

Державний заклад
«Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К. Д. Ушинського», Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ІВЧЕНКО ГАННА СЕРГІЇВНА

УДК 130.2 + 930.1 + 171 + 130.3

**«ТУРБОТА ПРО СЕБЕ»
ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ КОНСТРУКТ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

(підпис, ініціали та прізвище здобувача)

Науковий керівник: доктор філософських наук, професор
Борінштейн Євген Русланович

Одеса – 2021

Івченко Г. С. "Турбота про себе" як соціокультурний конструкт. – На правах рукопису.

Кваліфікаційна наукова праця на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктора філософії) за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. – Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського». – Одеса, 2021.

Дослідження ілюструє, що "турботу про себе" можна визначити як набір різноманітних соціокультурних практик, осмислене і дисципліноване застосування яких має сприяти духовному зростанню, фізичному і ментальному вдосконаленню, саморозумінню і конструюванню себе суб'єктом, котрий прагне до саморозвитку і повноцінного життя в умовах складного та суперечливого соціального простору сучасності. При цьому досліджуваний соціокультурний конструкт демонструє полісемантичність та розмаїття можливих інтерпретацій.

З'ясовано, що у сучасних дослідженнях теорії і практики "турботи про себе" велику роль грає філософська позиція енактивізму, що репрезентує свідомість суб'єкта як синтетичний процес формування картини реальності через взаємодію між мозком, тілом та зовнішнім середовищем. Ключовим поняттям енактивізму є досвід. Не менш важливою когнітивною практикою, яку можна вважати ефективною для пізнання проблематики "турботи про себе", є конструктивізм. Він являє собою цілий комплекс гносеологічних підходів, серед яких найбільш вживаним є епістемологічний конструктивізм.

У процесі вивчення генези конструкту «турбота про себе» доведено, що даний конструкт по-справжньому актуалізувався саме в суспільному просторі, на перетині пошуків сенсу буття кожним окремим індивідом та необхідності вирішення різноманітних життєвих завдань поточного характеру. На даний час вже склався цілий набір традицій тлумачення «турботи про себе», які, однак, змінюються по мірі соціокультурного й технологічного трансформування світу. Людині доводиться постійно переоцінювати свій

навколишній світ та ідентифікувати свою особу в даному світі, відмежовуючи своє буття від існування інших індивідів, та наділяючи власне буття специфічними смислами. Цей процес супроводжується перманентним конструюванням себе.

В дисертації отримали місце деякі уточнення попередніх прочитань античного принципу ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ. Зокрема, "турбота про себе" в діалозі Платона "Алківіад I" набуває не тільки морально-етичного, когнітивного і педагогічного відтінків, а й психологічного та суспільно-політичного сенсу: той хто здатен подбати про себе, зможе піклуватися й про інших. Усвідомлення свого незнання, супроводжуване наміром стати на шлях пізнання, виконання старанної й наполегливої роботи над собою, повертання на шлях саморозвитку, постають свого роду порятунком, що стає можливим та реалізується у регулярних практиках "турботи про себе".

Серед найбільш важливих фуколдіанських закликів вважаємо той, що може бути висловлений наступним чином: "турбота про себе" є по суті турботою про визначення і випробування власних меж, збереження й розширення, випробовування кордонів суб'єктом. Герменевтика суб'єкта почасти розкривається у «культурі себе». *Epimeleia heautou* постає перед сучасною людиною як прадавня традиція запитування і практикування себе, найбільш загальна форма духовності, котра поклала початок філософському самоосмисленню. Ідея "турботи про себе" розкривається в філософії М.Фуко як особлива стратегія і технологія досягнення суб'єктності.

У розумінні П.Слотердайка "турботу про себе" можна тлумачити і як боротьбу з власною лінню, як систематичну вправу із подолання деструктивних звичок, як запобігання "амеханії" (безпорадності, непристосованості до життя). Висловлювання «стати собою» або «знайти себе», за Слотердайком, необхідно тлумачити як вимогу до самореалізації у процесі руху по життєвому шляху. А "турбота про себе" в такому контексті означатиме прагнення людини перерости себе, випробувати власні кордони, перемістити себе на новий рівень свого розвитку. Тут "турбота" майже

ототожнюється із амбітністю, що кардинально відрізняє сенс досліджуваного конструкту від тих смислів, які закладалися в античній традиції. Натомість П.Адо зводить "турботу про себе" до аскези і постійних духовних вправ упродовж життя.

Проведене дослідження дає підстави стверджувати, що конструкт «турбота про себе» має конституююче значення, адже практика "турботи" відіграє фундаментальну роль у створенні передумов благополуччя сучасного соціуму. Креативний потенціал конструкту «турбота про себе» може мати найрізноманітніші прояви у соціокультурному просторі сучасного суспільства. Однак ми зосередили тут центральну увагу на тому, що в сучасному світі практика "турботи про себе" є невіддільною від практики безперервної освіти й самоосвіти протягом життя людини.

В сучасному українському суспільстві конструкт "турбота про себе" розкладається на два вектори уваги, один з яких має бути спрямований на створення більш комфортельних умов життя людини, інший - на зміни в культурі ставлення людини до самої себе, на формування особистісних якостей і характеристик, що сприяють кращій пристосовності до навколишньої дійсності, її позитивному перетворенню, та всебічному розвитку українського соціуму.

Ключові слова: турбота про себе, конструкт, соціокультурний конструкт, суспільство, людина, особистість, моральні цінності, благо, конструювання себе, духовні вправи.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ КВАЛІФІКАЦІЙНОЇ РОБОТИ

Статті у фахових виданнях, зареєстрованих МОН України:

1. Філософський конструкт «забота о себе» в інтерпретації П.Слотердайка // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Історія. Філософія. Політологія. № 12. 2016. С.107-113.

2. О двух началах античной философии: версии П.Адо и Ф.Ницше // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Історія. Філософія. Політологія. № 17. 2017. С.86-91.

3. П.Адо: философский дискурс и практика жизни // Актуальні проблеми філософії та соціології. № 22. 2018. С.74-77.

4. Эпистемологический конструктивизм и его проявления в современных исследовательских практиках // Актуальні проблеми філософії та соціології. № 24. 2019. С.70-77.

5. Развитие темы «Забота о себе» в творчестве М.Фуко // Гілея. Вип. 148 (9). Ч. 2. Філософські науки. 2019. С.69-77.

Статті у наукометричних та міжнародних виданнях:

6. Конструкт «турбота про себе», самість і етика: трактування в античній традиції, в гайдеггерівському і фуколдіанському розумінні // Virtus. # 49. 2020. С.49-52.

Статті й тези доповідей в наукових збірках та матеріалах міжнародних і всеукраїнських конференцій:

7. Учитель и философ: точка зрения П.Слотердайка // XIX всеукраїнські наукові читання пам'яті Георгія Флоровського: Матеріали всеукраїнської конференції студентів та аспірантів філософських факультетів, м. Одеса. 2016. С.23-25.

8. Уроки «Алкивиада»: выявление тематического разнообразия текста // Дні науки філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка: Матеріали доповідей та виступів міжнародної наукової конференції, м. Київ, 20-21 квітня 2016 р. Ч.6. С.136-138.

9. Рефлексивно-активные среды как системы рефлексии // V Уёмовские чтения: Матеріали наукових чтений памяти Авенира Уёмова, м. Одеса. 2017. С.58-61.

10. Путь переопределения задач философии // Дні науки філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка: Матеріали доповідей та виступів міжнародної наукової конференції, м. Київ. 2017. С.60-62.

11. Русскоязычные рецепции некоторых текстов П.Адо // Місце суспільних наук у системі сучасного гуманітарного знання XXI століття: Міжнародна науково-практична конференція, м. Київ, 15-16 грудня 2017. С.75-79.

12. О некоторых направлениях исследования творчества П.Адо // VI Уёмовские чтения: Материалы научных чтений памяти Авенира Уёмова, м. Одеса. 2018. С.31-32.

13. Методологическая возможность рецепции // Методологія та технологія сучасного філософського пізнання: Матеріали IV міжнародної наукової конференції, м. Одеса. 2018. С.20-22.

14. Основные антропологические конструкты П.Слотердайка // Актуальні проблеми філософії, культурології, педагогіки та історії: Збірник наукових статей, НПУ імені М.П.Драгоманова, м. Київ. 2020. С.202-206.

15. М.Фуко: ключевые понятия развития темы «заботы о себе» // Людське співтовариство. Актуальні питання наукових досліджень: Міжнародна науково-практична конференція, м. Дніпро. 2019. С.68-71.

16. «Забота о себе»: новые ракурсы анализа // VII Уйомовські читання: Матеріали наукових читань пам'яті Авеніра Уйомова, м.Одеса. 2019. С.24-27.

17. «Забота» в функциональной модели А.Стинчкомба // Нове і традиційне у дослідженнях сучасних представників суспільних наук: Міжнародна науково-практична конференція, м. Київ. 2019. С.71-74.

SUMMARY

Ivchenko H. S. "Care of thyself" as a socio-cultural construct. – As a manuscript.

Qualification scientific work for the degree of Candidate of Philosophical Sciences (Doctor of Philosophy) in the specialty 09.00.03 – Social philosophy and Philosophy of history. – State institution «South Ukrainian national pedagogical University named after K.D. Ushynsky». – Odessa, 2021.

The study shows that the "Care of thyself" construct can be defined as a set of various meaningful and disciplined socio-cultural practices, which should promote spiritual growth, physical and mental improvement, self-understanding and self-construction by a subject striving for self-cognition and self-development, and building his life harmoniously in a complex and contradictory social space. At the same time, the studied socio-cultural construct demonstrates polysemanticity and a variety of possible interpretations.

It was found that in modern studies of the theory and practice of the "Care of thyself" (also the "self-care") a great role is played by the philosophical position of enactivism, which represents the subject's consciousness as a synthetic process of forming a picture of reality through interaction between brain, body and environment. The key notion of enactivism is an experience. No less important cognitive practice, which can be considered effective for understanding the issue of "self-care", is constructivism. It is a set of epistemological approaches, among which the most common is epistemological constructivism.

In the process of studying the genesis of the construct "self-care" it was proved that this construct has been fully actualized in the public space, at the intersection of the search for meaning of life by each individual, and the need to solve various life problems of the present moment. For today, there is a whole set of traditions of the "Care of thyself" interpretation, which, however, evolve within the socio-cultural and technological transformation of our world. Each human has to make reassessment the world around him constantly, and to identify his person in this changing world, distinguishing his being from the existence of other individuals, and

endowing his own being with specific meanings. This process is accompanied by permanent self-construction.

The dissertation contains some clarifications of previous readings of the ancient principle of ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ. In particular, the "care of thyself" in Plato's dialogue "Alcibiades I" acquires not only moral and ethical, cognitive and pedagogical nuances, but also psychological and socio-political meaning: the one who is able to take care of himself, will be able to take care of others. Awareness of one's ignorance, accompanied by the intention to step on the path of cognition, diligent and persistent work on oneself, turning to self-development, finally should appear as a kind of salvation that becomes possible and is realized in regular practices of "self-care".

In Foucault's philosophy, the idea of "self-care" is revealed as a special strategy and technology for achieving subjectivity. The hermeneutics of the subject is partly unfolded in the "culture of the self." Epimeleia heautou appears to modern man as an ancient tradition of questioning and practicing thyself. In Sloterdijk's understanding, "care of thyself" can be interpreted as a struggle with one's own laziness, as a systematic exercise in overcoming destructive habits, as a prevention of "amechania" (helplessness, maladaptation to life). Simultaneously, Hadot's concept of the "self-care" is interpreted in terms of asceticism and constant spiritual exercises throughout life.

The study provided in the dissertation gives grounds to assert that the "Care of thyself" construct has a constitutive meaning, and the practice of "care" itself plays a fundamental role in creating the preconditions for the well-being of modern society. The creative potential of the "self-care" construct has a variety of manifestations in the socio-cultural space of contemporary society. However, we have focused here on the fact that in today's world the practice of "self-care" is inseparable from the practice of continuing education and self-education throughout a person's life.

In modern Ukrainian society, the construct of "self-care" is divided into two vectors of attention. One of those should be aimed at creating more comfortable

living conditions, the other - to change the culture of person's attitude to thyself, and the formation of personal qualities and characteristics that will contribute to better adaptation to the surrounding reality, its positive transformation, and the comprehensive development of Ukraine's social-cultural space.

Key words: self-care, construct, socio-cultural construct, society, person, personality, moral values, good, self-construction, spiritual exercises.

ЗМІСТ

Вступ	12
Розділ 1	
Соціально-філософські детермінанти вивчення конструкту «турбота про себе»	23
1.1. Соціально-філософський дискурс поняття «конструкт»	23
1.2. Генеза конструкту «турбота про себе» в суспільному просторі	45
1.3. Теоретико-методологічні підвалини вивчення соціокультурного конструкту «турбота про себе»	63
Висновки до першого розділу	74
Розділ 2	
Конструкт «турбота про себе» у різних варіантах філософської інтерпретації	80
2.1. «Турбота про себе» як етична установка: на прикладі діалогу Платона "Алківіад I"	80
2.2. Реконструкція античного принципу «турбота про себе» у філософії М. Фуко	87
2.3. «Турбота про себе» як філософський конструкт у творчості П. Слотердайка	107
2.4. Розуміння П. Адо «турботи про себе» як способу життя в античному й сучасному суспільстві	131
Висновки до другого розділу	145
Розділ 3	
Соціокультурний конструкт «турбота про себе» і його конститууючі можливості для сучасного соціуму	156
3.1. «Турбота про себе» як фундамент благополуччя сучасного суспільства	156
3.2. Креативний потенціал конструкту «турбота про себе» та його прояви у сучасному соціокультурному просторі	174

3.3. Еволюція соціокультурного конструкту «турбота про себе» в сучасному українському суспільстві	184
Висновки до третього розділу	205
Висновки	210
Список посилань (HRS)	223

Вступ

Актуальність теми. Доцільність соціально-філософського дослідження обраної проблематики обумовлено тим станом речей, коли сучасне життя переважної більшості людей на планеті не можна вважати простим і безхмарним. Та й навряд чи це можливо на фоні тієї динаміки, що спостерігається в нинішньому світі, де одна криза змінює іншу: дефолти, пандемії, економічна стагнація, ризики техногенного, екологічного, психологічного, політичного і військового характеру – ось той неповний список факторів, що змушують людей безперервно турбуватися про майбутнє. Людина у якийсь момент свого життя потрапляє у цей безжалісний потік та мусить постійно прискорювати фізіологічні, емоційні, інтелектуальні та інші життєві ритми. В таких умовах від кожної людини потрібна активність, рівень якої часто виходить за межі людських можливостей, поступово погрузаючи індивіда у кризовий стан.

Агресивність зовнішнього середовища робить "турботу про себе" вкрай важливим праксеологічним конструктом для кожної людини. Можна навіть сказати, що в сучасних реаліях турбота про себе залишається необхідною умовою виживання. Однак яким має бути зміст такої турботи? і як часто та за якими принципами цей зміст має піддаватися ревізії, переоцінці й адаптації? Подібні питання очевидно потребують філософського осмислення.

Сучасна людина живе у багатовимірному світі, що складається, як мінімум, з емпіричної, екзистенціальної та соціокультурної реальностей. І якщо перша проникна для наукового пізнання (оскільки, умовно, піддається верифікації або фальсифікації), а до другої застосовний дещо інший тип раціональності (заснований на визнанні існування об'єктивно незбагнених сфер екзистенціальної реальності - незбагненого і таємничого), то третій із згаданих типів – реальність соціокультурна – варіативна, може бути осмислена, і є предметом конструювання. Відтак, саме у контексті реальності соціокультурної доцільно буде аналізувати такий багатоаспектний

конструкт, яким є "турбота про себе", здійснюючи це засобами соціальної філософії.

Таким чином, *науковою задачею* є теоретичне осмислення конструкту "турбота про себе" й з'ясування його соціокультурного потенціалу і конституюючих можливостей для сучасного суспільства.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Кваліфікаційну наукову працю виконано в рамках планової наукової теми кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського» – «Інновації у сучасному соціально-філософському пізнанні» (державна реєстрація № 011U010462).

Тему дисертаційного дослідження перезатверджено вченою радою ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського» (**протокол № x від xx.xx.2020 року**).

Мета і завдання дослідження.

Мета дослідження – визначити соціокультурні можливості конструкту "турбота про себе" в усіх його актуальних інтерпретаціях.

Досягнення заявленої мети дослідження передбачає постановку та виконання наступних *завдань*:

- визначити соціально-філософський дискурс поняття «конструкт»;
- вивчити генезу конструкту «турбота про себе» в суспільному просторі;
- окреслити теоретико-методологічні підвалини вивчення соціокультурного конструкту «турбота про себе»;
- з'ясувати на прикладі діалогу Платона "Алківіад I" семантику «турботи про себе» як етичної установки;
- розглянути можливості фуколдіанської реконструкції античного принципу «турбота про себе»;
- осмислити інноваційні підходи до конструкту «турбота про себе» крізь призму філософських поглядів П.Слотердайка;

- дослідити тлумачення «турботи про себе» як способу життя в античному й сучасному суспільстві, запропоноване П.Адо;

- здійснити погляд на «турботу про себе» як фундамент благополуччя сучасного суспільства;

- оцінити креативний потенціал конструкту «турбота про себе» та його прояви у сучасному соціокультурному просторі;

- простежити еволюцію соціокультурного конструкту «турбота про себе» в сучасному українському суспільстві.

Об'єктом дослідження є «турбота про себе» як теоретичний феномен і практика життя.

Предметом дослідження є «турбота про себе» як соціокультурний конструкт.

Методологічні основи та методи дисертаційного дослідження. Під час виконання роботи авторкою були застосовані загальнонаукові та спеціальні методи дослідження. Прийоми аналізу та синтезу використовувалися упродовж всього дослідження для вивчення полісемантичної природи феномену «турбота про себе» у різних варіантах його філософської інтерпретації.

Інституційний (інституціональний) підхід у дослідженні конструкту "турбота про себе" має неабияке значення для вирішення поставленої наукової задачі, адже його застосування дозволяє подивитися на феномени "турботи", "саморозвитку", "конструювання себе" з позицій інституціонального характеру суспільного устрою. Індивід неминуче вписаний у суспільний контекст, тому соціальні інститути можна вважати одним з визначальних факторів впливу на специфіку "конструювання себе".

Зокрема, вважаємо, що увесь комплекс проблем у справі "турботи про себе" слід розглядати з урахуванням таких ключових для інституціоналізму факторів, як: наявність певної групи осіб, котрі поділяють спільні етичні, правові, світоглядні цінності, і на яку покладається підтримання належного функціонування ключових для даного суспільства інститутів (це забезпечує

існування певного інституційного порядку і є фактором стабільності, в умовах якої турбота про себе може бути реалізована найкращим способом); встановлення ієрархії соціальних ролей, зв'язків і відносин, що є важливими для різних сфер життя суспільства; використання певних організаційних і нормативних форм, які сприяють нормальному функціонуванню соціальної системи, до якої вписаний кожний індивід як суб'єкт "турботи про себе".

У назві дисертації заявлений намір провести вивчення "турботи про себе" насамперед у якості соціокультурного конструкту. Отже, соціокультурний підхід до аналізу окремих аспектів досліджуваної в дисертації наукової проблеми має бути органічно реалізований в процесі вирішення окремих завдань, котрі ставляться у різних розділах роботи. Зокрема, даний підхід застосовується у вивченні варіацій філософської інтерпретації «турботи про себе» у мислителів античності, а також у творчості М.Фуко, П.Слотердайка, П.Адо та інших вчених.

Застосування структурно-функціонального підходу дозволяє нам розкрити регулятивний сенс досліджуваного конструкту і той істотний рівень його функціонального навантаження, котрий він несе в усій системі духовного, фізичного, ментального, естетичного, інтелектуального, емоційного, комунікативного розвитку особистості.

Застосування системного підходу було продиктоване необхідністю реалізації принципів міждисциплінарності й повноти у дослідженні проблематики саморозвитку і "конструювання себе". Системний підхід послужив методологічною основою для осмислення соціокультурного конструкту "турбота про себе" як свого роду джерела, з якого походять полісемантичні інтерпретації цієї турботи. Йдеться про можливі тлумачення зазначеного конструкту як "прислухання до власного буття", як "адаптації до мінливого світу із намаганням зберегти власну ідентичність", як "аутопоетичного процесу", як "прагнення до самообмеження і відкидання зайвого у житті", як "комплексу заходів щодо фізичного самовдосконалення за допомогою біотехнологій", як "осмисленої й грамотної організації свого

дозвілля", як "невпинного пізнання, оцінювання й переоцінки навколишньої реальності", як "досягнення психологічного комфорту через практики медитацій, йоги, коучингу, тощо", нарешті, - тлумачення турботи про себе як "перманентного життєвого процесу, ментального стану і невід'ємної властивості особистості". У розумінні системного підходу, наведені тлумачення не виключають і не заперечують один одного, й здатні до співіснування та поєднання в особі суб'єкта, який турбується про себе.

Конструктивістський підхід є одним з найбільш широко застосовуваних у даному дослідженні. Ми робимо спробу проаналізувати конструкт "турботи про себе" засобами епістемологічного конструктивізму, інструментального, еволюційного, соціального конструктивізму.

З урахуванням тих тенденцій, що починають домінувати у житті нинішньої цивілізації та чинять вплив і на розвиток наукового потенціалу, і на організацію соціуму, і на буття окремої людини, у даному дослідженні нам також доводиться звертатися до синергетичного підходу. Він застосований у дослідженні концепції аутопоезу (аутопоезису), у вивченні феномену т.зв. NBIC-конвергенції, й інших важливих явищ, пов'язаних із практиками гуманітарного розвитку, саморозвитку, пізнання себе і "турботи про себе".

Застосування історико-філософського методу надає змогу простежити поворотні моменти в генезі соціокультурного конструкту "турбота про себе" в різних суспільних просторах (різних в культурно-історичному та хронологічному розумінні). В результаті це дозволяє врахувати ключові історичні фактори, які в ту або іншу епоху змінювали ракурси бачення основного призначення та змісту "турботи про себе", наповнювали останню новими розуміннями та ціннісно-світоглядними атрибутами.

