року).
82100, Львівська обл., м. Дрогобич, вул. м. Грушевського, буд. 2.