Діалектичний метод у дослідженні соціокультурного конструкту "турбота про себе" застосовано у різних частинах роботи. Та особливу роль цей метод відіграє у вивченні суперечливих тлумачень «турботи» в античній та християнській традиціях. Специфіка та багатоплановість досліджуваного конструкту дозволяє нам звертатися до різних видів, рівнів та шарів «турботи

про себе», які домінували в тій або іншій історико-культурній реальності, включаючи і наш сучасний секулярний час. Застосування діалектичного методу в зазначених частинах дослідження доповнюється використанням порівняльно-історичного методу.

Серед активно використовуваних – метод структурного аналізу, що дозволяє здійснити репрезентацію конструкту "турбота про себе" в якості неодмінного структурного елементу в гуманітарному розвитку. Даний метод уможливорює об'єктивне осмислення тієї ролі, яку досліджуваний конструкт відіграє у розвитку творчої, інтелектуальної складових особистості, в процесах вибудовування й інтегрування освітніх, естетичних, морально-етичних компонентів у справі "конструювання себе".

Ідейно-теоретичним підґрунтям дослідження проблематики "турботи про себе" можна вважати окремі ідеї та концепції, викладені в роботах українських і зарубіжних дослідників. Якщо вести мову про окремі аспекти аналізу соціокультурного конструкту "турбота про себе", то для нашого дослідження можна вважати корисними, насамперед, праці Платона, П.Адо, П.Бергера, Ф.Варели, П.Вацлавика, М.Гайдеггера, Е.фон Глазерсфельда, О.Князевої, В.Лекторського, Н.Лумана, Т.Лукмана, У.Матурани, П.Слотердайка, О.Соловйова, П.Сорокіна, А.Стінчкомба, Х.фон Ферстера, Е.Фромма, М.Фуко, Ю.Харарі, А.Шюца та інших.

Крім того, методологічно цінними для даного дослідження є роботи вчених, які займалися аналізом різних аспектів соціокультурних трансформацій в сучасному суспільстві (адже будь-який суб'єкт неминуче вписаний у суспільство), зокрема, окремі роботи Є.Борінштейна, Л.Богатої, А.Баумейстера, А.Добролюбського, Ю.Добролюбської, Е.Гансової, Н.Гедікової, О.Долженкова, А.І.Кавалерова, І.Карпенко, І.Єршової-Бабенко, О.Лісеєнко, О.Петінової, В.Плавича, В.Попкова, І.Скловського, О.Стовпця, О.Халапсіса, М.Цибри та інших дослідників.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше в українській соціально-філософській думці ґрунтовно досліджується конструкт «турботи про себе» у різних варіантах філософської інтерпретації, та визначаються соціокультурні можливості й креативний потенціал досліджуваного конструкту.

Розв'язання конкретних завдань сприяло досягненню мети, зумовило та підтвердило наукову новизну одержаних результатів, сформульованих у таких положеннях:

Вперше:

– з'ясовано особливості змістовної еволюції конструкту «турбота про себе» в соціокультурній площині, з поправкою на нинішні технологічні й соціальні реалії, що виражаються у декількох векторах змін: фокусування уваги на необхідності давати собі час на адаптацію в умовах безперервного технологічного оновлення та інноваційного перенасичення життєвого простору, «медійна аскетика» та дотримання «інформаційної гігієни» (тобто: відмежовування себе від потоків зайвої інформації, контрольоване і розумне використання комунікативної техніки, набуття балансу між реальністю і віртуальністю, вміння захищатися від деструктивних інформаційних хвиль), здатність самостійно визначати власний вектор розвитку і вибудовувати свою систему цінностей та пріоритетів у сучасному соціокультурному просторі;

– запропоновано синтетичний погляд на "турботу про себе" як набір соціокультурних практик, що має сприяти духовному зростанню, фізичному і ментальному вдосконаленню, саморозумінню і конструюванню себе суб'єктом, що прагне до саморозвитку і повноцінного життя в умовах складного та суперечливого соціального простору сучасності;

– визначено креативний потенціал імплементації конструкту "турбота про себе" у просторі українського соціуму, ефект якого максимізується у середовищі освіти й самоосвіти упродовж життя; креативний потенціал "турботи про себе", якщо розкривати його через призму освіти й самоосвіти,

полягає у можливості дійти розуміння, у процесі власного інтелектуального зростання.

Уточнено:

– розуміння категорії «соціокультурний конструкт», під якою ми розуміємо систему пізнання життєзабезпечення соціального в культурі і культурного в соціумі, що ґрунтується на соціокультурних нормах функціонування суспільства, моделях поведінки, стереотипах розвитку;

– розуміння ключових проявів (індикаторів) успішного застосування практик «турботи» у сучасному соціокультурному просторі. Найважливішими соціальними відбитками конструкту «турбота про себе» та соціокультурними регуляторами колективного благополуччя, що сприяють формуванню і розвитку соціальної культури, є моральні цінності і норми (етоси щодо відносин із самим собою та з оточуючими), релігійні вірування людини, виховання та освіта (як піклування про власне інтелектуальне зростання та розвиток знаннєвого потенціалу цілої країни), збереження власного здоров'я (основними параметрами у цій сфері є загальна тривалість життя, рівень захворюваності) й турбота про довкілля;

– роль екзерсису в антропотехніках, спрямованих на змінення життя індивіда через «турботу про себе»; екзерсис є інструментом турботи, який передбачає змінення через діяльність;

– кореляцію між античними імперативами «турбота про себе» - "epimeleia heautou" і «подбай про себе» - "gnothi seauton". Зокрема, акцентовано увагу на необхідності розуміння їхнього співвідношення як цілого і частини; тобто, принцип "gnothi seauton" (пізнай самого себе) є фундаментальною складовою більш широкого за своїм змістом імперативу "epimeleia heautou" (турбуйся про себе).

– бачення зв'язку «турботи про себе» із турботою про інших людей, що створює фундамент благополуччя суспільства і держави.

Дістало подальшого розвитку:

– розуміння етичної й психологічної семантики «турботи про себе» у сократичному діалозі Платона «Алківіад I»; яке розкривається у Платона в контексті глибокого переосмислення сутності феномену власності; ця «істинна власність» є наслідком процесу «набуття себе» за сукупністю набутих духовних якостей та чеснот, що можуть бути накопичені людиною на шляху довжиною в життя;

– вивчення генези конструкту «турбота про себе» в суспільному просторі; від античного імперативу «турбуйся про себе» (смирена турбота протягом життя уможлиблює розвиток і досягнення гармонії, якщо людина проявляє належну ἐπιμέλεια – старанність, турботливість, наполегливість, опановує τέχνη і внаслідок цього набуває таку якість, як σοφία) – до сучасної теорії аутопоезису (в семантичному полі аутопоезису акти пізнання й самопізнання, піклування і турботи являють собою когнітивний самоорганізований процес, спрямований на розбудову й спробу систематизації світо устрою);

– розкриття онтологічних глибин конструкту «турбота про себе» як механізму максимально повної екзистенційної самореалізації у контексті прагнення суб'єкта до постійного зростання, перевершення себе та переборення зовнішніх обставин, випробовування власних кордонів та розширення горизонтів, супроводжуване збереженням основ своєї ідентичності та, в окремих випадках, зміненням власної ідентичності;

– перспективи адаптації античного принципу «турбота про себе» (epimeleia heautou) в сучасних соціокультурних умовах, які засновані на збільшенні суспільного попиту на практики "турботи про себе" в сьогоденних суспільствах загальнолюдської цивілізації, що потерпає від соціально-економічного дисбалансу, інформаційного перевантаження, різноманітних техногенних викликів та культурно-цивілізаційних суперечностей.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є результатом самостійної наукової роботи. Висновки та положення дослідницької новизни отримані авторкою самостійно, як підсумки власного наукового пошуку. Основні

результати дисертаційного дослідження віддзеркалені в наукових публікаціях здобувачки, які виконані одноособово.

Практичне значення отриманих результатів. Матеріали дослідження та отримані висновки можуть бути використані при розробці та читанні загальних і спеціальних курсів із соціальної філософії, культурної антропології, психології, культурології, філософії культури, а також у різних формах навчально-виховної роботи.

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертації було викладено на постійно діючих науково-методологічних семінарах кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності ПНПУ ім. К.Д. Ушинського, а також представлено під час виступів і доповідей дисертантки на міжнародних, всеукраїнських наукових і науково-практичних конференціях, а саме: XIX Всеукраїнські наукові читання пам'яті Георгія Флоровського (Одеса, 2016), Дні науки філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка (Київ, 2016), V Уйомовські читання (Одеса, 2017), Дні науки філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка (Київ, 2017), Місце суспільних наук у системі сучасного гуманітарного знання XXI століття (Київ, 2017), VI Уйомовські читання (Одеса, 2018), Методологія та технологія сучасного філософського пізнання (Одеса, 2018), Актуальні проблеми філософії, культурології, педагогіки та історії (Київ, 20xx), Людське співтовариство: актуальні питання наукових досліджень (Дніпро, 2019), VII Уйомовські читання (Одеса, 2019), Нове і традиційне у дослідженнях сучасних представників суспільних наук (Київ, 2019).

Публікації. Основні положення і результати дослідження викладені в 17 публікаціях авторки, з них: 5 – статті у фахових виданнях, зареєстрованих МОН України, 1 – стаття у наукометричному виданні за фахом, 11 – тези і матеріали конференцій.

Структура і обсяг дисертації. Структура роботи зумовлена її метою та завданнями, об'єктом і предметом дослідження, визначеними у процесі науково-теоретичної розробки обраної теми. Робота складається зі вступу,

трьох розділів, десятих підрозділів, висновків та списку посилань. Робота викладена на 185 сторінках основного змісту, список посилань нараховує 230 найменувань.

Розділ 1

**Соціально-філософські детермінанти
вивчення конструкту «турбота про себе»**

1.1. Соціально-філософський дискурс поняття «конструкт»

Під поняттям "конструкт" у філософії найчастіше розуміється утворюваний свідомістю ідеальний об'єкт, а також когнітивна модель, певна сутність, що є недоступною для безпосереднього спостереження, проте яка може бути виведеною або вибудовується логічним шляхом на основі спостережуваних ознак. Очевидним уявляється зв'язок між поняттями "конструкт" і "конструктивізм".

Конструктивізм сьогодні є однією з найбільш поширених когнітивних практик пізнання. Значення конструктивістських підходів у пізнавальній практиці, роль конструктивізму як певної філософсько-методологічної програми істотно зросла. Це підтверджується поширенням численних конструктивістських схем пізнання. Серед них: епістемологічний конструктивізм, соціальний конструктивізм, інструментальний конструктивізм, радикальний конструктивізм, еволюційний конструктивізм. Конструктивістські ідеї є доволі впливовими не тільки у філософському середовищі, а й у представників різних напрямків наук про людину, як за кордоном, так і в нашій країні.

На сучасному етапі конструктивізм все більше укріплює свої позиції в предметному полі науки. Питання виникнення і розвитку різноманітних конструктивістських доктрин досліджуються О.Князевою, зокрема, епістемологічний конструктивізм (Князева, 2006, с.133-152). У ХХ столітті конструктивізм проявляється як напрям у мистецтві та оформляється в 1920-і роки. При цьому значного поширення він набуває тоді в Радянському Союзі, в першу чергу, в архітектурі. Конструктивістські ідеї проявляються в багатьох сферах мистецтва: в музиці, графіці, літературі. Це було обумовлено

індустріалізацією суспільства, зміною побуту і появою нових завдань, що стояли перед людством.

Загалом конструктивізм визначається як «один з головних напрямків авангарду, що ставить у центр своєї естетики і художньої практики категорію конструкції, яка, однак, не отримала у самих конструктивістів однозначного визначення» (Бычков, 2012, с.399). Незважаючи на деякі розбіжності у визначеннях, можна говорити, що конструктивізм у мистецтві є проявом активної творчої позиції, причому з явним машинно-механічним ухилом, де будь-яке творення стає будівництвом, конструюванням. Та хоча поняття "конструювання" й "конструкції" в тому чи іншому вигляді існують, ймовірно, від початку, тобто з самого моменту здійснення людиною розумної діяльності, але акцент на конструюванні як основі пізнавальної діяльності робиться в науці не так вже давно.

Ідеї конструктивістського спрямування спочатку проявляються в природничо-наукових дисциплінах (біології, фізиці, математиці), а потім й у соціогуманітарних, у т.ч в лінгвістиці, соціології, філософії (Янченко, 2014, с.210). Із виникненням в якості об'єктів дослідження складних систем - систем, що самоорганізуються, та у яких людина відіграє особливу роль - відбувається налагодження системоутворюючих зв'язків між суміжними дисциплінарними областями.

Саме позначення особливих теоретичних і методологічних установок поняттям «конструктивізм» в гуманітарних науках підкреслювало роль громадських цінностей, зафіксованих тим чи іншим словом-конструктом в творенні «картини світу» певної культури, мережі наукової комунікації. У Західній Європі ще в сімдесятих роках ХХ століття зародився специфічний науково-філософський дискурс, надалі іменований конструктивізмом. Елементами його структури стали висловлювання, твердження щодо природи знання, сформовані в міждисциплінарному просторі природознавства і гуманітарних наук.

У гносеології під конструктивізмом розуміється парадигма, згідно із якою

пізнавальна діяльність розглядається як конструювання образу світу відповідно до особливостей формулювання суб'єктивної реальності. Як пише А. Антоновський, «аксіомою радикального конструктивізму є властиве і всьому конструктивізму в цілому положення, що реальність не віддзеркалюється і не репрезентується мовою і свідомістю, а створюється в процесі спостереження або пізнання» (Антоновский, 2009, с.377). Ця ідея є основоположною для всіх існуючих в філософському просторі видів конструктивізму - натуралістичного, соціального, логічного, культурного, тощо. «Центральна ідея цього напрямку - уявлення про пізнання не як про відображення і репрезентацію, але як про активну побудову образу пізнаваних предметів та подій у свідомості суб'єкта» (Улановский, 2009, с. 36).

Конструктивізм є альтернативою епістемологічному реалізму, головна теза якого була сформульована ще Аристотелем у формулі «не тому ти блідий, що ми правильно вважаємо тебе блідим, а, навпаки, саме тому, що ти блідий, ми, які стверджують це, говоримо правду» (Аристотель, 1976, с.250). У гносеології це висловлювання вважають виразом кореспондентського (класичного) визначення істини, згідно з яким істинне знання про об'єкт відповідає самому об'єкту.

У сучасних науках про суспільство велику роль грає філософська позиція, що відображає різні варіації епістемологічного конструктивізму. Епістемологічний конструктивізм є однією з найбільш характерних філософсько-світоглядних установок сучасної епохи. Його розвиток є відображенням тенденцій, які отримали розвиток й укорінювалися в суспільній свідомості у період з кінця ХІХ ст. - до поч. ХХІ ст. Проте, філософські коріння конструктивізму можна простежити глибоко в світогляді європейської культури і філософії. Зростаючий вплив епістемологічного конструктивізму на широкий спектр наукових дисциплін вимагає осмислення його концептуальних особливостей і світоглядних передумов формування.

Витоки епістемологічного конструктивізму вбачаються у різних областях теоретичного знання. Підґрунтя для конструктивістських теорій підготовлено,

на думку багатьох дослідників, серед яких О.Князева і В.Лекторський, ще І. Кантом, хоча певні передумови можна знайти у Дж. Віко і Р. Декарта, та навіть у філософів античності.

Трансформацію феноменологізму в епістемологічний конструктивізм можливо простежити у філософії І.Канта. Е.фон Глазерсфельд вважав саме його мислителем, з якого починається конструктивізм (Glaserfeld, 1995, с.21). Серцевину гносеології Канта становить апіоризм. Розвиваючи ідеї Дж.Берклі та Д.Юма про розбіжності суб'єктивної і об'єктивної реальності, І.Кант намагається зрозуміти, чому картина світу, котра виникає в нашій свідомості, виглядає саме так, а не інакше. Він доходить висновку, що в самій психіці існують якісь апіорно задані форми, за допомогою яких структурується уся інформація, що туди надходить: «...матерія всіх явищ дана нам тільки а posteriori, але форма їх цілком має для них перебувати готовою в душі а priori, і тому може розглядатися окремо від всіякого відчуття» (Кант, 1964, с.63).

Наведемо окремий фрагмент з відомої кантівської праці: «Чи не вирішімо ми завдання метафізики успішніше, якщо будемо виходити з припущення, що предмети повинні узгоджуватися з нашим пізнанням, - а це найкраще узгоджується з вимогою можливості апіорного знання про них, яке має встановити щось про предмети раніше, ніж вони нам дані у спогляданні. Тут повторюється те ж саме, що і з початковою думкою Коперника: коли виявилось, що гіпотеза про обертання всіх зірок навколо спостерігача недостатньо добре пояснює рух небесних тіл, тоді він спробував встановити, чи не досягне він більшого успіху, якщо припустити, що рухається спостерігач, а зірки знаходяться у стані спокою. Подібну ж спробу можна здійснити й у метафізиці, коли мова йде про споглядання предметів.

Якби споглядання мало б узгоджуватися із властивостями предметів, тоді мені незрозуміло, яким чином можна було б знати що-небудь а priori про ці властивості; і навпаки, якщо предмет (як об'єкт почуттів) узгоджується з нашою здатністю до споглядання, тоді я цілком уявляю собі можливість апіорного знання» (Кант, 1964, с.23).

Т. Рокмор називає Канта людиною, яка вчинила коперніканський переворот у філософії, котрий полягає в тому, що точкою відліку пізнавальної діяльності вперше був обраний не об'єкт, а суб'єкт: «Кантівська аргументація складається з двох кроків. По-перше, він стверджує, що минулі спроби узгодження знання і об'єкта зазнали невдачі. По-друге, він заявляє, що цілий ряд вчених Нового часу зрозуміли все прямо протилежним чином, а саме: об'єкт повинен відповідати знанню. Кантівський підхід до пізнання узагальнює антирепрезентаціоністський принцип, який він вважає головною причиною виникнення нової науки. Характерна для Нового часу наука викликала до життя ідею, згідно із якою ми пізнаємо лише те, що конструюємо» (Рокмор, 2005, с.40-41). У подальшому епістемологічний конструктивізм Канта, заснований на апіоризмі, розвивається представниками Марбурзької школи неокантіанства, які підготували ґрунт для виникнення феноменології.

Показуючи роль цього стовпа німецької класичної філософії в становленні ідей конструктивізму, В.Лекторський каже: «Згідно із Кантом, наше пізнання має справу не із незалежною від суб'єкта реальністю, не з речами у собі, а із тими предметами, які сконструйовані самим суб'єктом. Можна знати лише те, предмет чого існує у досвіді. Але досвід - це конструкція, це організація суб'єктом матеріалу чуттєвості (відчуттів) за допомогою апіорних форм чуттєвого споглядання і апіорних категорій розуму» (Лекторський, 2008, с.13). Зазначені І.Кантом когнітивні особливості людини дозволяють зробити висновок про докорінну невідповідність уявлень про пізнання у Канта і філософів новоевропейського напрямку. Потрібно зауважити, що кантівське уявлення про природу досвіду і форми чуттєвості не знімає суб'єкт-об'єктну опозицію, закладену в XVII ст. Швидше ця опозиція закріплюється, оскільки скасовує просторово-часову залежність як об'єктивну характеристику реальності, та поміщає у центр трансцендентального суб'єкта. Кант робить світ "зручним" для його суб'єкт-об'єктного описання.

Проблема епістемологічного конструктивізму викликає широку дискусію в філософії, що обумовлюється, переважно, його протистоянням до положень реалізму. У цьому сенсі істотно посприяв актуалізації осмислення реальності в конструктивістських концепціях вже згадуваний вище В.Лекторський, що видав у 2008 році книгу «Конструктивізм в теорії пізнання».

Говорячи про філософські основи сучасного епістемологічного конструктивізму, можна виявити його укоріненість у історії європейської філософії. Деякі дослідники вже навіть в античній філософії відстежують передумови епістемологічного конструктивізму. У поглядах, приписуваних філософам-софістам, виявляється установка з приводу «сконструйованого» людиною і суспільством знання, яке має соціальну природу й залежить від інтересів соціальних груп і конкретних індивідів. Слідуючи своїм інтересам і запитам соціуму, людина створює специфічну картину світу і «закони», які цим інтересам відповідають. У діалогах Платона, які є методологічно значущими для сучасних наук про людину і суспільство, вказується на принципові труднощі, які відчуває людина в пізнанні, спираючись лише на дані своїх органів почуттів і недосконалого розуму (Розин, 2008, с.73-76). «Зовнішній», існуючий поза свідомістю індивіда світ, нерідко представлявся лише як натхнення за допомогою людських почуттів «сконструйована» ілюзія.

У більш м'якій формі переконання про недоступність для людини пізнання навколишнього світу і про сконструйовану природу образів реальності представлена, як стверджує О.Князева, в працях італійського філософа Дж.Віко (Князева, 2006, с.134).

За переконанням Дж.Віко, оскільки суб'єкт пізнання не має можливості або не здатний досягнути об'єктивну природу реальності (в тому числі, якщо допускається, що вона в принципі не існує незалежно від його свідомості), його уявлення про реальність виявляється продуктом суб'єктивного досвіду, тобто, формуються за допомогою тих або інших конструкцій (Лекторський, 2015, с.19). І в результаті виявляється безліч інтерпретаційно-моделюючих схем і формується те, що на сучасній мові деякі дослідники називають

«відкритою раціональністю». При цьому епістемологічний конструктивізм може розглядатися як позиція, в основу якої покладено уявлення про активність суб'єкта, що пізнає (Касавин, 2008, с.65).

Ідеї конструктивізму, з одного боку, вступають у суперечність, з іншого - співіснують із укоріненими традиціями реалізму. У минулому конструктивісти явно протистояли епістемологічному реалізмові. Від інших різновидів не-реалістичної епістемології конструктивізм відрізнявся неприйняттям пізнавальної «даності» в будь-якій формі: відчуттів, чуттєвих даних, вимірювальних інструментів та ін. З точки зору конструктивізму, те, що вважається пізнаваною реальністю, насправді є продуктом діяльності мислення. Разом з тим, історично конструктивізм також протистояв релятивізму та виходив з культу розуму, намагаючись виявити позачасові характеристики пізнання.

Сучасний епістемологічний конструктивізм має низку важливих особливостей. По-перше, він проголошує свій релятивізм, у той час як релятивістами не були не тільки "старі" конструктивісти, але і практично всі нон-реалісти в епістемології: феноменалісти-емпірики, інструменталісти, операціоналісти та ін.

По-друге, він є не просто результатом внутрішнього розвитку епістемології, а багато в чому викликаний до життя сучасною наукою про людину (у тому числі – психологією, соціологією, історією науки), а також сучасною соціальною й культурною ситуацією в цілому. Звідси його популярність не тільки у філософії, але й у ряді інших сучасних наукових дисциплін, та, можна навіть сказати, в культурі в цілому.

По-третє, ряд його сучасних прихильників схиляється до думки про те, що в дійсній пізнавальній діяльності мова йде не про отримання знання, а про створення певних конструкцій, що мають суто соціальний зміст і виражають відносини між різними групами дослідників. З цієї точки зору, в принциповому відношенні, знання майже не відрізняється від міфу, і тому краще взагалі уникати говорити про об'єктивне знання, істину, реальність.

Разом із тим, протистояння конструктивізму і реалізму в науковій методології обумовлено, в числі іншого, різними пізнавальними стратегіями, які застосовуються в процесі наукового пошуку по відношенню до реально існуючих об'єктів та об'єктів-конструкцій. Так, дослідження реально існуючих об'єктів передбачає поглиблення й розширення знання про них у процесі вивчення. Сам об'єкт відіграє при цьому «провідну» роль, а нова інформація, котра надходить стосовно досліджуваного об'єкту, може вимагати від ученого коригування, переналаштування, змінення використовуваних теоретичних моделей. У разі операцій з об'єктами, які від самого початку є ідеальними конструкціями (матеріальна точка, ідеальний газ, соціальний клас, тощо), тут «відкриття» їхніх нових властивостей стає неможливим. Але можливе вдосконалення відповідних теоретичних моделей, застосовуваних у процесі вивчення зазначених об'єктів. Для конструктивізму наукові моделі від початку є об'єктами-конструкціями і не мають реальних референтів (Лекторский, 2015, с.20-21). Ось чому доволі часто вони розглядаються як продукти соціальних відносин.

Почасти конструктивізм має спільні точки перетину із концепцією конвенціоналізму. Він є філософсько-науковою концепцією, згідно із якою наукові поняття і теоретичні побудови є в основі своїй продуктами угоди (або конвенцією, домовленістю) між вченими у різних галузях. Ці угоди повинні бути внутрішньо несуперечливими і мають відповідати критеріям сприйняття. Водночас, не має сенсу вимагати від них, щоб вони відображали справжній устрій світу. Отже, будь-які несуперечливі наукові (а також філософські) теорії в рівній мірі прийнятні, і жодна з них не може бути визнана абсолютно істинною (Пуанкаре, 1971). Гносеологічною підставою конвенціоналізму є можливість використовувати різні теоретичні засоби для дослідження того чи іншого явища, і для його теоретичної реконструкції.

Повертаючись до ідей конструктивізму, можна помітити, що його дослідницька позиція призводить до достатньо жорсткого протистояння епістемологічного конструктивізму із реалізмом. Спробою примирити ці

позиції є концепція так званого конструктивного реалізму, запропонована В.Лекторським. Однією з передумов цієї концепції є теорія динамічних *когнітивних систем*, що передбачає «витягування» знання про реальність активними діями з боку суб'єкта, що пізнає, відносно до його особливих потреб. В рамках даної теорії знімається картезіанське протиставлення «внутрішнього» і «зовнішнього», актуалізується розуміння процесу соціальної комунікації в процесі набуття знання як особливого типу реальності. Розширюється розуміння інтер-суб'єктивного, відокремленого від конкретного автора (дослідника, творця). Подібне інтер-суб'єктивне надзвичайно залежить від характеру конструктів, що описують реальність (Лекторский, 2015, с.22-25).

Епістемологічний конструктивізм протистоїть епістемологічному реалізмові, однак це не привід стверджувати, що будь-який антиреалізм в епістемології є конструктивізмом. У ХХ ст. були популярні різні версії емпіризму в сфері епістемології та філософії. Окремі філософи вважали предмети реально неіснуючими, логічними конструкціями з чуттєвих даних (логічний емпіризм), продуктами здійснення лабораторних операцій (операціоналізм), допоміжними знаряддями для описання досвіду (інструменталізм). Іншими словами, конструктивістська діяльність у пізнанні виправдана настільки, наскільки ефективно вона служить для пізнання того, що є, що існує.

Конструктивістський підхід включає ряд важливих характеристик пізнавальної діяльності, які вимагають кращого розуміння в рамках іншої епістемологічної позиції. Таким чином, конструктивний реалізм Лекторського передбачає складний і багаторівневий характер реальності, що формується за допомогою системи конструктів свідомості, котрі знаходять в процесі цього пізнання об'єктивовану форму.

Актуалізація філософських уявлень про автономність свідомості з очевидністю перегукується із безперервним розвитком сучасного суспільства і самої науки, в тому числі тих її сфер, які пов'язують з конструктивною і

креативною діяльністю людини (Розин, 2008, с.76). Елементи конструктивного мислення присутні в самій природі свідомості живих істот, в людській креативності. Конструювання моделі світу, створення світоглядної картини реальності вимагають перетворення, інтелектуального оброблення завжди неповної інформації, що надходить від органів чуття. Відбувається трансформація зазначеної інформації у певну систему цілісних і внутрішньо несуперечливих уявлень – конструктів.

Згідно з Платоном, знання із необхідністю передбачає ставлення до реальності, з констатацією того, що «є насправді», та вимагаючи, окрім іншого, обґрунтованість. Що стосується філософії, то її увагу завжди було направлено на власне реальність та оцінку можливості її досягнення. І все ж у повсякденному житті термін «знати» набув значення «володіння навиком, вмінням, здатністю». Тобто знаючий суб'єкт опанував алгоритм виконання певної корисної дії. Цю ідею відображено у кантівській філософії: світ досвіду постає перед емпіричною свідомістю у вигляді реально існуючого, але насправді він є конструкцією.

Важливу роль відіграє верифікація знання, яка дозволяє нам співвіднести між собою об'єктивне начало і суб'єктивне (гіпотеза, припущення). Демонстрація взаємозв'язку в пізнанні суб'єктивних і об'єктивних світів характерна для класичної епістемології. Для конструктивістської ж парадигми вірно те, що об'єктивний світ не даний суб'єкту в його сприйняттях. Сам світ стає начебто суб'єктивною конструкцією: суб'єкт визначає те, яким цей світ є. А.Улановський тонко помічає, що будь-яке твердження, будь-яка така пізнавальна конструкція передбачає своє формулювання з певної точки зору. Ніхто не в змозі претендувати на «істинно об'єктивне» бачення світу, на «погляд зверху», з «нізвідки», чи, так би мовити, на бачення світу очима Бога (Улановский, 2009, с.42). Об'єктивність та неупередженість для конструктивіста заздалегідь сприймається як фікція.

Основні тези конструктивістського підходу найбільш вдало, на наш погляд, представила О.Князева:

- 1) знання не відображає світ;
- 2) конструкції створюються людьми;
- 3) знання не істинні, а життєздатні;
- 4) мозок є операційно-замкнутою системою;
- 5) жодні знання не є єдиними у своєму роді (Князева, 2006, с.133-152).

Очевидною уявляється неможливість досягнення абсолютної істини як мети пізнання, рівно як і марність численних спроб пізнання світу як об'єктивного начала. Втім, це зовсім не означає, що конструктивісти заперечують існування останнього. Людина - ось автор і творець своєї пізнавальної конструкції, на яку людина здебільшого й орієнтується, а не на світ.

Людині (комусь явно, а комусь імпліцитно) притаманна здатність до творення. На цю тему Е.фон Глазерсфельд писав, що «...точно так само як істина для Бога полягає в тому, що Бог пізнав шляхом творення, істина людська полягає в тому, що людина пізнає, коли створює, коли щось виконує за допомогою власної праці» (Glaserfeld, 1995, с.76).

Епістемологічний конструктивізм базується на фундаментальній природі наукового методу, який передбачає побудову теоретичних і математичних моделей для опису відносин, що виражають закономірності існування об'єктивного світу. При цьому дані теоретичні моделі мають характер неостаточний, тимчасовий, відносний (історія розвитку науки це неодноразово показувала). Як вдало зазначає з цього приводу Ю.Мельвіль у книзі «Чарлз Пірс і прагматизм», за висловом самого Пірса, в будь-який даний момент часу наше знання про реальність має частковий і гіпотетичний характер, й являє собою точку в континуумі недостовірності та невизначеності (Мельвіль, 1968, с.313).

Загальновідоме, і сьогодні вже усталене, уявлення про зміну наукових парадигм (Кун, 2009) неминуче ставить під сумнів непорушність наукового знання і його об'єктивний характер. Зміст науки в сучасну епоху мислиться не

стільки як розкриття об'єктивної істини, а скоріш як зміна пояснювальних моделей чуттєво сприйманої реальності.

Конструктивістським тенденціям в соціальних і гуманітарних науках сприяють зміни в суспільстві, викликані прогресом засобів масової інформації та комунікації. Сучасне суспільство постає як мережа зв'язків, опосередкованих електронними комунікаціями, де самі мережі забезпечують індивідам інструментарії власних репрезентацій (Абрамов, 2012, с.56).

Для цього мережевого суспільства характерна спрямованість на віртуалізацію. Віртуальний світ соціальних мереж веде до самоконцентрації людини на своїх думках, переживаннях, до все більшої втрати зв'язку з об'єктивною реальністю і зануренням в штучні електронні світи (Adams et al., 2009, с.247). Сама природа комп'ютерного моделювання, й віртуальна реальність є взаємодоповнюючими по відношенню до конструктивізму.

Таким чином, існуючі в науці пізнавальні стратегії щодо об'єктів реального світу, самі по собі полягають у створенні описових об'єктів-конструкцій (Лекторский, 2015, с.21). Наприклад, в «безпосередньому реалізмі» (direct realism) Дж.Гібсона заперечується будь-яке когнітивне конструювання, пов'язане з інтелектуальною активністю суб'єкта пізнання. Американський психолог і лідер екологічної психології Дж.Гібсон виступив опонентом конструктивістських концептів, запропонувавши теорію сприйняття, яка передбачає пряме відображення потоків інформації, що надходять та фіксуються за допомогою органів почуттів, у свідомості. За Гібсоном, саме такий прямий і безпосередній характер нашого сприйняття відповідальний за те, що ми не здатні сприймати речі, які, наприклад, занадто малі для нашого зору (в т.ч. молекули, атоми, тощо).

Сьогодні стрімко розвиваються нові теорії епістемологічного конструктивізму. Так, О.Князева вказує на роль кібернетики, як науки про обробку та передачу інформації в управляючих (механічних, фізичних, біологічних, соціальних, когнітивних) системах, у справі розвитку конструктивістського підходу в епістемології (Князева, 2006, с.135). У так

званій "кібернетиці другого порядку" (також «кібернетиці кібернетики», «нової кібернетики») вивчаються процеси обміну інформацією всередині самої кібернетичної системи. Іншими словами, якщо "кібернетика першого порядку" вивчає будову спостережуваних систем, то "кібернетика другого порядку" – власне спостережуючі системи, що представляє собою, за висловом Х.Ферстера, «розуміння розуміння».

Австрійський математик Х.фон Ферстер займався кібернетикою як своєрідною підставою конструктивізму. Кібернетику, розроблену Н.Вінером, він переглядає і створює на її основі "кібернетику другого порядку", або "кібернетику кібернетики". У кібернетиці другого порядку центром уваги стають не просто системи, а системи, що спостерігають системи, і сам суб'єкт виступає як спостерігаюча система.

Х.фон Ферстер на основі кібернетики будує теорію, в якій вивченню підлягають системи, що мають саморегуляцію і безпосередньо беруть участь у процесі пізнання. Основний принцип кібернетики – принцип зворотного зв'язку – трансформується у принцип "коло-подібності" (свого роду циклічність). Х.фон Ферстер каже, що «...замкнутий цикл каузальності перекидає міст через прірву, що пролягає між причинами дієвою і кінцевою, між спонуканням до дії та метою» (Цоколов, 2000, с.139). Циклічність (точніше, "коло-подібність", згадувана вище) є однією з основних характеристик в теорії аутопоезису (аутопоезу), розробленій чилійськими вченими-конструктивістами Ф.Варелою і У.Матураною.

У роботі «Біологія пізнання» У.Матурана пише, що «...кругова організація утворює гомеостатичну систему з функцією виробництва і підтримки самої цієї кругової організації, що реалізується завдяки тому, що компоненти, які її специфікують, є тими самими компонентами, синтез або підтримання яких забезпечується цією ж круговою організацією» (Матурана, 1996, с.99). Теорія аутопоезису стає одним із стовпів конструктивізму. Створювана на матеріалі біології, вона набуває поширення в самих різних областях знання, тому й існує багато визначень аутопоетичних систем.

Умовно визначається, що автономні, замкнуті системи, здатні до саморозвитку у взаємодії з навколишнім середовищем, є аутопоетичними.

Фактично, звернення до конструкту «турбота про себе» теж є своєрідною рекурсією, в тому розумінні, що його можливо розглядати в якості інструменту самовідтворення. Подібні системи знаходяться в процесі постійного конструювання себе, своєї структури, підтримання своєї автономії. В теорії аутопоезису стверджується, що пізнання є природним процесом для систем, які відповідають наступним вимогам: система є мережею, у якій всі елементи впливають один на одного; межа (або кордони) цієї мережі також є її елементом; система операційно замкнута і автономна.

Наявність цих властивостей говорить про те, що система є аутопоетичною. В семантичному полі аутопоезу, процес пізнання являє собою когнітивний самоорганізований процес, спрямований на організацію світоустрою, так як він представлений у досвіді. Саме ж знання в теорії аутопоезу розглядається як феномен, що має біологічну основу. Воно виникає в результаті інтегруючої діяльності нервової системи, яка виділяє з усього потоку відчуттів і досвіду ті сигнали, які є значущими, і встановлює зв'язок між ними. Типи психологічних відносин і навіть типи особистості виникають і формуються в процесі взаємодії дослідника і досліджуваної реальності на основі тих чи інших соціальних, культурних, терапевтичних практик (Лотман, 1992, с.22). Психологічні концепції людської психіки можуть набувати складного характеру, коли йдеться про питання самості людини як спільноти різних «Я», що утворюють свого роду «поліфонічний роман»; або ж про «Я» як про сукупність життєвих стратегій та, відповідно, про співіснуючі альтернативні версії самості (Труфанова, 2008, с.140-146).

Варто особливо підкреслити вплив епістемологічного конструктивізму на педагогіку, що має давню традицію (Козырев, 2010, с.243-245). У педагогіці вищої школи підхід, заснований на епістемологічному конструктивізмі, передбачає ініціативність і заохочення студентів у справі конструювання

«власних типів знання» через активність у самостійних дослідженнях та експериментуванні.

Конструктивістські ідеї трансформують соціальні науки. Зокрема, вони мали вплив на марксистську теорію, що проявилось в роботах неомарксистів, наприклад, у А.Грамші та інших (Татенко, 2014, с.228). З позицій соціального конструктивізму, що розвивається в роботах П.Бергера і Т.Лукмана, «соціальний порядок є продуктом людської діяльності та існує остільки, оскільки людська активність продовжує його продукувати» (Бергер, 1995, с.52). Зазначена лінія соціального конструктивізму веде до ідеї свідомого конструювання соціальної реальності і перетворення суспільства (Токарева, 2011, с.113), що дозволяє соціальному конструктивізму виступати в ролі інтегруючої стратегії змін в суспільстві (Mahoney, 2005). Соціальний суб'єкт формує образ майбутнього в процесі усвідомлення соціальних реалій (Налетова, 2012, с.135). В рамках етнічного конструктивізму, приналежність до нації визначається суб'єктивним вибором індивіда, тобто, є результатом його усвідомлення приналежності до даної етнічної спільноти. Такий підхід дозволяє говорити про «конструювання» національних самосвідомостей, і навіть про «перезборку» (перереформатування, демонтаж) національних та етнічних спільнот (Кара-Мурза, 2015, с.11).

Знання в суспільстві підтримуються соціальними інструментами, які в ході соціального життя продукуються і закріплюються, переходячи в традицію і починаючи сприйматися як об'єктивна, зовнішня по відношенню до індивідів реальність, що, по суті, є помилкою соціальної свідомості. Знання виступає конструктивним елементом соціального досвіду (Черткова, 2008, с.123). Знання в суспільстві постають соціальними конструктами, котрі вибірково сприймаються членами суспільства (Ищенко, 2010, с.54). Складна конструкція соціальної реальності визначається «неявними припущеннями смислового горизонту або життєвого світу» (Сергодеева, 2010, с.28).

Виникають підстави розмірковувати про проблемність наявного знання у суб'єкта по мірі втрати можливості верифікувати це знання на предмет

об'єктивності. А якщо немає можливості верифікувати, то будь-яку людську конструкцію знання можна охарактеризувати як проблемну. Класична епістемологія свідчить про наступне: знання, які не верифіковані в достатній мірі, справжніми не вважаються, що і вводить суб'єкта у процесі пізнання в глухий кут. Тому критерії класичної епістемології відходять на другий план.

Існує необхідність у розгляді знання в рамках конструктивістської традиції як непроблематичного. Те, що знання конструюється суб'єктом, дає змогу заявляти про непроблематичність першого, вказуючи на нелогічність іншої можливої інтерпретації. Поле пізнавальної діяльності та знання, як продукт цієї активності, має для суб'єкта першочерговий життєвий сенс, і вже потім гносеологічний. Як коментує цей момент О.Князева, поняття істини тут замінюється поняттям «життєздатності», в зміст якого входить здатність виконувати певні функції (Князева, 2006). Когнітивні структури, що забезпечують здатність пристосовуватися, освоювати життєвий світ, тим самим роблячи виживання організму можливим, і будуть тими самими життєздатними когнітивними структурами. Але ось тут виникає питання, як можливе в дійсному реальному світі функціонування людини, що володіє знанням, позбавленим таких характеристик, як істинність і об'єктивність. Виникає парадокс: людина сама задає стабільність, впорядковує дійсність - вона творець свого світу, але трапляється інколи й таке, що знання, сконструйовані суб'єктом, не сприяють зміцненню його життєздатності.

На думку Е.фон Глазерсфельда, «... це означає, що реальний світ проявляє себе у тому самому місці, де наші ментальні конструкції зазнають невдачі» (Глазерсфельд, 2001). Невдачі можуть бути описані або ж пояснені нами лише в поняттях, що послужили вихідним матеріалом для зруйнованої у подальшому структури. Спроби знайти інваріантні шляхи пояснення будуть неспроможні хоча б тому, що будуть так чи інакше апелювати до раніше вживаних тверджень, свідомо позбавлених шансу бути тотожними їм, і, отже, альтернативними. Іншими словами, проблема виникає тоді, коли в самій конструкції людського знання зачілася хибність. Конструкція така

не виправдовує себе, а людина не може вчинити так, як їй хотілося б. Проблема полягає в результатах епістемологічного процесу, виявляється нежиттєздатність знань, створюваних суб'єктивно.

Теоретичні побудови обумовлені комунікативними відносинами вчених. З точки зору соціального конструювання наукових теорій, наукова модель мислиться як така що не має реальних референтів (Лекторский, 2015, с.21). З позиції радикального конструктивізму можна говорити про конструювання знання в процесі наукових комунікацій. Сучасні дослідники свідчать про те, що свідомість суб'єкта, який пізнає, його власне фізичне тіло і об'єктивний світ утворюють «динамічну когнітивну систему». Процес пізнання виступає як вибіркоче осягнення рис об'єктивної дійсності, що співвідноситься з діяльністю пізнаючого суб'єкта (Лекторский, 2015, с.24). Моделі подібних пізнавальних стратегій були виведені експериментально і досліджувалися американським психологом Дж.Гібсоном.

За такої позиції, підкреслюється іманентна властивість людської свідомості – бути конструйованою під впливом середовища і конструювати власні, такі що розвиваються, образи реальності. Пізнаючи світ, людина конструює його образ в собі, і конструює таким чином себе саму. Спостерігач, спостережуваний об'єкт, процес спостереження і мова спостереження становлять певну єдність і систему взаємовпливаючих елементів (Князева, 2006, с.135). Мабуть, це одне з центральних положень сучасного конструктивізму.

В рамках сучасного епістемологічного конструктивізму можна виділити два напрямки. Перший пов'язаний із власне теоретичною епістемологією і спрямований на обґрунтування автономності та самодостатності сфери свідомості пізнаючого суб'єкта. Процес пізнання при цьому розглядається як «конструювання реальності» всередині більш-менш автономної індивідуальної свідомості. Другий напрямок розглядає соціальні явища як «конструктивні» процеси, природа яких також знаходиться у сфері індивідуальної та суспільної свідомості.

Для позначення подібних епістемологічних позицій М.Даммітом було запропоновано термін «антиреалізм». Оскільки суб'єкт пізнання не має можливості або не здатний досягнути об'єктивну природу реальності (в тому числі, якщо допускається, що вона в принципі не існує незалежно від його свідомості), то й його уявлення про неї є продуктом суб'єктивного досвіду, тобто ним же сформованими конструкціями (Лекторский, 2015, с.19-20). Відмінністю постнекласичної конструктивістської епістемології від класичної гносеології Канта і є визнання відносності, обумовленості, детермінованості наукового знання, а також погляд на реальність як на об'єкт пізнання, що є значно більш широким, аніж будь-які уявлення людини про неї (Ведмедєв, 2016). Це й обумовлює перехід до плюралізму інтерпретаційно-моделюючих схем реальності, до ситуації «відкритої раціональності». У той же час, епістемологічний конструктивізм може бути розглянутий і як позиція, в основу якої покладено уявлення про активність суб'єкта пізнання (Касавин, 2008, с.65).

Позиція епістемологічного конструктивізму протилежна різним теоріям «відображення», характерним для позиції епістемологічного реалізму. Останній розглядає процес пізнання як відображення в людській свідомості картини об'єктивної реальності. В рамках епістемологічного реалізму існує незалежний (від свідомості суб'єкта, що пізнає) об'єктивний світ, характеристики якого можуть бути пізнавані. Як вказує В.Лекторський, зрушення в позиції феноменалістичного антиреалізму полягає у визнанні суб'єктивного досвіду єдино доступним нашій свідомості (Лекторский, 2015, с.20). Поняття, якими оперує наша свідомість, є конструктами, які створюються на свідомій основі. У свою чергу, епістемологічний конструктивізм розглядає в якості конструкту і сам досвід суб'єкта.

Таким чином, пізнання реальності є її конструюванням. Природа створюваних свідомістю суб'єкта конструктивних моделей реальності може мати різні інтерпретації. Може розглядатися роль біологічних, соціальних, культурних систем, які виступають джерелом інформації і середовищем

формування конструктів. Структура свідомості в свою чергу обумовлюється особливостями системи відносин, що її формує.

Епістемологічний конструктивізм акцентує роль суб'єктивного в процесі пізнання. Процес пізнання обумовлений взаємодією пізнаваного об'єкта і суб'єкта, що пізнає. Процес пізнання і сприйняття обумовлюється існуючими особливостями і диспозицією суб'єкта пізнання. Від вже наявних світоглядних установок, раніше набутого знання, емоційного настрою залежить трансформація одержуваної інформації, яка засвоюється суб'єктом не "сама по собі", а коли вона піддається певній свідомій інтерпретації.

Наступною ланкою, що визначає або ж істотно впливає на процес конструювання реальності, є отримання інформації про об'єктивний світ, що неминуче носить опосередкований характер. З позицій біологічного матеріалізму людину може бути розглянуто як біологічний організм, що володіє еволюційно сформованими органами почуттів, чії характеристики є адаптивно пристосованими. Так, нам відомі відмінності в характеристиках органів зору різних організмів, які визначаються кількістю і чутливістю зорових рецепторів. Зір може варіюватися від чорно-білого до кольорового (у людини та ссавців) й до «суперкольорового» у деяких видів безхребетних організмів Великого Бар'єрного рифу. Конкретне, індивідуалізоване сприйняття кольорів і загальної візуальної картини світу доступне лише свідомості відповідного суб'єкта – феномен, пояснений Т.Нагелем, визнаним дослідником філософії свідомості (Нагель, 2003).

Нарешті, процес пізнання обумовлюється й системою кодування інформації – мовою, якою ведеться формування конструктів. Процес розвитку людської мови є процесом створення синтетичних понять, багато з яких були недоступні на відповідних етапах історичного розвитку. Мова сама по собі є своєрідним конструктом, що обумовлює зміст і характер взаємодії суб'єкта та об'єкта в процесі пізнання.

Позиція епістемологічного конструктивізму може допускати уявлення про людську свідомість («мозок») як про операційно замкнуту систему.

Структура когнітивної системи суб'єкта, який пізнає, набуває такого ступеню автономності, що демонструє риси самої себе створюючої (аутопоезисної) системи. Свідомість має здатність самостійно змінювати (конструювати) свій зміст, й при цьому зовнішні по відношенню до неї імпульси викликають лише внутрішню перебудову (адаптацію) її структури (Nagel, 1999, с.52).

Так, Е.фон Глазерсфельд пропонує нашій увазі наступну метафору пізнавальної моделі: суб'єкт, подібно «зломщикові», намагається підібрати потрібний ключ до замку. Акцентувати увагу варто на самому процесі підбору ключа, маючи на увазі під "замком", звісно ж, замок віртуальний, тобто, плід пізнавальної суб'єктивної уяви. Процес підбору або розроблення належних ключів - це і є процес пізнавальний. Завдяки такому процесу людина може дати оцінку своїм можливостям в досягненні цілей, визначених для себе раніше.

Для класичної епістемології вірно те, що реальність, будучи представленою як "замок", має певний і незмінний набір «конкретних ключів». Епістемологічний конструктивізм, на відміну від класичної епістемології, наче дарує суб'єктові можливість творчо себе проявити, здійснити конструктивну діяльність, навіть не маючи тих самих «конкретних ключів». Отже, якщо ми не в силах підібрати до замку реальності заповітний ключ, тоді висновок невтішний: ми можемо говорити про недосягнення поставлених цілей, про невиконання життєвих завдань. Людина відчуває необхідність в уникненні проблем, - констатує конструктивізм. Адже питання тут про збереження власної життєздатності для суб'єкта.

Ми створюємо для себе своєрідний автономний простір, перебування в якому підвищує нашу життєздатність, і є ситуації, коли ризик експерименту над цим простором, і над собою, виглядає доволі природним. Можна погодитися, що «...достатньо первинного поверхневого знайомства із логікою конструктивізму, щоб переконатися в тому, що дана позиція спонукає до невідворотної відповідальності мислячої людини, причому її однієї, за все нею сказане, пізнане, та в рівній мірі нею вчинене» (Глазерсфельд, 2001, с.60).

Якщо підсумувати все викладене у даному підрозділі, то можна констатувати, що пізнаючий суб'єкт знаходиться в центрі епістемологічного простору, конструює світ (реальність) навколо себе, пізнає його в міру своїх можливостей. Цей процес конструювання невіддільний від життєдіяльності, однак коли зазначений процес видає нежиттєздатні результати (тобто конструкти, несумісні з реаліями), тоді виникають підстави для занурення суб'єкта у проблемну ситуацію турботи про себе.

Ми з'ясували, що у сучасних науках про суспільство велику роль грає філософська позиція, що відображає різні варіації епістемологічного конструктивізму. Не виключаємо, що сучасний конструктивізм в науці варто розглядати у тісному сполученні з конструктивізмом у царині мистецтва, у сфері творчості як такої. Елементи конструктивного мислення присутні в самій природі свідомості людини як істоти раціональної і творчої, що знаходить віддзеркалення в людській креативності.

Схиляємося до ідеї, що наше пізнання здебільшого має справу не із незалежною від суб'єкта реальністю, не із "речами у собі", а із тими предметами, які сконструйовані самим суб'єктом, тобто із продуктами його власної інтерпретації реальності. Та навіть якщо погодитися із тезою, що можна знати лише те, предмет чого існує у досвіді, тоді варто не випускати з уваги й таку можливість, що сам досвід – це теж конструкт, це специфічна організація суб'єктом матеріалу, що надійшов внаслідок відчуттів (як основи суб'єктивного сприйняття), у т.ч. за посередництвом апіорних форм чуттєвого споглядання і апіорних категорій розуму.

Епістемологічний конструктивізм, достатньо детально проаналізований у даному підрозділі, може розглядатися як позиція, в основу якої покладено уявлення про активність пізнаючого, мислячого суб'єкта. Конструювання моделі світу, створення світоглядної картини реальності вимагають перетворення, інтелектуального оброблення завжди неповної інформації, що надходить від органів чуття. Відбувається трансформація зазначеної

інформації у певну систему цілісних і внутрішньо несуперечливих уявлень - конструктів.

Одним зі стовпів конструктивізму стає теорія аутопоезису. Серед найбільш важливих аспектів тут ми бачимо те, що в семантичному полі аутопоезису увесь акт пізнання являє собою когнітивний самоорганізований процес, спрямований на розбудову й спробу систематизації світоустрою, так як він представлений у досвіді на певному життєвому етапі суб'єкта, що пізнає.

З позиції суміжного напрямку, радикального конструктивізму, можна говорити про конструювання знання в процесі наукових комунікацій. Свідомість суб'єкта, який пізнає, його власне фізичне тіло і об'єктивний світ утворюють «динамічну когнітивну систему». У процесі пізнання світу людина конструює його образ в собі, і конструює таким чином себе саму. Структура свідомості, в свою чергу, обумовлюється особливостями системи відносин, що її формує.

Відповідно, у розумінні конструктивізму (та його варіацій, зокрема: епістемологічного, радикального, соціального) процес пізнання реальності можна асоціювати з її конструюванням. Природа створюваних свідомістю суб'єкта конструктивних моделей реальності може мати різні інтерпретації. Потрібно враховувати роль біологічних, соціальних, культурних систем, які виступають джерелом інформації та середовищем формування конструктів.

1.2. Генеза конструкту «турбота про себе» в суспільному просторі

Особливості функціонування суспільства, наявні закономірності та нові тенденції у розвитку різних сфер суспільного життя сучасної цивілізації, інші фактори (про які ми будемо згадувати у даному підрозділі дисертації) дозволяють говорити про неминучу зміну існуючої парадигми ставлення людини до самої себе. порушення такого питання зачіпає цілий масив пов'язаних аспектів, серед яких – питання морально-духовного характеру, проблема переосмислення місії власної присутності людини в світі, а також

суперечності у процесі осмислення приналежності до інших основоположних сфер людського буття.

Людина від народження свого наділена почуттям залежності від зовнішнього світу, від царин природи і суспільства, від самої себе, від станів свого тіла, розуму і душі. Іншим природним почуттям людини є невизначеність її знаходження у просторі та часі. Проявами цих почуттів є потреби, потяги та інтереси людини. Для їх задоволення природа наділила людину енергією, силою волі, пізнавальними і творчими здібностями. Можливість їхньої реалізації у різний спосіб, в різних напрямках і в різні часи нерідко йменується "свободою".

Свобода, відтак, є запереченням залежності, її діалектична протилежність. В такому контексті турбота про себе є, перш за все, діяльністю із задоволення природних почуттів людини, спрямованих на зменшення рівнів залежності та невизначеності.

Питання турботи про себе, змінення і розвитку себе є доволі давнім. Перші згадки про практики формування себе ми можемо відшукати ще в античних релігійних, містеріальних культурах, що набули свого поширення в IX-VIII ст. до н.е. Елевсінські, Самотракійські, Дельфійські містерії, що проходили у Греції, безпосередньо були пов'язані з практиками внутрішнього і зовнішнього очищення, здержливістю і спогляданням, які забезпечували підготовку тіла, психіки і думок до важливого обряду ініціації, переходу індивідуума на новий щабель розвитку в рамках певної соціальної групи або містичного ордену.

Завдяки текстам Ямвліха та Порфирія (Ямвлих, 2002; Лаэртій, 1979) ми зустрічаємо описи практик всередині Піфагорійської школи (VI-IV ст. до н.е.), можемо дізнатися про розпорядок дня піфагорійців та їхні вправи. Ямвліх зазначає, що повсякденне життя піфагорійців було строго регламентоване із самого моменту пробудження аж до відходу до сну. Основним принципом будь-якої вправи або справи, якими вони займалися, була усвідомленість. Ямвліх не просто перераховує справи і обов'язки піфагорійців, а й пояснює,

для чого вони це роблять, як і в якому порядку, вказуючи на розумну основу всіх їхніх повсякденних занять.

Принцип турботи про себе (*epimeleia heautou*) вперше з'являється у Платона в діалозі «Алківіад I» (Платон, 2010). Піднімаючи питання про справедливість та її прямий зв'язок із користю в ключі управління іншими людьми і державою, Сократ у своїй міркуваннях виходить на необхідність турботи про свою душу і самопізнання (нагадуючи відомий всім напис на стіні давньогрецького храму Аполлона у Дельфах, де знаходився Дельфійський оракул: Γνῶθι σεαυτόν, тобто «Пізнай самого себе»).

За Сократом, людина - це душа. І саме душа людини є те, що рухає, що керує тілом, використовує тіло. Тому любов до душі важливіша, аніж любов до тіла, яке з часом в'яне. А так як гідність душі - в мудрості, то і прагнення до мудрості, до пізнання істини є невід'ємною частиною цієї турботи (Платон, 2010, с.227). Якщо ж говорити про турботу про себе з точки зору Платона, то, звичайно, найбільше вона виявляється як прояв пізнання і самопізнання. За Платоном, самопізнання - основний спосіб турботи про себе, про свою душу. Сократ же називає самопізнання "мистецтвом, котре поліпшує душу", подібно до того, як шевське мистецтво покращує черевики. Називаючи самопізнання мистецтвом, Τέχνη, Сократ нічого не говорить про якісь конкретні техніки самопізнання. Лише згодом він описує його поняттями коли «спогад», коли «катарсис, очищення», надаючи самопізнанню характер вимоги. Самопізнання ніби покликане відкрити в душі людини її «божественну складову», мудрість, здатність розрізнати істину та оману.

Принцип «турботи про себе» культивувався не тільки у філософських школах на зразок піфагорійської, але й був доволі звичним мотивом усієї еллінської культури. До того ж, аналогічні уявлення в системі принципів людського життя, в якості імперативу, були широко усталені в решті стародавнього світу. М.Фуко в третьому томі "Історії сексуальності" наводить свідчення Ксенофонта про перського царя Кіра, який вважав заняття самим собою найважливішим та найвищим серед інших занять. Там же він

посилається на Плутарха, котрий розповідає про те, що громадяни Стародавньої Спарти віддавали більшу перевагу піклуванню про самих себе, перекладаючи турботу про землю (тобто фізичну працю й підтримання господарських справ) на ілотів (Фуко, 1998, с.51-52).

Особливо ретельно тема турботи про себе розроблялася в творах давньогрецького філософа Епіктета. У його "Бесідах" зустрічаємо пряму вказівку на те, що турбота про себе – це обов'язок кожної людини. «Адже як дерево - предмет тесляра, мідь - скульптора, - пише Епіктет, - так своє життя кожного - предмет мистецтва життя» (Беседи, 1997, с.66). Людина, як і все існуюче, є божим витвором. Але на відміну від усього іншого, людина «несе» в собі певну частку творця. Людина - «осколок Бога», - говорить філософ. І цією божественною часткою в людині є її розум як «здатність досліджувати і себе саму, і все інше» (Беседи, 1997, с.40). «Адже що таке людина?», - задається питанням Епіктет, та відповідає: «... жива істота, що володіє розумом ...» (Беседи, 1997, с.108). Головним же завданням розумної істоти виступає облаштування свого життя відповідно до природи самого розуму.

Керівна роль розуму в облаштуванні життя людині необхідна, оскільки для інших живих істот Творець вже все приготував; для них приготовлено «і питво, і ложе», - каже Епіктет, - «вони не потребують ані взуття, ані ліжка, ані одягу» (Беседи Епіктета, 1997, с.6). Інакше кажучи, бог, створивши людину і наділивши її розумом, начебто доручив людині самій піклуватися про себе. Бог, - каже філософ, - «не тільки створив тебе ..., але одному тобі довірив і доручив ... самого тебе» (Беседи, 1997, с.107). І в цьому дорученні себе людина в першу чергу повинна потурбуватися про те, що залежить тільки від неї. А від самої людини нібито залежить лише те, «якою вона має бути за своєю природою - совісною, сумлінною, чесною, піднесеною, безстрашною, несхильною до пристрастей, незворушною» (Беседи, 1997, с.108). Саме це – свою природу – має шанувати і зберігати людина. «Однак в дійсності, - нарікає філософ, - не дивлячись на те, що в нашій можливості піклуватися тільки про одне й прив'язуватися тільки до одного, ми вважаємо за краще піклуватися про

багато речей, і бути прив'язаними до чогось окрім себе - до тіла, до майна, до брата, до друга, до чада, до раба. І оскільки ми прив'язані до чогось окрім себе, то нас все це обтяжує і відволікає» (Беседи Епиктета, 1997, с.41).

Епиктет не втомлюється повторювати, що розум на те і був дарований людині, щоб розуміти свою природу і своє призначення і, розуміючи, облаштовувати своє життя у відповідності до своєї власної природи і згідно із призначенням. Найважливішою складовою турботи про себе стародавні греки вважали знання себе. Формулювання цієї відомої максими «пізнай самого себе», яку приписують Хілонові з Лакедемону, було викарбовано на фронтоні Дельфійського храму.

У процесі соціально-філософського аналізу подальшого історико-філософське обґрунтування концепту «турботи», в першу чергу слід згадати про праці Ф. Ніцше і М. Гайдеггера. Структуру людського буття в її цілісності Гайдеггер пов'язує із «турботою». У Гайдеггера феномен «турботи» розкривається через єдність трьох моментів: «буття-в-світі», «забігання уперед» і «буття-при-внутрішньосвітовому-сущому». Тобто «турбота», за Гайдеггером, є цілісна структура, яка означає щось на кшталт «бути-завжди-вже-попереду-себе» (Хайдеггер, 1997, с.192).

Таке розуміння у філософії інтерпретується як завершення філософії суб'єктивності, оскільки Dasein – як певна замість – визначається не з регулятивів трансцендентального суб'єкта, але з себе самого за допомогою турботи (Shulz, 1984, с.101). Для самості як суб'єктивності вельми істотним в понятті «турбота» є практичний мотив. Буття Dasein не тільки і не стільки є результатом якогось теоретичного мотиву, скоріш це – результат діяльності, що позначається Гайдеггером за допомогою терміну «турбота» (die Sorge). Dasein вносить в філософію можливість новоєвропейської розробки поняття суб'єкта через категорію суб'єктивності (Хайдеггер, 1997, с.125). «Формально екзистенціальна цілісність онтологічного структурного цілого Dasein повинна, таким чином, бути схоплена в наступній структурі: "уперед-себе-вже-буття-в-світі" ... Таким буттям заповнюється значення титулу "турбота", що

вживається суто онтологічно-екзистенційно» (Хайдеггер, 1997, с.57).

Онтологічний сенс гайдеггерівської "турботи" ("попереду-себе-буття") полягає в тому, що вона означає не просто турботу про щось конкретне в той або інший час, але турботу постійну, турботу завжди. Турбота є сутністю в онтології людини. Такого роду перетворення турботи на щось всезагальне є її апріорно-онтологічним змістом, що має, на відміну від онтичного, характер «трансцендентальної всезагальності» (Хайдеггер, 1997, с.124-125).

Подальшого розвитку концепт «турботи про себе» отримав у М.Фуко. Французький філософ зосередив свою увагу на практиках суб'єкта, спрямованих на самозмінення. Це дозволило йому побачити суб'єкта не в стаціонарній суті, не в його обмежувальних кордонах, але в рухомих і постійних практиках суб'єктивації [assujettissement фр. підкорення], які надаються ззовні, але переломлюються (трансформуються) зсередини.

М.Фуко, як відомо, приділяв чималой уваги суб'єктові. Стратегії суб'єктивації – це особливі способи підпорядкування себе, коли форми панування суспільства над суб'єктом зустрічаються з його владою над самим собою, коли є і дисципліна, але також і самодисципліна, контроль, але і самоконтроль. Суб'єкт стає свого роду ефектом влади, яка панує над собою, ефектом знання, зверненого на себе. Суб'єкт стає ефектом моралі, котра оцінює власну систему регулятивів. Поза цією диспозицією, в такому розумінні, суб'єкта не існує (Михель, 1999, с.5-6).

З точки зору Фуко, саме у античних греків виникли специфічні відносини, які встановлювала сила ніби сама із собою (влада і самість, що впливають на самих себе). Тодішнє розуміння передбачало, що тільки вільні люди, які можуть панувати над собою, здатні панувати над іншими. Тому турбота про себе виступала як турбота про іншого, про суспільство і про істину.

Турбота про себе є по суті турботою про власні межі. І якщо дискурс самовизначення передбачає звернення до самозбереження цих меж, то інший дискурс, на який також варто б звернути увагу, є заклик до випробування кордонів.

При цьому багатовіковий досвід пошуку людством шляхів досягнення духовного і фізичного безсмертя знайшов відображення у безлічі релігійних конфесій та філософських течій. Однак останнім часом загальна тональність таких пошуків змінилася: на допомогу вельми абстрактним напрямкам, які пропонували філософи і проповідники, прийшли нові, у повній мірі обґрунтовані напрямки, що пропонуються вченими. Такі напрямки, перш за все, зведені до нескінченних інновацій у сфері біотехнологій.

В даному контексті доцільно згадати нещодавню працю О.Гребенщикової, у якій простежується цікава думка про те, що «...інновації в біотехнологіях відкривають все більше способів активної колонізації майбутнього в сфері «турботи про себе». Збереження пуповинної крові, як і зберігання гамет в біобанках центрів репродукції – все це різні сторони одного і того ж процесу формування "багатообіцяючого капіталу"... Надії та стратегії випередження створюють ринки, які реагують на прогнозовані потреби в нових ліках, засобах омолодження, в подовженні репродуктивного віку або пізнього батьківства. В результаті посилюються відмінності між профілактикою та підготовкою, створюються кращі засоби лікування, а не запобігання. При цьому процес управління майбутнім пов'язується з усе більш ранніми періодами в житті людини, ставлячи під сумнів знання, яке в актуальній ситуації може бути тільки джерелом надії, однак не дії» (Гребенщикова, 2018).

Серед основних гуманітарних проблем розвитку біотехнологій є моральний аспект застосування таких форм біотехнологій, як клонування, отримання стовбурових клітин, а також репродуктивні технології, пов'язані зі створенням і подальшим знищенням ембріонів. Ключовим при цьому виявляється питання щодо визначення терміну, починаючи з якого ембріон стає людиною: «Чи будемо ми дотримуватися біологічної концепції становлення людської особистості, або станемо на позицію наділення ембріона статусом людини, ... тим самим ми задаємо межі допустимого втручання» (Гребенщикова, 2018). Очевидно, що, наприклад, клонування як

спосіб обійти еволюцію не може скасувати моральних та юридичних законів, що склалися в людському суспільстві.

Як би там не було, розвиток біотехнологій – процес стрімкий і невідворотний, а завдання філософії (у контексті нашого дисертаційного дослідження) полягає у виявленні та вивченні нових ракурсів розвитку «людини, яка турбується про себе», у тому числі з урахуванням даної категорії інновацій та принципів біоетики. Сучасні конвергентні тенденції у розвитку науки, технологій та решти важливих сфер у житті суспільства спонукають до переосмислення окремих аспектів конструкту «турботи про себе». Потреба в подібних світоглядних змінах обумовлюється симбіотичними зв'язками концепту "конструювання себе" із розвитком біотехнологій, які виходять на сьогоднішній день на передній план у технологічно-розвинених суспільствах.

У цьому зв'язку ми не можемо обійти увагою той факт, що протягом останніх десятиліть сформувався новий філософський концепт – т.зв. «конвергуючі технології». Ще в середині 1990-х на саме явище «зростаючої конвергенції технологій у високоінтегрованій системі, в якій старі ізольовані технологічні траєкторії стають буквально нерозрізненими», звернув увагу М.Кастельс. При цьому він підкреслював, що «...технологічна конвергенція все більше поширюється на зростаючу взаємозалежність між біологічною та мікроелектронною революціями, і відбувається це як матеріально, так і методологічно» (Кастельс, 2000, с.78). Тепер вже ця тенденція є очевидною і майже не ставиться під сумнів як на побутовому, так і на науковому рівні.

NBIC-конвергенція відбувається просто на наших очах. Фіксуючи це явище, згадуваний концепт істотно розширює свій зміст, ставлячи в центр уваги синергетичну взаємодію між самими різними областями досліджень і розробок, такими як нанотехнології, біотехнології, інформаційно-комунікаційні технології й когнітивні науки. Нове, «посткастельсовське» розуміння поняття конвергуючих технологій почало стрімко формуватися приблизно з 2002 року, коли під егідою Національного наукового фонду США було висунуто т.зв. «NBIC-ініціативу». Взаємоперетини та взаємний вплив

«nano», «bio», «info» і «cogno» запропонували йменувати акронімічним терміном «NBIC-конвергенція» в 2002 році М.Роко й У.Бейнбрідж, підкреслюючи трансдисциплінарний характер сучасної науки (Росо, 2002).

Можна допустити, що феномен, описуваний концепцією NBIC-конвергенції, являє собою радикально новий етап науково-технічного прогресу, і за своїми можливими наслідками є найважливішим еволюційно-визначальним фактором, який знаменує собою початок трансгуманістичних перетворень. При цьому в структурі досліджень NBIC-конвергенції виділяються два цільових фокуси. Перший акцентує увагу на синергетичному об'єднанні вищезгаданих областей досліджень (nano-bio-info-cogno) і розробок у нанометричному масштабі. Ймовірно, вже в недалекому майбутньому реалізується ланцюгова реакція різних технологічних інновацій, котрі у своїй сукупності будуть здатні призвести до глобальної трансформації самого способу розвитку людської цивілізації. Цей фокус можна назвати «економіко-технологічним». Що ж стосується другого, то він акцентує увагу на т.зв. проблемі «вдосконалення людини», «покращення людської функціональності» (Стовпець, 2017, с.135).

Варто пригадати, що у 1957 році Дж.Хакслі видав збірку своїх есе, перше серед яких мало назву «Трансгуманізм». У цьому невеличкому творі видатний вчений і громадський діяч проголосив наближення еволюційного стрибку, в результаті якого «людський рід опиниться на порозі нового типу існування, так само відмінного від нашого, як наш відрізняється від пекінської людини. Врешті-решт він стане свідомо виконувати свою справжню долю» (Huxley, 1957, с.17).

Це пророцтво, хвилююче і втішне, не залишилося без уваги, а вигадане ним слово стало символом релігії, яка за більш ніж половину століття тільки збільшила число своїх адептів. Та якщо традиційні релігії обіцяють своїм парафіянам особливі відносини із богами, то для трансгуманістів стародавні боги - це лише вигадка, «інтерсуб'єктивний феномен» (Харари, 2016, с.147), що не має ніякої форми реального існування за межами колективної віри. Причина

такого прохолодного ставлення до богів полягає в тому, що їм вже підібрали субститут. Так, Ю.Харарі пише, що Homo sapiens «...стоїть на межі перетворення у бога, набуття не тільки вічної молодості, а й божественної здатності творити і руйнувати» (Харарі, 2016, с.500). І справді, людська цивілізація досягла чималих успіхів за декілька останніх століть.

Цю думку про трансгуманізм цікаво розвиває О.Халапсіс у статті "Боги трансгуманізму". Водночас, Халапсіс тут знову нагадує про одну неодмінну «обставину, яка заважає нам повною мірою насолоджуватися усією цією могутністю. Людина смертна, і за мільйони років її еволюції цей факт не змінився. Як і тисячоліття тому, сьогодні мало хто з людей долає столітній рубіж, і вже звісно не йдеться про вік Мафусаїла. Зрештою, людське життя доволі коротке, а наша характеристика як «смертних» неабияк охолоджує запал тих, хто замислив штурмувати небеса» (Halapsis, 2019, с.82-83). Ця жорстока реальність знову повертає нас до актуальності технік "конструювання себе" і "турботи про себе", із необхідністю усвідомлення нашої тимчасовості та кінцевості.

Водночас, може виявитися справедливою думка, що в кінцевому рахунку «...все може бути правильним, якщо ми будемо використовувати нові простори можливостей, реконфігуруючи "можливе"» (Adams, 2009, с.246). Найбільші очікування, безумовно, пов'язані з процесами конвергенції технологій і науки, які обіцяють вирішення найбільш складних і нагальних проблем економіки, безпеки, охорони здоров'я, енергетики та сфери соціального забезпечення. Саме вони мобілізують ресурси пошуку ефективних рішень нелінійних рівнянь складного світу і впливають на формування відповідних наративів і політичної риторики - всього того, що фахівець в області нанотехнологій, професор університету штату Пенсільванія А.Лактакія називає "мегаідеологією" стосовно до нанотехнологій. Останні, на його думку, все більше сприймаються як «рішення будь-якої проблеми, яка зачіпає людство» вченими і тими, хто контролює дослідницькі фонди (Lakhtakia, 2004, с.1).

Робота з соціальним сприйняттям нанотехнологій, роль якої була усвідомлена після досвіду негативного сприйняття ГМО в Європі, призвела до того, що «майбутнє нанотехнологій стало перевантаженим і затьмарило сьогоднішнє» (Selin, 2006, с.199). Стратегії обживання суспільством нанотехнологій, на думку британського філософа С.Фуллера, націлені на праймеріз майбутнього - акліматизацію суспільства до будь-яких змін, що вимагають "звички мислити в термінах нано-майбутнього" (Fuller, 2009, с.26). І якщо погодитися із тим, що нано-ініціативи покликані вирішувати проблеми індустріальної епохи і збільшувати потенціал інформаційної, то стає зрозумілою аналогія з ІТ-сферою. "Наноізація", як і комп'ютеризація, виявляються різними сторонами єдиного технологічного процесу, який в кінцевому підсумку може бути зрозумілий в дусі «спокусливого рівняння комп'ютеризації» Р.Клінга, котрий пропонує асоціацію технологічного і соціального прогресу (Kling, 1996, с.22-25). Образи соціального майбутнього, оспорювані в різних контекстах, мають важливу функцію сполучення різновекторних інтересів і підходів, що погоджує прагнення до технологічних проривів з урахуванням принципу "соціальної обережності", яка техно-оптимістами нерідко розглядається як перешкода.

Але динаміка соціального часу не може інтерпретуватися тільки як перманентне прискорення, оскільки нерідко потрібен час на адаптацію до нового. Необхідність давати собі час на адаптацію, і на оцінку всіх аспектів впровадження інновацій (аспектів як позитивних, так і негативних) також може розглядатися у якості складової "турботи про себе" в сучасних технологічних й соціально-економічних реаліях.

Процеси конвергенції в певному сенсі породжують "конвергенцію очікувань", що явно виразилося в підтримці проектів "наномедицини". Разом з тим розвиток біомедичних технологій є чи не найістотнішим джерелом соціальних сподівань, у просторі яких нерідко конституюються уявлення про попереджувальну і регулятивну функції системи охорони здоров'я. Так, система глобальної безпеки у галузі охорони здоров'я була довгий час

заснована на моделі, в основу якої покладався певний алгоритм боротьби з уявним спалахом умовного інфекційного захворювання (Lakoff, 2015, с.301-320). Готовність в будь-який час до можливої епідемії або пандемії вважалася до 2020 року запорукою ефективності, яка мала бути заснована на швидкому й ранньому реагуванні на випередження, у профілактиці та локалізації, причому на рівні цілих держав і макрорегіонів. При цьому передбачалося, що консолідована відповідь має бути сумірна загрози та включати різні варіанти вирішення проблеми, які, не обмежуючись державними кордонами, об'єднували б установи охорони здоров'я, національні дослідницькі інститути, лабораторії та допоміжні служби.

Попередній абзац особливо цікаво цитувати з огляду на реальність 2019-2021 років, коли не уявна - абсолютна реальна пандемія, COVID-19, вразила сучасну людську цивілізацію та змусила зовсім інакше подивитися на конструкт "турботи про себе". Він має в зазначеному контексті декілька ключових складових - технологічну, фізіологічну, психологічну, ментально-світоглядну, організаційно-правову, та навіть геополітичну.

У даному підрозділі ми не ставимо мети поглибленого аналізу кожного із вище зазначених аспектів (складових). Ми звертатимемося до такого аналізу в подальшому, у наступних підрозділах дисертації. Однак повернемося до думки, що можна вести мову про чіткий взаємозв'язок концепту турботи про себе із науково-обґрунтованими інноваціями в біотехнологіях. Такий взаємозв'язок дозволяє визначити завдання даної частини дослідження, яке полягає в уточненні філософського концепту турботи про себе із одночасною експлікацією філософського зрізу інноваційної парадигми в біотехнологіях, та із дослідженням ступеню симбіозу біотехнологічної складової з практиками "конструювання себе".

Окрім того, турбота про себе – доволі перспективний конструкт для роздумів у контексті філософської антропології, і роздуми ці мають враховувати основні елементи людського буття як симбіозу етичних і екзистенціальних векторів. Безпосередньо дефініція «турбота про себе»

вперше зародилася саме в просторі філософських роздумів як спроби звернення до сенсу буття кожного окремого індивіда. Парадигма турботи про себе, крізь призму пізнання й творення, зазнає змін у процесі формування і концептуального перевтілення звичайного для людини бажання зрозуміти світ та ідентифікувати свою особу в даному світі, персоніфікувати себе і відмежувати своє буття від аналогічного існування інших індивідів.

Традиція пізнання даного концепту, що походить з праць Платона і Декарта, на перший погляд, втратила на деякий час первинне значення й колишню важливість. Таке зауваження ґрунтується на тому, що існування самого суб'єкта як пізнавального орієнтира в ХХ ст. було поставлено під сумнів. Разом з тим, навряд чи доцільно робити висновки про повну інфляцію пізнавального вимірювання турботи про себе. Куди більш обґрунтованою була б констатація факту про трансформацію способів філософського тлумачення концепту «турбота про себе».

Тематика «турботи про себе» сьогодні є міждисциплінарною і розгортається на стику психології, філософії, соціології, культурології.

В соціологічному аспекті тема «турботи про себе» нестандартно розкривається в функціональній моделі А.Стінчкомба. Для українського читача цей американський соціолог, А.Стінчкомб, може виявитися фігурою маловідомою. Втім М.Розов у своїй статті «Коцептуалізація зв'язку structure / agency» пояснює, що Стінчкомб запропонував модель, згідно із якою історична динаміка при кожному своєму еволюційному зсуві сприяє появі «нових турбот», котрі формуються безпосередньо прагненнями акторів. Тим самим поняття «турбота» вважається ключовим для розуміння процесів і тенденцій соціальних змін. У функціональній моделі А.Стінчкомба використовуються такі ключові елементи, як "комфорт", "витрати", "інтенсивність", "гомеостатичні змінні", "напруга". Розглянемо стисло кожен з них.

Комфорт є найважливішим атрибутом життєдіяльності людини. Специфіка комфорту актора проявляється через три типи: комфорт

життєзабезпечення і доступність матеріальних благ, соціальний комфорт, духовний комфорт. Витрати у функціональній моделі Стінчкомба необхідно розуміти ширше, ніж фінансові втрати (матеріальні видатки). Невдоволення, дискомфорт, загрози, тривоги - всі вони також збільшують витрати, й вони ж можуть призводити до зростання напруги. Інтенсивність являє собою позитивний зв'язок. Зростання витрат, за Стінчкомбом, природним чином пригнічує інтенсивність структури. Гомеостатичні змінні включають в свій ряд легітимність, безпеку, порядок, достатність ресурсів, лояльність, солідарність, та підтримуються повторюваною діяльністю. Напруга – це руйнівні внутрішні чи зовнішні впливи. За допомогою цих ключових елементів й вибудовується функціональна модель А.Стінчкомба.

Цікаво, що А.Стінчкомб запропонував розглядати активність структури, яка забезпечує належний рівень збалансованості гомеостатичних змінних, в якості предмету постійної турботи. Отже, метою турботи має стати активність структури. При цьому під такими структурами можна розуміти різноманітні соціальні інститути, певні соціокультурні практики, технології, ритуали, традиції. Дані структури посилюються гомеостатичними змінними, якщо ті перебувають у збалансованому стані, у той час як нейтралізується гальмівна дія напруги (Розов, 2017, с.32).

Предмети турботи, які представляються у вигляді гомеостатичних змінних, мають зв'язок або із символами як об'єктами ритуального поклоніння, або із владою, багатством, престижем, факторами соціального і матеріального комфорту. Таким чином, з точки зору А.Стінчкомба, зміна моделей динамічного взаємозв'язку змінних тягне за собою перетворення констант в змінні та навпаки, з можливостями ослаблення-блокування або виникнення-посилення зв'язків, їх перемикання (з позитивних у негативні й назад). Актор прагне до комфорту, і для того, щоб цей комфорт був досягнутий, необхідний прояв належної турботи. Турбота, піклування виступає певним критерієм вимірювання цього комфорту. При падінні рівня комфорту актор намагається відновити його. Як результат, зростаючі витрати формують напругу (виклик-

загрозу). Позитивні або негативні заходи здатні вплинути на всю подальшу динаміку підтримання життєздатності системи, у гомеостазі якої турбота відіграє ключову роль. Іншими словами, фактор турботи має безпосереднє відношення до успішної саморегуляції.

Схема А.Стінчкомба, розглянута вище, не вказує на обов'язкову стабільність, адже при кожній трансформації, тим більше при кожному еволюційному зсуві з'являються нові забезпечувальні структури, нові гомеостатичні змінні («нові турботи»), нові витрати і нові напруження.

З усього зазначеного випливає, що комфорт, витрати і гомеостаз необхідно співвідносяться з більшим або меншим рівнями інтенсивності прояву турботи. Функціональні схеми Стінчкомба пов'язують соціальні змінні з поняттям «турбота», і ці зв'язки характеризуються нелінійними залежностями. Нові змінні призводять до того, що поняття напруги, інтенсивності, витрат співвідносяться як своєрідні пазли загальної картини. Функціональні динамічні складові, введені Стінчкомбом, допомагають поглибити розуміння представленої раціональної моделі, у якій реалізується наступна закономірність: розбалансування гомеостатичних змінних, недостатність попередніх забезпечувальних структур та пошук нових, супроводжуваний різким підвищенням витрат і напруг, - все це зрештою призводить до того, що "турбота" набуває нових вимірів (Stinchcombe, 1987, с.43).

У наш час має місце й технологічна інтерпретація принципу турботи про себе. Вона породила так звану «тренінгову культуру»: це психологічні, економічні, управлінські, корпоративні та некорпоративні тренінги, коучинг, що зазвичай виражається у спілкуванні з особистим коучем, тощо. Різноманітні "практики себе" на сьогоднішній день можна побачити через реалізацію в таких інституціях і об'єднаннях, як гуртки, громади, інститут приватних консультантів, центри йоги і арт-терапії, численні курси, ретрити (практики особистого або групового усамітнення для духовної чи психологічної роботи над собою), віпасани. Останні також йменують

санскритським терміном "віпаш'яна", що перекладається як «медитація прозріння», «бачення бачення як-є» або «проникнене бачення». Віпасаною називають один із напрямів розвитку людини за допомогою буддійської медитації, і окремі методики такої медитації (Харт, 2017).

Особливістю такого роду занять є їхня нетривалість. Курс з декількох занять або одноденний тренінг є інтенсивним освоєнням якої-небудь конкретної навички: фізичної, психологічної, ментальної. Їхня мета – навчити вмінню справлятися із поганим настроєм, депресіями, занепадом сил, вмінню ставити цілі і не боятися їх досягнення, вмінню концентруватися, відкидаючи зайве. У такого роду заходах духовні завдання нерідко реалізуються разом з цілями побутовими та соціальними (як-то вирішення проблем кар'єрного зростання, пошук чоловіка або дружини, тощо). За короткий час людина отримує ряд порад і правильних відповідей щодо хвилюючого її питання. Вправи та ігрові ситуації, які використовуються на тренінгах, дають людині можливість прожити в короткий відрізок часу новий, необхідний йому досвід. Все це надає гарний внутрішній імпульс до змін, до того, щоб спробувати реагувати, думати і діяти по-новому в старих проблемних ситуаціях. Природно, що поступово енергія цього імпульсу сходить нанівець. Тож людина знову опиняється перед цими самими проблемами зі старим способом мислення і поведінки. Постає питання, як продовжувати розвивати отримані знання в нових умовах соціального часу, ритму життя, та враховуючи різноманітні зовнішні відволікання, відсутність поруч фігури наставника та інші складності.

Зазначене вище свідчить про те, що турботу про себе не можна звести виключно до технологій. Конститування себе в якості суб'єкта досвіду не може бути витлумачено суто технологічно. Людина - складна істота, яку неможливо запрограмувати як машину. Як відомо, «диявол криється в деталях», тому часом від непомітного на перший погляд нюансу може повністю змінюватися увесь зміст людського буття.

Ще одним важливим питанням сучасної турботи про себе є практика

самообмеження (усвідомленої необхідності аскези) в інформаційному (зокрема, в інтернет-) просторі. В даний час до класичного набору обмежень (в їжі, у сексуальних стосунках, в певному режимі сну і активності, тощо) додається ще і "медійна аскетика" як феномен цифрової культури. Метою т.зв. медіа-аскетів стає свідоме обмеження себе від потоків інформації, контроль і розумне використання комунікативної техніки, набуття балансу між реальністю і віртуальністю, вміння концентруватися і самому визначати свій вектор розвитку. Адже загострюється проблема великої кількості інформації в просторі Інтернету, повторювані ресурси і агресивна форма реклами. Все це забирає у людини багато часу на пошуки потрібного матеріалу та перегляд безглузлого контенту. Так само доводиться розбиратися в автентичності й достовірності джерел, неточності у яких призводять до плутанини і необхідності ретельно перевіряти матеріал.

Турбота про себе може в певному ступені бути пов'язаною з власною інформаційною безпекою, зокрема, із захищеністю персональних даних. Частково проблема особистої інформаційної вразливості вже була розглянута у контексті дослідження кібер-піратства (Стовпець, 2012, с.69-79). Не вдаючись у подробиці, зазначимо з цього приводу, що в інформаційно-залежному суспільстві справа турботи про себе вимагає дотримання т.зв. "інформаційної гігієни", тобто обережності у передаванні своїх персональних даних та мінімізації взаємодії з ненадійними чи сумнівними інформаційними джерелами, базами даних, посередниками чи операторами, іншими учасниками інформаційних відносин.

Дещо резюмуємо проаналізований в рамках даного підрозділу матеріал.

Перш за все, відзначимо, що конструкт «турботи про себе», ймовірно, посправжньому актуалізувався саме в суспільному просторі, та набув глибокого осмислення у царині філософських роздумів, в спробах пошуку сенсу буття кожного окремого індивіда. В даний час можна говорити про існування набору традиції тлумачення «турботи про себе», які, однак, змінюються по мірі соціокультурного й технологічного трансформування навколишнього світу.

Людині доводиться постійно переоцінювати свій навколишній світ та ідентифікувати свою особу в даному світі, відмежовуючи своє буття від існування інших індивідів. Цей процес супроводжується перманентним конструюванням себе та гомеостатичними ознаками. Здатність змінюватися, розвиватися й адаптуватися, доповнюється не менш важливою здатністю зберігати свою сутність, ідентичність та особистість.

Величезні очікування людини, безумовно, пов'язані з процесами конвергенції технологій і науки, які обіцяють вирішення найбільш складних і нагальних проблем економіки, безпеки, охорони здоров'я, соціального забезпечення, культури, громадсько-політичної сфери, тощо. Саме ці процеси мобілізують ресурси пошуку ефективних рішень нелінійних рівнянь складного світу, і позначаються на формуванні відповідних наративів і політичної риторики, що не може не впливати на моделі конструювання себе у цьому багаторівневому й поліморфному суспільному просторі.

З одного боку, ми живемо за часів, коли відбувається ущільнення подій, прискорення життєвих ритмів завдяки збільшенню ролі інноваційного фактору та потужності інформаційних потоків. З іншого боку, динаміка соціального часу не може інтерпретуватися тільки як перманентне прискорення, оскільки нерідко потрібен час на адаптацію до нового. Необхідність давати собі час на адаптацію, і на оцінку всіх аспектів впровадження інновацій (аспектів як позитивних, так і негативних) також може розглядатися у якості складової "турботи про себе" в сучасних технологічних й соціально-економічних реаліях.

У вивченні генези конструкту "турбота про себе" та його актуальності в суспільному просторі сьогодення, ми маємо враховувати широкий спектр факторів. Можна стверджувати, що такий з цих факторів, як пандемія COVID-19, що вразила всю сучасну людську цивілізацію, примушує зовсім інакше подивитися на конструкт "турботи про себе". Він має в зазначеному контексті декілька ключових складових - технологічну, фізіологічну, психологічну, ментально-світоглядну, організаційно-правову, соціально-економічну, та

навіть геополітичну.

Як бачимо, вищезгадані конвергентні тенденції у розвитку науки, технологій та решти важливих сфер у житті суспільства спонукають до переосмислення окремих аспектів конструкту «турботи про себе». Серед іншого, ця потреба у світоглядних змінах обумовлюється симбіотичними зв'язками концепту "конструювання себе" із розвитком біотехнологій, які виходять на сьогоднішній день на передній план у технологічно-розвинених суспільствах. Водночас, турботу про себе не можна зводити виключно до технологій. Очевидно, що тематика «турботи про себе» сьогодні є міждисциплінарною і розгортається на стику природничих, інженерних, медичних та соціогуманітарних наук (насамперед, психології, філософії, соціології, культурології).

До того ж, турбота про себе в інформаційно-залежному суспільстві почасти може бути пов'язана з необхідністю дотримання "інформаційної гігієни". До класичного набору обмежень (в їжі, у сексуальних стосунках, у соціально-економічній та громадсько-політичній активності) додається ще і "медійна аскетика" як специфічний феномен цифрової культури. Метою т.зв. медіа-аскетів стає свідоме обмеження себе від потоків зайвої інформації, контрольоване і розумне використання комунікативної техніки, набуття балансу між реальністю і віртуальністю, вміння концентруватися й абстрагуватися, здатність самостійно визначати власний вектор розвитку і вибудовувати свою систему цінностей та пріоритетів.

Всі ці здібності стають особливо важливими для суб'єкта по мірі того, як загострюється проблема надмірної кількості інформації в просторі Інтернету, зростає інтенсивність і агресивність реклами, прагнення до маніпулювання людською свідомістю за допомогою дезінформації чи за рахунок перевантаження інформацією. Все це забирає у людини багато часу і сил на пошуки потрібного матеріалу та перегляд безглузлого контенту. Турбота про себе, в даному ракурсі, може виражатися у намаганнях захистити себе від цих неадекватних, деструктивних інформаційних хвиль.

1.3. Теоретико-методологічні підвалини вивчення соціокультурного конструкту «турбота про себе»

У процесі рефлексії стосовно освоєння суб'єктом навичок «турботи про себе» можна спостерігати виникнення цілого ряду когнітивних утворень, що не вивчалися раніше. Вони мають опинитися у фокусі теоретичного пізнання проблематики «турботи про себе». Їхнє вивчення представляється нам важливим, адже це розширює методологічний інструментарій дослідження соціокультурного конструкту, еволюційною динамікою якого, можливо, детерміновані перспективи загальногуманітарного розвитку.

Питання методології є важливими для результативності наукового дослідження. З цього приводу А.Улановський пише: «Існування в науці загальнометодологічних концепцій, що піднімаються над рівнем конкретно-наукових теорій і спрямовують процес пізнання, визнавали чимало великих вчених-натуралістів. На основі аналізу механізму наукового пізнання були висунуті основоположні уявлення про наукову картину світу (М.Планк, А.Ейнштейн), про стилі наукового мислення (М.Борн), про загальну логіку природознавства (В.Вернадський), про граматику науки (Я.Френкель), про зміну наукових парадигм (Т.Кун) та ін. Сучасна епістемологія і філософія науки додають до зазначених уявлень такі форми концептуалізації, моделювання подібних когнітивних утворень, як «метафізична дослідницька програма» (К.Поппер), «мовний каркас» (Р.Карнап), «когнітивна модель» (Дж.Лакофф), «логічна сітка» (Е.Смирнова) та ін.» (Улановський, 2006, с.129-141). Це клас когнітивних утворень, які реалізуються у просторі теоретико-методологічної системи координат, тобто системи взаємоузгоджених категорій і принципів, що визначають концептуальний, смисловий горизонт пізнавального процесу.

Звертаючись до досліджень подібних утворень, варто відзначити: незважаючи на те, що їхнє знаходження у фокусі теоретичного пізнання

пов'язане зі зміною методологічної культури мислення, із формуванням нового типу методологічної рефлексії суб'єкта пізнання, проте їхнє дослідження найчастіше здійснюють з опорою на логіко-методологічний апарат; він сформований на попередньому етапі розвитку теоретичного пізнання і не дозволяє врахувати у повній мірі особливості, пов'язані зі змінами дослідницької діяльності.

В цьому випадку названі когнітивні утворення (парадигма, метафізична дослідницька програма, концептуальна схема та ін.) реконструюються у площині «об'єктивованого» знання, безвідносно до суб'єкта пізнання. Дослідники в подібному випадку відволікаються від тієї обставини, що функції теоретико-методологічної системи координат проявляються в фокусі теоретичного пізнання на основі специфічно організованої методологічної рефлексії. А це означає, що як раз ті методологічні навички, засвоєння та обґрунтування яких стає доступним в перспективі дослідження теоретико-методологічної системи координат, опиняються на периферії відповідних теоретико-пізнавальних досліджень.

Ця тенденція чітко проявляється на прикладі ситуації, яка утворилася в епістемології та у філософії науки ХХ століття, щодо традиції вивчення питань сумісності «концептуальних конструктів турботи про себе». У цьому сенсі певний інтерес представляють роботи У.Матурани, Ю.Лотмана, С.Цоколова та ін. Виникає питання, чи існують в сучасній епістемології та у філософії науки дослідження, в яких дана проблематика отримала б належного розвитку, чи робляться нові кроки у вивченні відповідних питань, або ж далі ніж до розгляду «проблеми сумірності» (на рівні прийняття або заперечення відповідних епістемологічних принципів) дослідження з цієї проблематики не йдуть? Відображення основного змісту сучасних теорій знаходимо у вченні про аутопоезис (в літературі також - аутопоез).

Нагадаємо, що у теорії аутопоезу стверджується, що пізнання є природним процесом для систем, які відповідають наступним вимогам:

- система є мережею, в якій всі елементи впливають один на одного; межі (кордони, рамки) цієї мережі також є її елементом;

- система операційно замкнута і автономна. Наявність цих властивостей може свідчити про те, що дана система є *аутопоетичною*.

З точки зору методології, важливо одразу розкрити основний зміст терміну "аутопоез" (аутопоезис). Він дослівно перекладається з грецької як "саморозбудова", "самовідтворення", "саморозвиток" (від грецьк. αὐτός аутоc - сам, ποιησις поїєзіc - творення, виробництво). Цей термін було запропоновано на початку 1970-х років чилійськими вченими У.Матураною і Ф.Варелою, саме у значенні "самовідтворення", реплікації живих істот, в тому числі й людини. Аутопоетичні істоти відрізняються тим, що їхня організація породжує в якості "продукту" їх самих, без можливості диференціації на "виробника" і власне "продукт" (адже вони значною мірою збігаються).

Згідно із теорією аутопоезу, процес пізнання є когнітивний самоорганізований процес, спрямований на організацію навколишнього світу, так як він представлений у досвіді. Знання в теорії аутопоезису розглядається як феномен, що має біологічну основу. Воно виникає в результаті інтегруючої діяльності нервової системи, яка виділяє з усього потоку відчуттів і досвіду сигнали, які вважає значущими, та встановлює зв'язок між ними. Аутопоез проголошує єдність процесів пізнання і життя.

Цікаво, що подібні, схожі аутопоетичні системи демонструють аналогічні моделі збудження (обурення) на впливи дратівливого характеру, та намагаються долати негативні наслідки таких впливів подібними способами. Відзначимо, що така аутопоетична система, як людина, може мати істотні етнокультурні особливості у сприйнятті дійсності. Багатоманіття цих особливостей призводить до розмаїття культурних осередків, котрі мають деякі (іноді - вельми суттєві) відмінності. Проте, навіть при значних культурних відмінностях люди, долаючи певні комунікативні складності й ментальні суперечності, все ж таки розуміють один одного, що говорить про

єдність використовуваних когнітивних схем. Активна рефлексивна діяльність призводить до усвідомлення своєї ролі в управлінні процесом життєдіяльності.

Розвинена аутопоетична система діє за допомогою діалогу, тобто перетинаючи свої власні кордони, залучаючи до взаємодії інші сторони. Х. фон Ферстер вважає, що особливу увагу потрібно приділяти вивченню систем, які мають саморегуляцію і безпосередньо беруть участь у процесі пізнання (Foerster, 1958). Натомість, дослідники М.Магоні та Д.Гранволд відзначають, що конструктивізм робить акцент на динамічній структурі людського досвіду, і що істотна частка порядку, до якого ми прагнемо, та смислів, які ми створюємо, виникає з наших переживань, пов'язаних з іншими людьми» (Mahoney, 2005).

Досвід виступає як умова успішного конструювання майбутнього для людства. Наш досвід – це, в першу чергу, породження нашого повсякдення, досвід цей з'являється в ході нашої соціалізації. Основний пласт наших знань – це знання із повсякденності, і якщо життя вважати процесом пізнання, то ці "повсякденні знання" відіграють далеко не останню роль. Німецький соціолог Т.Лукман, учень А.Шюца, робить акцент на знанні повсякденності як фундаменті для конструювання соціальної реальності. Він пише: «...серед багатьох реальностей існує одна, що являє собою *par excellence*. Це – реальність повсякденного життя. Її привілейоване становище надає їй право називатися вищою реальністю» (Бергер, Лукман, 1995, с.40).

В даному підрозділі, у процесі дослідження методологічних підвалин, доцільно знову звернутися до аналізу конструктивістських напрямків. Предметом нашої уваги, зокрема, стає соціальний конструктивізм. Він вважається одним з найбільш розвинених (та методологічно корисних) напрямів конструктивізму, враховуючи специфіку вивчення конструкту "турбота про себе".

Соціальний конструктивізм зосереджується на дослідженні соціальної реальності, в ньому центральним предметом уваги стають соціальні взаємодії. Представник психологічного спрямування П.Вацлавік виділяє два рівня в

дійсності, де перший – незалежна від індивіда дійсність, а другий – суб'єктивна дійсність. Однак це не тягне за собою релятивізму або волонтаризму в гносеології; наслідком такого стану справ є неможливість судити про те, наскільки знання здатне дати уявлення про онтологічний зріз реальності (Вацлавик, 2000). Можна виділити два рівня конструювання соціального знання: окрім соціального знання буденного рівня, існує ще теоретичне соціальне знання, що може будуватися на буденному.

Методологічно важливими є також ідеї радикального конструктивізму Е. фон Глазерсфелда. Радикальний епістемологічний конструктивізм в минулому мав чимало впливових прихильників, таких як Кант, Фіхте, Гегель. Зараз він набуває нових особливостей, в числі яких спроба спиратися на спеціальні науки. Прихильниками «радикального епістемологічного конструктивізму» стають не тільки філософи, а й представники нейронаук, психології, кібернетики, нейробіології. Натомість, серед культурологів, соціологів, психотерапевтів більш популярний «соціальний конструктивізм».

В еволюційно-біологічній концепції аутопоезу Ф.Варели і У.Матурани обґрунтовується конструктивність пізнавальних структур щодо адаптації та розвитку організмів. Навколишнє середовище, будучи такою системою, що самоорганізовується, визначає всі форми життя та відповідні зміни, котрі відбуваються з цими формами, та які ведуть або до вимирання, або до нової адаптації, або до інших змін в організації. Згідно із концепцією радикального епістемологічного конструктивізму, світ є продуктом нашої мисленнєвої діяльності, тобто чи не вся існуюча реальність сконструйована нами, тож ми й несемо за неї відповідальність.

З цього приводу А.Кезін помічає, що якщо ми хочемо зрозуміти саму специфіку радикального конструктивізму, то повинні вміти проводити межу між двома різними, але взаємопов'язаними рівнями. Перший рівень представляє з себе каузально-біологічну реконструкцію чуттєвого пізнання (нім. *Kognition*). Другим рівнем є метарівень, що займається розвитком певних філософських висновків, зроблених на основі біологічних реконструкцій. «...

Пізнання (Kognition) служить здебільшого для організації внутрішнього світу суб'єкта, що пізнає, а не завданню описання об'єктивної онтологічної реальності» (Кезин, 2004, с.13-15). Представники даної течії ставлять питання про незалежність об'єктивної дійсності від існуючих когнітивних схем, й від понятійної системи.

Радикальний конструктивізм можна вважати модифікацією еволюційної епістемології, оскільки вони обидва включають до себе подібні рівні. Водночас, якщо враховувати підкреслено антиреалістичну установку його представників, яка полягає у відмові від тверджень про об'єктивний світ та у визнанні пізнання тільки функцією конструктивної діяльності нейрофізіологічних структур, то тут треба відзначити різку відмінність даного напрямку від еволюційної епістемології (Ребещенкова, 2010, с.62). Прибічники даного напрямку, незважаючи на доволі різні погляди та інтерпретації, дещо консолідуються у тому, що виникнення "радикального конструктивізму" є неминучим наслідком реального факту - конструктивної специфіки людського мозку. Ця специфіка проявляється в тому, що мозок, в силу своєї функціональної організації, принципово не в змозі відображати світ у всій об'єктивній точності. Тому мислення *Homo sapiens* мало стати конструктивним у процесі еволюції, адаптації, виживання і розвитку. Збирання образу реальності є процесом суб'єктивним, але враховує об'єктивні передумови.

Не менш цікавим представляється напрямок т.зв. "кібернетичного конструктивізму". Відповідно до теорії кібернетичного конструктивізму Х.фон Ферстера, увесь масив знань та уявлень, які ми маємо про світ, є суб'єктивними конструкціями. Мається на увазі, що від початку світ не містить «в готовому вигляді» законів, властивостей, предметів - все це наш "винахід", це конструкти нашої свідомості.

Та якщо людина сама конструює своє власне знання, то чи можлива безпосередня передача знань від однієї людини до іншої? Було б можливо зробити припущення, враховуючи вищезгаданий напрямок в теорії пізнання,

що учень у процесі свого навчання, під час рецесії знань та навичок, сам також розглядається як активний конструктор, й у певному сенсі сам у собі виробляє, продукує відповідні знання (Alston, 1996, с.171).

Соціальне конструювання реальності П.Бергера і Т.Лукмана вимагає дослідження самого процесу конструювання цієї реальності. Така реальність має особливу суб'єктивну значимість, оскільки процес її осмислення переважною більшістю членів суспільства допомагає сформувати систему уявлень про світ як про щось цілісне та, водночас, багатогранне. Соціальне конструювання реальності повсякденного життя здійснюється завдяки її автоматичному безпосередньому відтворенню через пам'ять, традиції, що передаються зі століття у століття, із покоління в покоління. Суб'єктивне сприйняття повсякденного життя, свого роду його феноменологічний аналіз, дистанціюючись від гіпотез причинних і генетичних, утримується від тверджень щодо наявності у аналізованих феноменів онтологічного статусу.

Ми спираємося тут на роботи, в яких розглядаються способи соціального конструювання реальності. Як було показано П.Бергером і Т.Лукманом, найбільш продуктивними способами конструювання реальності є такі, як: хабітуалізація, типізація, інституціоналізація, легітимація. Наприклад, майже будь-які різновиди діяльності людини піддаються процесу хабітуалізації, тобто перетворенню на повсякденність, на щось звичне. Поступово та чи інша дія, часто повторюючись, рано чи пізно стає зразком, і в подальшому це дає можливість її відтворення з економією зусиль.

Зменшення кількості різних варіантів вибору є важливим психологічним наслідком хабітуалізації. Зведення сотні альтернативних один одному способів розвитку подій - до якогось одного дає психологічне розвантаження, зменшуючи потребу в діяльності вузько-спрямованій та спеціалізованій. Звільнившись від тягаря вникати, занурюватися, "робити вибір", залишок сил можна тоді перенаправити на передній план, більш значимий щодо цілепокладання, визначення мети. Іншими словами, задній план звичної

(автоматичної) діяльності надає можливості для перерозподілу сил, для виведення на передній план процесів міркування та інноваційності.

Другий прийом в соціальному конструюванні реальності – це типізація, у полі діяльності якої закладено розподіл об'єктів на класи, таксони, типи, тощо. Повторювані образи взаємодії в сукупності складають послідовність типізації, тим самим утворюючи структуру соціальної реальності повсякденності (Schütz, 1973, с.118). Пошкодження соціальної структури говорить про наявність різких соціальних переорієнтацій, які спричинили руйнування ряду типізацій, способів взаємодії, й повсякденності як такої.

Обговорення проблематизованих типів передбачає у таких випадках відновлення процедури типізації. Найбільш важлива частина хабітуалізації людської діяльності пов'язана із процесом інституціоналізації. Скрізь, де різного роду акторами здійснюється взаємна типізація хабітуалізованих дій, матиме місце інституціоналізація. Можна сказати, що соціальні інститути є у значній мірі наслідками хабітуалізації й типізації. Водночас, далеко не кожен типізацію можна назвати інститутом, тому що, серед іншого, соціальні інститути передбачають наявність ролей і статусів, установок, системи заохочень, обмежень та санкцій, образи поведінки (Scott, 2013, с.206). Розуміння цього вважаємо дуже важливим з методологічної точки зору.

Інституційний (інституціональний) підхід у дослідженні конструкту "турбота про себе" має неабияке значення для вирішення поставленої наукової проблеми, адже його застосування дозволяє подивитися на феномени "турботи", "саморозвитку", "конструювання себе" з позицій інституціонального характеру суспільного устрою. Індивід неминуче вписаний у суспільний контекст, тому соціальні інститути можна вважати одним з визначальних факторів впливу на специфіку "конструювання себе".

Зокрема, вважаємо, що увесь комплекс проблем у справі "турботи про себе" слід розглядати з урахуванням таких ключових для інституціоналізму факторів, як: наявність певної групи осіб, котрі поділяють спільні етичні, правові, світоглядні цінності, і на яку покладається підтримання належного

функціонування ключових для даного суспільства інститутів (це забезпечує існування певного інституційного порядку і є фактором стабільності, в умовах якої турбота про себе може бути реалізована найкращим способом); встановлення ієрархії соціальних ролей, зв'язків і відносин, що є важливими для різних сфер життя суспільства; використання певних організаційних і нормативних форм, які сприяють нормальному функціонуванню соціальної системи, до якої вписаний кожний індивід як суб'єкт "турботи про себе".

У назві дисертації заявлений намір провести вивчення "турботи про себе" насамперед у якості соціокультурного конструкту. Відповідно до вищезазначеного, ми розуміємо під соціокультурним конструктом систему пізнання життєзабезпечення соціального в культурі і культурного в соціумі, що ґрунтується на соціокультурних нормах функціонування суспільства, моделях поведінки, стереотипах розвитку.

Отже, соціокультурний підхід до аналізу окремих аспектів досліджуваної в дисертації наукової проблеми має бути органічно реалізований в процесі вирішення окремих завдань, котрі ставляться у різних розділах роботи. Зокрема, даний підхід застосовується у вивченні варіацій філософської інтерпретації «турботи про себе» у мислителів античності, а також у творчості М.Фуко, П.Слотердайка, П.Адо та інших вчених.

Застосування структурно-функціонального підходу дозволяє нам побачити особливо важливий зміст досліджуваного конструкту і той істотний рівень його функціонального навантаження, котрий він несе в усій системі духовного, фізичного, ментального, естетичного, інтелектуального, емоційного, комунікативного розвитку особистості.

Застосування системного підходу було продиктоване необхідністю реалізації принципів міждисциплінарності й повноти у дослідженні проблематики саморозвитку і "конструювання себе". Системний підхід послужив методологічною основою для осмислення соціокультурного конструкту "турбота про себе" як свого роду джерела, з якого походять полісемантичні інтерпретації цієї турботи. Йдеться про можливі тлумачення

зазначеного конструкту як "прислухання до власного буття", як "адаптації до мінливого світу із намаганням зберегти власну ідентичність", як "аутопоетичного процесу", як "прагнення до самообмеження і відкидання зайвого у житті", як "комплексу заходів щодо фізичного самовдосконалення за допомогою біотехнологій", як "осмисленої й грамотної організації свого дозвілля", як "невпинного пізнання, оцінювання й переоцінки навколишньої реальності", як "досягнення психологічного комфорту через практики медитацій, йоги, коучингу, тощо", нарешті, - тлумачення турботи про себе як "перманентного життєвого процесу, ментального стану і невід'ємної властивості особистості". У розумінні системного підходу, наведені тлумачення не виключають і не заперечують один одного, й здатні до співіснування та поєднання в особі суб'єкта, який турбується про себе.

Конструктивістський підхід є одним з найбільш широко застосовуваних у даному дослідженні. Ми робимо спробу проаналізувати конструкт "турботи про себе" засобами епістемологічного конструктивізму, соціального конструктивізму, радикального конструктивізму, еволюційного конструктивізму, інструментального конструктивізму.

З урахуванням тих тенденцій, що починають домінувати у житті нинішньої цивілізації та чинять вплив і на розвиток наукового потенціалу, і на організацію соціуму, і на буття окремої людини, у даному дослідженні нам також доводиться звертатися до синергетичного підходу. Він застосований у дослідженні концепції аутопоезу (аутопоезису), у вивченні феномену т.зв. NBIC-конвергенції, й інших важливих явищ, пов'язаних із практиками гуманітарного розвитку, саморозвитку, пізнання себе і "турботи про себе".

Застосування історико-філософського методу надає змогу простежити поворотні моменти в генезі соціокультурного конструкту "турбота про себе" в різних суспільних просторах (різних в культурно-історичному та хронологічному розумінні). В результаті це дозволяє виокремити ключові історичні фактори, які в ту або іншу епоху змінювали ракурси бачення

основного призначення та змісту "турботи про себе", наповнювали останню новими розуміннями та ціннісно-світоглядними атрибутами.

Діалектичний метод у дослідженні соціокультурного конструкту "турбота про себе" застосовано у різних частинах роботи. Та особливу роль цей метод відіграє у вивченні суперечливих тлумачень «турботи» в античній та християнській традиціях. Специфіка та багатоплановість досліджуваного конструкту дозволяє нам звертатися до різних видів, рівнів та шарів «турботи про себе», які домінували в тій або іншій історико-культурній реальності, включаючи і наш сучасний секулярний час. Застосування діалектичного методу в зазначених частинах дослідження доповнюється використанням порівняльно-історичного методу.

Серед активно використовуваних - метод структурного аналізу, що дозволяє здійснити репрезентацію конструкту "турбота про себе" в якості неодмінного структурного елементу в гуманітарному розвитку. Даний метод уможливорює об'єктивне осмислення тієї ролі, яку досліджуваний конструкт відіграє у розвитку творчої, інтелектуальної складових особистості, в процесах вибудовування й інтегрування освітніх, естетичних, морально-етичних компонентів у справі "конструювання себе".

Ідейно-теоретичним підґрунтям дослідження проблематики "турботи про себе" можна вважати окремі ідеї та концепції, викладені в роботах українських і зарубіжних дослідників. Якщо вести мову про окремі аспекти аналізу соціокультурного конструкту "турбота про себе", то для нашого дослідження можна вважати *корисними*, насамперед, праці Платона, П.Адо, П.Бергера, Ф.Варели, П.Вацлавика, М.Гайдеггера, Е.фон Глазерсфельда, О.Князевої, В.Лекторського, Н.Лумана, Т.Лукмана, У.Матурани, П.Слотердайка, О.Соловійова, П.Сорокіна, А.Стінчкомба, Х.фон Ферстера, Е.Фромма, М.Фуко, Ю.Харарі, А.Шюца та інших. Крім того, методологічно цінними для даного дослідження є роботи вчених, які займалися аналізом різних аспектів соціокультурних трансформацій в сучасному суспільстві (адже будь-який суб'єкт неминуче вписаний у суспільство), зокрема, окремі роботи

Є.Борінштейна, Л.Богатої, А.Баумейстера, А.Добролюбського, Ю.Добролюбської, Е.Гансової, Н.Гедікової, О.Долженкова, А.Кавалерова, І.Єршової-Бабенко, О.Лісеєнко, О.Петінової, В.Плавича, В.Попкова, І.Скловського, О.Стовпця, О.Халапсіса, М.Цибри та інших дослідників.

Висновки до першого розділу

Підсумовуючи все викладене у даному розділі, вважаємо важливим виділити наступні тези.

Конструктивізм сьогодні є однією з найбільш поширених когнітивних практик пізнання. Під поняттям "конструкт" у філософії найчастіше розуміється утворений свідомістю ідеальний об'єкт, а також когнітивна модель, певна сутність, що є недоступною для безпосереднього спостереження, проте яка може бути виведеною або вибудовується логічним шляхом на основі спостережуваних ознак. Очевидним уявляється зв'язок між поняттями "конструкт" і "конструктивізм".

Можна констатувати, що пізнаючий суб'єкт знаходиться в центрі епістемологічного простору, конструює світ (реальність) навколо себе, пізнає його в міру своїх можливостей. Цей процес конструювання невіддільний від життєдіяльності, однак коли зазначений процес видає нежиттєздатні результати (тобто конструкти, несумісні з реаліями), тоді виникають підстави для занурення суб'єкта у проблемну ситуацію турботи про себе.

Ми з'ясували, що у сучасних науках про суспільство велику роль грає філософська позиція, що відображає різні варіації епістемологічного конструктивізму. Не виключаємо, що сучасний конструктивізм в науці варто розглядати у тісному сполученні з конструктивізмом у царині мистецтва, у сфері творчості як такої. Елементи конструктивного мислення присутні в самій природі свідомості людини як істоти раціональної і творчої, що знаходить віддзеркалення в людській креативності.

Схиляємося до ідеї, що наше пізнання здебільшого має справу не із незалежною від суб'єкта реальністю, не із "речами у собі", а із тими

предметами, які сконструйовані самим суб'єктом, тобто із продуктами його власної інтерпретації реальності. Та навіть якщо погодитися із тезою, що можна знати лише те, предмет чого існує у досвіді, тоді варто не випускати з уваги й таку можливість, що сам досвід - це теж конструкт, це специфічна організація суб'єктом матеріалу, що надійшов внаслідок відчуттів (як основи суб'єктивного сприйняття), у т.ч. за посередництвом апріорних форм чуттєвого споглядання і апріорних категорій розуму.

Епістемологічний конструктивізм, достатньо детально проаналізований у даному підрозділі, може розглядатися як позиція, в основу якої покладено уявлення про активність пізнаючого, мислячого суб'єкта. Конструювання моделі світу, створення світоглядної картини реальності вимагають перетворення, інтелектуального оброблення завжди неповної інформації, що надходить від органів чуття. Відбувається трансформація зазначеної інформації у певну систему цілісних і внутрішньо несуперечливих уявлень – конструктів.

Одним зі стовпів конструктивізму стає теорія аутопоезису. Серед найбільш важливих аспектів тут ми бачимо те, що в семантичному полі аутопоезу увесь акт пізнання являє собою когнітивний самоорганізований процес, спрямований на розбудову й спробу систематизації світоустрою, так як він представлений у досвіді на певному життєвому етапі суб'єкта, що пізнає.

З позиції суміжного напрямку, інструментального конструктивізму, можна говорити про конструювання знання в процесі наукових комунікацій. Свідомість суб'єкта, який пізнає, його власне фізичне тіло і об'єктивний світ утворюють «динамічну когнітивну систему». У процесі пізнання світу людина конструює його образ в собі, і конструює таким чином *себе саму*. Структура свідомості, в свою чергу, обумовлюється особливостями системи відносин, що її формує.

Відповідно, у розумінні конструктивізму (та його варіацій, зокрема: епістемологічного, інструментального, соціального) процес *пізнання* реальності можна асоціювати з її конструюванням. Природа створюваних

свідомістю суб'єкта конструктивних моделей реальності може мати різні інтерпретації. Потрібно враховувати роль біологічних, соціальних, культурних систем, які виступають джерелом інформації та середовищем формування конструктів.

У першому розділі також доведено, що конструкт «турботи про себе» по-справжньому актуалізувався саме в суспільному просторі, та набув глибокого осмислення у царині філософських роздумів, у спробах пошуку сенсу буття кожного окремого індивіда. В даний час можна говорити про існування набору традиції тлумачення «турботи про себе», які, однак, змінюються по мірі соціокультурного й технологічного трансформування навколишнього світу. Людині доводиться постійно переоцінювати свій навколишній світ та ідентифікувати свою особу в даному світі, відмежовуючи своє буття від існування інших індивідів. Цей процес супроводжується перманентним конструюванням себе та гомеостатичними ознаками. Здатність змінюватися, розвиватися й адаптуватися, доповнюється не менш важливою здатністю зберігати свою сутність, ідентичність та особистість.

Величезні очікування людини, безумовно, пов'язані з процесами конвергенції технологій і науки, які обіцяють вирішення найбільш складних і нагальних проблем економіки, безпеки, охорони здоров'я, соціального забезпечення, культури, громадсько-політичної сфери, тощо. Саме ці процеси мобілізують ресурси пошуку ефективних рішень нелінійних рівнянь складного світу, і позначаються на формуванні відповідних наративів і політичної риторики, що не може не впливати на моделі конструювання себе у цьому багаторівневому й поліморфному суспільному просторі.

З одного боку, ми живемо за часів, коли відбувається ущільнення подій, прискорення життєвих ритмів завдяки збільшенню ролі інноваційного фактору та потужності інформаційних потоків. З іншого боку, динаміка соціального часу не може інтерпретуватися тільки як перманентне прискорення, оскільки нерідко потрібен час на адаптацію до нового. Необхідність давати собі час на адаптацію, і на оцінку всіх аспектів

впровадження інновацій (аспектів як позитивних, так і негативних) також може розглядатися у якості складової "турботи про себе" в сучасних технологічних й соціально-економічних реаліях.

У вивченні генези конструкту "турбота про себе" та його актуальності в суспільному просторі сьогодення, ми маємо враховувати широкий спектр факторів. Можна стверджувати, що такий з цих факторів, як пандемія COVID-19, що вразила всю сучасну людську цивілізацію, примушує зовсім інакше подивитися на конструкт "турботи про себе". Він має в зазначеному контексті декілька ключових складових – технологічну, фізіологічну, психологічну, ментально-світоглядну, організаційно-правову, соціально-економічну, та навіть геополітичну.

Як бачимо, вищезгадувані конвергентні тенденції у розвитку науки, технологій та решти важливих сфер у житті суспільства спонукають до переосмислення окремих аспектів конструкту «турботи про себе». Серед іншого, ця потреба у світоглядних змінах обумовлюється симбіотичними зв'язками концепту "конструювання себе" із розвитком біотехнологій, які виходять на сьогоднішній день на передній план у технологічно-розвинених суспільствах. Водночас, турботу про себе не можна зводити виключно до технологій. Очевидно, що тематика «турботи про себе» сьогодні є міждисциплінарною і розгортається на стику природничих, інженерних, медичних та соціогуманітарних наук (насамперед, психології, філософії, соціології, культурології).

До того ж, турбота про себе в інформаційно-залежному суспільстві почасти може бути пов'язана з необхідністю дотримання т.зв. "інформаційної гігієни". До класичного набору обмежень (в їжі, у сексуальних стосунках, у соціально-економічній та громадсько-політичній активності) додається ще і "медійна аскетика" як специфічний феномен цифрової культури. Метою т.зв. медіа-аскетів стає свідоме обмеження себе від потоків зайвої інформації, контрольоване і розумне використання комунікативної техніки, набуття балансу між реальністю і віртуальністю, вміння концентруватися й

абстрагуватися, здатність самостійно визначати власний вектор розвитку і вибудовувати свою систему цінностей та пріоритетів.

Всі ці здібності стають особливо важливими для суб'єкта по мірі того, як загострюється проблема надмірної кількості інформації в просторі Інтернету, зростає інтенсивність і агресивність реклами, прагнення до маніпулювання людською свідомістю за допомогою дезінформації чи за рахунок перевантаження інформацією. Все це забирає у людини багато часу і сил на пошуки потрібного матеріалу та перегляд безглузлого контенту. Турбота про себе, в даному ракурсі, може виражатися у намаганнях захистити себе від цих неадекватних, деструктивних інформаційних хвиль. Конкретизація цього та інших аспектів "турботи про себе" відбудеться у наступних частинах дисертації, зокрема, коли ми вивчатимемо конституюючі можливості та креативний потенціал конструкту "турбота про себе" в сучасному соціумі.

Теоретико-методологічне підґрунтя в дослідженні соціокультурного конструкту "турбота про себе" складає комплекс підходів та методів, основними серед яких є інституційний (інституціональний) підхід, соціокультурний, структурно-функціональний, системний, синергетичний, конструктивістський підходи, метод структурного аналізу, а також історико-філософський, діалектичний, порівняльно-історичний методи. Вважаємо, що їхнє сукупне застосування допомагає здійснити якомога більш широке та об'єктивне вивчення поставленої наукової проблеми.

Головні ідеї даного розділу дисертації відображено у наступних працях дисертантки:

Эпистемологический конструктивизм и его проявления в современных исследовательских практиках // Актуальні проблеми філософії та соціології. – № 24, 2019. – С.70-77.

Рефлексивно-активные среды как системы рефлексии // V Уёмовские чтения: Материалы научных чтений памяти Авенира Уёмова, м. Одеса, 2017. – С.58-61.

Путь переопределения задач философии // Дні науки філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка: Матеріали доповідей та виступів міжнародної наукової конференції, м. Київ, 2017. – С.60-62.

Методологическая возможность рецепции // Методологія та технологія сучасного філософського пізнання: Матеріали IV міжнародної наукової конференції, м. Одеса, 2018. – С.20-22.

Розділ 2

**Конструкт «турбота про себе»
у різних варіантах філософської інтерпретації**

2.1. «Турбота про себе» як етична установка: на прикладі діалогу Платона "Алківіад I"

Платон, поряд з Епіктетом і Плотіном, - один з трьох давньогрецьких філософів, чия спадщина дійшла до наших днів майже повністю. У випадку Платона вона є навіть занадто великою, та серед текстів, авторство яких приписується Платонові (42 діалоги, 13 листів і одна збірка дефініцій) для нас особливу цінність має діалог "Алківіад Перший" (або "Алківіад I").

Одразу відзначимо, що Платону приписують авторство як діалогу "Алківіад I" (у авторстві щодо якого саме Платона не сумнівається майже ніхто з антикознавців), так і діалогу "Алківіад II". Стосовно останнього існує проблема автентичності.

Діалог «Алківіад II» був внесений до числа творів Платона знавцем його творчості Фрасілом, але вже у давнину його справжність піддавалася сумніву. Численні західні дослідники (починаючи із Ф.Шлейєрмахера) оскаржують авторство діалогу. В якості автора іноді називається платонік Ксенофонт. Однак і В.Карпов, і О.Лосєв відносять «Алківіад II» до ранніх платонівських діалогів (Платон, 2018; Лосєв, 1990).

"Алківіад Другий" (грецьк. Ἀλκιβιάδης β΄) - один з діалогів (як вважається) Платона, присвячений темі молитви, тематиці звернення до вищих сил. Учасниками бесіди, як і в "Алківіаді Першому", виступають вчитель Платона - Сократ і політик Алківіад. Основний сенс даного діалогу зводиться до того, що зустрівши Алківіада на шляху до храму, Сократ запитує його, чи знає той, про що слід молити богів. Для молитви (грецьк. εὐχή) необхідне знання блага і певна частка розумності. Для звичайних людей тиранічна влада жадана, однак саме вона може послужити причиною передчасної смерті її власника.

Інший приклад із бажаннями дітей, наявність яких згодом може засмутити їхніх батьків. У молитві богам незнання (грецьк. ἄγνοια) може стати причиною багатьох нещасть. Тому Сократ хвалить «мовчазне благочестя». Так само і *нерозумна* молитва може обернутися богохульством (βλασφημοῦντός), тому іноді краще мовчанню (ἡσυχία) надавати перевагу перед молитвою. Отже, молитва можлива тільки в умовах прагнення до мудрості та доброчесності. А якщо людина всерйоз не знає, що є добро, а що - зло, то тоді краще їй зовсім не молитися, а просто мовчати і проявляти стриманість (Лосев, 1990, фрагм.150с). Тут саме час повернутися до діалогу Платона "Алківіад I", як і заявлено у назві даного підрозділу дисертації.

На наш погляд, неможливо продовжувати розбір конструкту «турбота про себе», не звернувшись до платонівської моделі «практик себе», що зародилися в класичній античності. Втім, такий розбір має справу із певними методологічними складнощами.

У гуманітаристиці достатньо часто виникають ситуації, коли в процесі дослідження постає потреба проведення аналізу безлічі інших робіт, написаних про даний текст. Тож дослідник стикається з очевидною проблемою існування рефлексій різного рівня. Актуальним виявляється питання: що саме корисного може дати аналіз цілого корпусу *текстів про текст*? Зрозуміло, що пошук відповідей на подібні питання слід шукати, в першу чергу, в рамках герменевтики або, наприклад, методології історії, проте занурення в позначені глибини загрожує ще більшим ускладненням і без того надскладних задач. З цієї причини ми і пропонуємо зосередити увагу на дещо простішій процедурі прочитання тексту, а саме – на аналітиці його тематичного розмаїття. В якості прикладу розглядається проведений В.Бібіхіним аналіз діалогу Платона «Алківіад I», у процесі читання ним спецкурсу «Власність. Філософія свого» ще в 1992-1993 рр. (Бибихин, 2012).

Взагалі-то В.Бібіхіна слід віднести до «майстрів читання». Відомо, що його «читацьке чуття» виховувалося такими мислителями, як М.Гайдеггер, О.Лосев. Перекладаючи і надаючи тлумачення «перекладачів» або читаючи

«справжніх читачів», В.Бібіхін розвивав мистецтво творчого прочитання, яке тісно пов'язане з народженням чистої філософської думки (Шимко, 2016).

Будь-який сучасний дослідник, який зацікавився темою «турботи про себе», що стала особливо актуальною після її розробок у творах М.Фуко, природно звертається до знаменитого платонівського «Алківіаду». Однак на шляху першого знайомства із текстом виникають численні «труднощі перекладу». Про що саме говорить Платон устами Сократа і Алківіада? В.Бібіхін в загадковому посланні Платона вловлює деякі основні теми, які тісно між собою переплетені й породжують численні тематичні розростання.

Тема *власності*, відзначена В.Бібіхіним в "Алківіаді I", представляється вкрай важливою. Саме ця тема періодично породжувала проблеми, до яких філософ неодноразово звертався у своїй творчості (Бибихин, 1996, с.39-46). В.Бібіхін акцентує увагу на тому, що одним з неперебутих негараздів сучасної людини є глибоке нерозуміння того, чим же насправді є власність. Більшість людей захоплені користолюбством і жагою до накопичення різноманітної матеріальної власності, й всепоглинаюче це прагнення не тільки соціально виправдовується, а й навіть стимулюється. Точка ж зору Платона, що вкладається в уста Сократові, спочатку змушує здивуватися: «... ми нічим не володіємо, окрім ἐπιμελεία (старанність, турботливість, наполегливість) і σοφία (розумність, майстерність, мудрість), тільки вони є гідні згадки у еллінів» (Платон, 2010, фрагм.123d). І ще: «... у нас немає жодних шансів з кимось порівнювати свої здібності, окрім як порівнювати нашу ἐπιμελεία (старанність) і τέχνη (майстерність, мистецтво)». Виходить, що істинна власність (якщо керуватися еллінським етосом) - це не землі, будівлі, коштовності. Власність – це схоплене «своє», «своє власне», «набуте своє», що вимагає постійної дбайливості, турботи і уваги. Пошук власності, - якщо слідувати думці Сократа, Платона (як інтерпретує їх В.Бібіхін), - це пошук «відображення себе у тому, що є своє». Цю "істинну власність" неможна просто знайти, її також неможливо отримати у спадок або захопити, бо вона вирощується в результаті смиренної «турботи про себе». Таким чином,

Σπιελεεία мислиться тільки в контексті глибокого переосмислення сутності феномену власності.

Наступною важливою темою, яка постає в "Алківіаді І", є звісно ж тема *знання і незнання* («знаюче незнання» здається близьким до сократівської теми «незнаючого знання»). В.Бібіхін та інші дослідники-антикознавці показують, наскільки може змінюватися ракурс прочитання через більш ніж дві тисячі років. У всіх діалогах Платона, Сократ, здається, тільки тим і займається, що іронізує з приводу наївних знань про світ своїх співрозмовників. І в цьому сенсі багато відкриттів філософів ХХ століття здаються лише перевідкриттям. Наша нинішня залежність, наприклад, від влади дискурсивних формацій, мабуть, є аж ніяк не меншою, аніж залежність античних афінян від докси. Прочитання В.Бібіхіна, що стало можливим як підсумок освоєння тернистого християнського шляху, істотно зміщує акценти. Показане незнання забарвлюється певним трагізмом або, точніше, тихою скорботою "знаючого себе незнання". Усвідомлення свого незнання, невігластва, супроводжуване наміром стати на шлях пізнання, виконання старанної й наполегливої роботи над собою, повертання на шлях саморозвитку, постають свого роду порятунком, що стає частиною практик турботи про себе.

Тема «знаючого незнання» природно переплітається із проблемою людини. І знову, порівнюючи текст Платона і коментарі В.Бібіхіна стосовно «Алківіаду І», виникає думка про важливість й ті нові можливості, що постають в ході нового прочитання, або перепрочитання, платонівського тексту, котрий пережив тисячоліття. Людина Платона є одночасно й нікчемною, і великою. Людська нікчемність, незнищенна біль виникають внаслідок трьох фундаментальних розумінь: усвідомлення покинутості, безбатьківства, безрідності. На перший погляд, покинутість, занедбаність, безбатьківство, безрідність - усе це одне й те саме. Але Бібіхін тут тлумачить покинутість як категоричну незгоду на «підставних батьків». І якщо безбатьківство – це метафора відрізаності, відірваності, покинутості,

ізолюваності, то у занедбаності закладений емоційний імпульс неприйняття, і пошук шляху до порятунку, до повернення (Бибихин, 1998).

Також в "Алківіаді" Платон торкається теми війни, питань блага і зла. Мабуть, в розвитку саме цієї теми виявляється надзвичайна глибина думки Платона: зовнішні війни є невикорінними до тих пір, доки людина мучиться внутрішнім розбратом. Молодий Алківіад говорить про війну просто, бо він вже звик, пристосувався до стану безперервної війни із самим собою. Цей висновок, особливо підкреслюваний у коментарях В.Бібіхіна, здається серйозним діагнозом всьому людству. Війна людини із собою спровокована протистоянням людської величності та нікчемності. За словами Бібіхіна, «...здавлена, прихована війна нас самих із самими собою перетворюється на войовничість, ... немає спокою людині через розбрат між знанням-незнанням» (Бибихин, 1998), люди із самого початку «розпалені», «зорані» війною, вони наче «горять» цієї війною до самих її зовнішніх проявів. Зазначені тематичні лінії, виділені В.Бібіхіним в платонівському діалозі «Алківіад І», бачаться своєрідним посланням античного мислителя усьому людству, яке незмінно провалюється у стан «наївного Алківіада».

Аналізуючи переклади В.Бібіхіна, можна зробити узагальнення, що в "Алківіаді І" Платон трактує «турботу про себе» як конструкт, що вибудовується з таких важливих складових, як знання, наполегливість, власність. Однак "істинну власність" не слід ототожнювати із матеріальними благами, бо насправді власність є наслідком процесу "набуття себе" за сукупністю набутих духовних якостей та чеснот, що можуть бути накоплені людиною на шляху довжиною в життя. Згадувані вище категорії війни і "знаючого незнання" тісно переплетені, оскільки ми не завжди знаємо, що правильно і неправильно, не завжди коректно розуміємо, що справедливе і навпаки. Саме тому людина не розбирається сама у собі, а таємне незнання, що переходується за уявним, поверхневим знанням, підточує нас зсередини; латентна війна нас самих із собою перетворюється на войовничість, породжує суперечливість та конфліктність. Тобто у коментарях В.Бібіхіна до

платонівського "Алківіаду I" ми спостерігаємо, як окремі аспекти конструкту "турбота про себе" занурюються не тільки у когнітивну, а й у психологічну площину.

Окрім В.Бібіхіна, дуже важливим є переклад і тлумачення текстів Платона самим О.Лосєвим, у якого багато чому В.Бібіхін, на нашу думку, навчався. Нижче ми наведемо важливі для даного дослідження фрагменти з діалогу "Алківіад I", перекладені В.Карповим ("Платон. Четверта тетралогія: Ἀλκιβιάδης α'. Ἀλκιβιάδης β'. Ἴππαρχος), та здебільшого - фрагменти "Алківіаду I" з перекладів О.Лосєва (Коментарі до Діалогів Платона: компіляція з чотирьохтомного видання діалогів Платона). Що ми бачимо у перекладі О.Лосєва?

Аналізуючи питання знання і невігластва, доброчесності, самопізнання, розуміння, старанності, справедливості і несправедливості, блага і користі, Платон в своєму сократичному діалозі "Алківіад I" наповнює етичну установку "турбота про себе" багатьма пов'язаними смислами. Починаючи розмову з Алківіадом про те, що людині слід відмовитися від претензій на владу, допоки вона, подолавши свою надмінність і самовпевненість, не навчиться, пізнаючи себе у спілкуванні з іншими, чеснотам розсудливості й справедливості, - Платон (устаами Сократа) переходить до ряду інших питань етичної властивості. Висувається важливе положення, що управляти необхідно справедливо, оскільки користь повинна бути підпорядкована справедливості; та щоб бути справедливим, потрібно спочатку знати, що таке "справедливість" і "несправедливість".

Але для того щоб знати, що таке справедливість, треба знати те, до чого може бути віднесено поняття "справедливість", і де утворюється саме її поняття. А це, на переконання Платона (і, ймовірно, Сократа) вже є область душі. Однак що ж тоді є тією стороною душі, яка створює справедливе життя? У зазначеному діалозі це йменується неперекладним грецьким терміном "софросюне" (σοφροσύνη), під яким розуміється, по-перше, *самопізнання*, по-друге, таке самопізнання, яке є пізнанням "божественного в нас", по-третє,

воно також являє собою принцип пізнання добра і зла, тобто те саме знання, що необхідне для справедливості й справедливого управління суспільством і державою.

Софросюне (грецьк. Σοφροσύνη – «розсудливість, розважливість, здоровий глузд») – в роботах античних філософів термін, що часто вживається в значенні «стримувальних заходів». На думку О.Лосєва, найкращим чином передають зміст «софросюне» переклади «розумова цнотливість» і «ціла-мудрість» (як єдність "цілісної мудрості" і моральної чистоти). Хто не здатний керувати людьми на підставі свого "софросюне" (тобто розсудливості, розважливості, здорового глузду), той нехай краще надасть це управління іншим.

Показуючи Алківіаду, що "турбота про себе" вимагає серйозно ставитися до суперників, які багато в чому перевершують нас, Сократ каже, що "... ми нічого не можемо їм протиставити, окрім мистецтва (майстерності) і старанності ... Необхідно, усвідомивши своє незнання, вчитися, ... шукати шлях до найвищої досконалості" (Лосєв, 1990, фрагм.124b-c). В подальшому розмірковуванні Сократ висловлює формулу етичного раціоналізму: "в чому кожен розумний, в тому він і добродісний". Тут дуже важливо, що ставиться питання про справжню турботу про себе, відмінну від турботи про свою власність (Лосєв, 1990, фрагм.128a). Піклування про себе вимагає пізнати себе (грецьк. γνῶθι σεαυτόν, gnōthi seauton), і на питання: "Що ж це таке - людина?", Платон (устами Сократа) відповідає: "Людина – це душа, ... а тому любов до душі важливіша, аніж любов до тіла, яке згодом зів'яне. І дбати, насамперед, слід про душу ... Душа, якщо вона хоче пізнати саму себе, повинна заглянути в ту свою частину, де приховується гідність душі - мудрість" (Лосєв, 1990, фрагм.129e-133b).

Знання себе робить можливою таку ключову якість, як розсудливість (софросюне), котра передбачає і знання (розуміння) інших, і знання держави та вміння керувати нею, досягаючи особисто і щастя, і добродісності, та прищеплюючи їх своїм співгромадянам. Але допоки розсудливість не

знайдено, слід вчитися їй у людей більш гідних, оскільки "дурній людині" (невігласу, безрозсудному) личить бути рабом, тоді як "доброчесній людині властива свобода". Тут Платон показує зв'язок між свободою, мудрістю, знанням себе, доброчесністю і суспільною користю. Таким чином, турбота про себе в діалозі "Алківіад I" набуває не тільки морально-етичного, когнітивного і педагогічного відтінків, а й суспільно-політичного сенсу.

2.2. Реконструкція античного принципу «турбота про себе» у філософії М. Фуко

Як ми побачили у попередньому підрозділі, тема «турботи про себе» має широкий зміст, демонструє полісемантичність і розкривається через багато тематичних ліній. У якості своєрідного регулятивного принципу дана тема розкривається у творчості М.Фуко, обертаючись конструктом «*техніки себе*» в моделі фуколдіанської самоідентичності. Ключові положення теорії «турботи про себе» були викладені М.Фуко у його праці «Герменевтика суб'єкта», котра являє собою курс лекцій, прочитаних в Колеж де Франс.

Характерна особливість творчості М.Фуко – відсутність остаточності, постійний перегляд позицій та еволюція ідей, навіть інколи суперечливість із самим собою. Нам здається, що Фуко вважає винятково важливим принцип «турботи про себе» в історії існуючих практик. Водночас, для реалізації принципу «турботи про себе» притаманні різні типи рефлексій.

Серед сучасних інтелектуальних відгуків на творчість М.Фуко увагу привертають, в першу чергу, роботи дослідників Ю.Вишневського, А.Дьякова, Т.Кожарової, В.Лехциера, Н.Низовських, О.Соловйова, й ряду інших авторів.

Вихідною точкою переосмислень принципу «турботи про себе» для М.Фуко є «Алківіад I» Платона. В античності «турбота про себе» не мала негативного забарвлення, яке їй може бути приписане сьогодні. Античні *техніки себе* передбачали необхідність знати свої думки, точніше вивіряти свої дії та осмислювати те, наскільки вони відповідають належному. Для Фуко

всі ці техніки визначаються через гномічний тип суб'єктивності. Гнома Фуко висловлює одночасно і знання, і керівництво до дії, і саму істину. Індивід відтворює «Я» як джерело знання і волі. Прояви «Я» - це процес довжиною в життя.

Фуко присвятив значну частину своєї дослідницької роботи проблемі об'єктивації індивіда в суспільстві, формуванню *ставлення до самого себе*. Турбота про себе тут не виливається в егоїзм, нарцисизм, самозамилування, так само як і в турботу тільки про себе. Ця турбота не ототожнюється з гонитвою за своїм зникаючим «Я», вона, скоріше, є «мистецтво жити». Турбота про себе завжди скоординована із етичними, політичними ідеалами, і передбачає внутрішній, самостійний розбір, оцінку і постійний контроль індивідуальних дій, установку по відношенню до себе, інших і світу навколо.

Таке перенаправлення погляду з "себе зовнішнього" на "себе внутрішнього" трактується у Фуко як спостереження за власною душею. Турбота про себе припускає певні дії, які суб'єкт здійснює над самим собою, і за допомогою яких він покладає на себе турботу про себе. І така турбота про себе в подальшому дозволяє реалізувати усвідомлену взаємодію із суспільством. Звідси першорядне значення набуває ідея звернення (*epistrophe*, ἐπιστροφή), що передбачає свого роду «повернення», поворот до себе внаслідок перетворення людини (Фуко, 2011).

Ідея повернення для Фуко - це перебудова себе, пошук опори для вибудовування відносин зі світом. Повернення здійснюється все життя і може мати різні форми, однією з яких є аскеза, яка для Фуко являє собою практику істини, а не покори. Розглядаючи різні способи суб'єктивації, Фуко виділяє такі поняття, як – *metanoia* (раптове потрясіння, подія перетворення; каяття – у християнстві), "етопойетичне знання" (*ethopoiesen*), тобто знання, що здатне трансформувати етос. Фуко називає порятунок, що досягається в результаті переходу, «знаряддям переходу». Серед згадуваних понять інтерес привертає "метанойя" (давньогрецьк. *μετάνοια* - «жаль з приводу того, що сталося, каяття», в сучасн. грецьк. *μετάνοια* - «переміна думки / міркування»,

«переосмислення») – термін, що позначає змінення у сприйнятті фактів або явищ, зазвичай супроводжуване прикрістю. Це поняття активно використовується К.Юнгом (Jung, 1960).

У той же час, у М.Фуко філософськи переосмислюється поняття «порятунку себе»: врятуватися – це не змінити себе, а залишатися собою, не дивлячись на те, що відбувається навколо. Турбота про себе сьогодні, ймовірно, все ж передбачає своєчасне змінення себе. Нарешті, турбота про себе у М.Фуко тісно пов'язана з темою освіти, яка, в свою чергу, передбачає звернення до теми влади (Фуко, 2002).

У руслі особистісного відношення до влади постають вічні питання, що стоять перед кожною людиною: «Як управляти собою, як управляти іншими, щоб стати кращим правителем?» (Платон, 2010). Відповідь співвідноситься із тим, що влада є знання. Під знанням розуміється процес, за допомогою якого суб'єкт піддається зміні. Особлива увага приділяється «дисциплінарній владі» - влада прагне спрямовувати поведінку індивідів. Дисциплінарна влада передбачає «просторову визначеність», локалізацію і закріпленість індивідів за певним місцем (Фуко, 2018). Школи мають на меті інтегрування індивіда у механізм професійного навчання та виправлення. Фуко цікавить «мораль» як реальна поведінка індивіда, як спосіб, яким індивід більш-менш підпорядковує себе принципу поведінки.

Для Фуко «турбота про себе» означає перетворення всього життя в безперервну вправу. У концепції мислителя «обов'язок дбати про себе» можна реалізувати культурними і економічними можливостями. Ідея «турботи про себе» передбачає якісну зміну життєвих орієнтацій. І тут важливу роль нерідко відіграє вчитель. Він повинен допомагати учневі в самореалізації, в переході від незнання до знання. Особливо варто виділити орієнтацію на інновації, нестандартність і самореалізацію учнів.

Значення досліджень М.Фуко, багатство ідей і концептів, які вилучає цей сучасний автор зі стародавніх текстів, важко переоцінити. Ідея «турботи про себе» здійснює глибокий перетворюючий ефект, спонукає до переосмислення

усталених уявлень. Техніки себе можна використовувати як форму ставлення індивіда до усього зовнішнього світу. Ключовий параметр цього ставлення - звернення на себе, самотійне застосування на собі.

Основним джерелом розуміння теми турботи про себе у М.Фуко можна вважати матеріали публічних лекцій, прочитаних у Колеж де Франс упродовж 1982 року. То є своєрідні звіти про виконані дослідження, які для самого філософа виступали першою апробацією задуманих ним текстів. Повна розшифровка записів опублікована у Франції тільки у 2001 році під назвою «Герменевтика суб'єкта» (Фуко, 2007).

Через 12 років після виходу першої книги «Воля до істини» інтереси М. Фуко істотно змінюються. Його вже не стільки займає проблематика *влади*, в фокусі уваги тепер – людина, що бажає задоволень і починає контролювати свої бажання, пізнає себе і формує власне «Я». Наступні дві роботи «Використання задоволень» і «Турбота про себе» готувалися одночасно, тому доцільно розглядати їхній зміст як цілісний дискурс дослідження сексуальної поведінки у античний період.

Інша частина цієї значної роботи, "Історії сексуальності" (1976-1984), під назвою «Визнання плоті», мала б стати четвертим томом, присвяченим технікам конструювання себе в ранньому християнстві, проте так і не була опублікована через прижиттєву заборону самого Фуко. Наступна книга передбачала розробку теми «Я» безвідносно до проблематики сексуальності. Однак настільки розгорнутий план дослідження не був остаточно реалізований через передчасну смерть мислителя (Дьяков, 2010). Тим самим проблема самоідентифікації і суб'єктивації, що розглядається Фуко через практики турботи про себе, так і не отримала подальшого розвитку в більш широкому онтологічному аспекті, і залишилася здебільшого вписаною у контекст сексуальності.

У своєму аналізі М. Фуко використовував багатозначний французький вислів "le souci de soi", що означає не тільки турботу, спрямовану на себе, а й проблемний аспект – заклопотаності собою. В англійському перекладі

найчастіше використовується поширена фігура мови *self-care*, що має сенс *самообслуговування*. Використовуваний нами переклад «турбота про себе» хоча відображає і ці смисли, але має певні культурні особливості. Адже, наприклад, в радянській і, частково, у «пострадянській» свідомості може асоціюватися переважно із самопіклуванням або егоїстично-гедоністичною спрямованістю людини. Ці смисли дуже далекі від того, про що намагався міркувати Фуко.

Проблематика турботи про себе стала концептуальним завершенням філософських пошуків Фуко (мабуть, так сталося через його передчасну смерть). Лекційний курс 1982 р. дає уявлення про книгу, яку було задумано, але так і не написано. «Історія сексуальності» (1984) представляє *переробку* цієї теми і включення до загального контексту інтересів зрілого періоду. В процесі даного дослідження були також використані інтерв'ю та публічні виступи М. Фуко 1982-1984 рр., котрі віддзеркалюють різні варіанти авторських переосмислень означеної теми (Foucault, 1983).

Звернемося дещо детальніше до курсу лекцій «Герменевтика суб'єкта», що був прочитаний М. Фуко у Колеж де Франс (фр. Collège de France – одному з найпрестижніших вищих навчальних закладів Франції. Протягом двох років Мішель Фуко читав там відкриті лекції, що незмінно привертали величезну кількість слухачів. Щороку професор розробляв новий список тем. Зокрема, курс 1982 року складався з 26 лекцій і повністю був присвячений проблематиці турботи про себе. Методика викладання лекцій полягала у вдумливому читанні обраних текстів, їх коментуванні та поступовому вбудовуванні у задуману композицію. Звернення до античних авторів, їхнє переосмислення – традиційний філософський підхід; для мислителів французької школи характерно висловлювати власні думки та ідеї саме через критичний аналіз робіт інших вчених (Гро, 2007). По суті, видання «Герменевтики суб'єкта» виявилось посмертним посланням сучасникам, що й обумовило помітність книги, і визначило особливе до неї ставлення.

"Турбота про себе" пропонується слухачам як логічне продовження масштабного дослідження процесів і способів суб'єктивації (курс 1981 року), присвяченого досвіду сексуальної поведінки в античності, arts d'existence, «мистецтво існування» - практики, якими люди встановлюють собі правила поведінки, прагнуть перетворити себе і зробити зі свого життя твір, який несе певні етичні й естетичні цінності (Гро, 2007).

У 1982 році М.Фуко продовжує пошук співвідносин між «суб'єктом» та «істиною», відштовхуючись від більш широкого і ємного поняття «турбота про себе». Цей термін видається аналогом давньогрецького поняття ерімелеїа heautou – "заняття собою", "увага до себе". Припис «Піклуйся про себе» був одним з головних правил громадського та особистого життя, але протягом історії він виявився заслонений іншою парадигмою суб'єктності - знаменитою формулою «Пізнай самого себе». Фуко пояснює, що висічене в камені дельфійського храму GNOTHI SEAUTON спочатку не було однозначною вимогою самопізнання - це лише окремий випадок, доповнення загального припису ΕΡΙΜΕΛΕΙΑ ΗΕΑΥΤΟΥ: необхідно бути уважним до себе, піклуватися про себе самого, берегти себе (Фуко, 2007, с.17).

Найвідоміший мудрець, який проголошує принцип ерімелеїа – Сократ, яким він описаний у Платона. Це справжній вчитель турботи про себе, який переконує людей «не турбуватися ні про що своє більше, ніж про самих себе» і бачить в цьому найголовніше послання богів. Цікавими є метафори, які супроводжують ці тексти. Спонування до турботи про себе порівнюється із моментом пробудження від сну: «з тієї хвилиною, коли піднімають повіки, сон відступає, і людина починає розрізняти перші проблиски світла». Сам Сократ неначе «гедзь, що переслідує коня, кусає і змушує його метатися... Турбота про себе - щось на зразок жала, яке повинне увійти в людське тіло, весь час нагадувати про себе, свербіти, не давати спокою» (Фуко, 2007, с.20).

Три лекції Фуко присвячені детальному розбору діалогу «Алківіад І» - першому з відомих філософських текстів, у яких турбота про себе отримала теоретичне і методологічне обґрунтування (Дьяков, 2010, с.67). Словами

Сократа автор пояснює, що заняття собою - невід'ємна умова дорослішання молодого аристократа, що дозволить йому гідно керувати містом. Влада над іншими людьми неможлива без «оволодіння» самим собою.

У діалозі піднята проблема незнання, яка стосується як важливих життєвих істин, так і самої людини як носія цих істин. Це призводить до розкриття глибинного онтологічного значення принципу турботи про себе - щоб її здійснити, перш потрібно зрозуміти, що таке «Я сам» і в чому саме полягає «заняття собою»? Платон і Сократ бачать в цьому душу, а Фуко суб'єкта - «точку, до якої має звертатися мислення, діяльність рефлексивна і рефлексуюча, що повертає людину до самої себе» (Фуко, 2007, с.54). Душа-суб'єкт передбачає особливу позицію: по-перше, діяльну («займатися собою» як суб'єктом певних дій, взаємин, займаних позицій), по-друге, начебто відсторонену щодо навколишнього світу і самого себе.

Виконуючи припис турботи про себе без розуміння цих нюансів, людина ризикує помилятися. Фуко часто застерігав від нарцисичного самоспоглядання, що інколи має місце в сучасній духовній культурі (пошуки власного шляху, охота за своїм справжнім «Я» і його культивування): антична культура себе і «каліфорнійський культ себе» діаметрально протилежні. *Eprimeleia* означає не самозабутню погоню за «химерною істиною свого Я», а невсипущий контроль над своїми уявленнями, що не дає розчавити себе під тиском буденних бід, або ж потрапити у полон задоволень. Охоронна зона такої пильності – не тіло, вроджену норовистість якого слід приборкувати, і не душа, що зберігає мужність і мудрість, але взаємодія тіла і душі, які обмінюються своїми слабостями і пороками; та точка, в якій хвороби тіла і душі можуть вступати у взаємодію і жити один одного (Фуко, 1998).

Такою турбота про себе постає у Сократа. Але сам імператив спочатку не призначався для філософів. Це давня сентенція грецької культури, втілена в численних *технологіях себе* - більш-менш ритуалізованих процедурах і способах поведінки, що перетворюють спосіб буття суб'єкта і його самого заради досягнення істини (обряди очищення, що передують зустрічі людини з

богами у храмі, техніки концентрації душі, самообмеження, відмови від спокус, витривалості, тощо). Вони зустрічаються в ряді стародавніх культур. Більш того, реорганізуючись і знаходячи нові смисли, вони переходять з культури в культуру, супроводжуючи людське існування до наших днів. У цій стійкості Фуко бачить внутрішню самодостатність, важливість головної мети, яка імпліцитно стоїть за конкретними практиками турботи про себе.

Головна мета турботи про себе – стати справжнім суб'єктом своїх дій, знайти у сприйнятті себе «точку опори» для правильного ставлення до подій навколишнього світу, і коректно помістити себе у соціум. «Коли ми переключаємо увагу на себе, то при цьому, як ми бачили, не йдеться про відвернення від світу і возведення себе самого у ранг якогось абсолюту. Йдеться про те, щоб якомога точніше визначити місце, яке ми займаємо в світі, і усвідомити ціле серед тих необхідних зв'язків, якими ми пов'язані» (Фуко, 2007, с.587).

У той же час, турбота про себе як форма існування – далеко не повсюдне явище. Це певний привілейований стиль життя, асоційований із особистою свободою, соціально-політичним статусом, економічною забезпеченістю, доступом до освіти, тощо. І звичайно, це перший атрибут філософського осмислення та розбудови власного життя. *Eprimeleia heautou* і супутні практики відрізняли філософську поведінку аж до IV-V століть. По мірі розгортання історії цей принцип розширювався і набував нових смислів.

У наступних лекціях Фуко розглядає розвиток принципу турботи про себе в роботах епікурейців і стоїків. Тут це безумовне і загальне правило, що виступає самоціллю. Людина повинна, допоки вона живе, піклуватися про себе. Ця ідея переплітається із доглядом за тілесним здоров'ям, із медициною, домоведенням, сімейними обов'язками, громадською діяльністю, сексуальною етикою. У розумінні сенсу такої турботи домінує тема «повернення до себе», яскраво відображена в метафорі мореплавства (Фуко, 2007, с.275). Життя - це шлях, який має початкову точку і кінцеву мету (місце порятунку і спокою), якою виступає сама людина. Шлях до себе повний випадковостей, труднощів,

але також відкриттів, і для його успішного завершення потрібні знання і майстерність. У цей період філософія стає професійною діяльністю, причому філософ в першу чергу розглядається як вчитель (що навчає "практикам себе").

Наступне смислове перетворення - практики богослов'я і християнська догматика. Фуко виявляє історичний парадокс: як на основі позитивного припису турботи про себе склалися «найсуворіші, найбільш ригористичні та обмежувальні, які тільки знав Захід, моральні норми» (Фуко, 2007, с.25). Християнська духовність відмовляється від ідеї повернення до себе, заміщаючи її відмовою від себе як неодмінною передумовою доступу до істини і здобуття духовного спасіння. У трактатах Григорія Нісського *epimeleia heautou* визначається вже як відречення від плоті, від прив'язаності, від усього, що може бути любов'ю до земного «Я». Турбота про себе порівнюється з пошуком втраченої драхми: «щоб знайти її, запалюють лампу, перевертають весь будинок, нишпорять по кутах, поки десь не блисне метал; точно так само, щоб знайти образ, який Бог відобразив в нашій душі і який тіло покрило брудом, потрібно перейнятися собою, запалити світло розуму і понишпорити в темних кутках душі» (Фуко, 2007, с.536).

Християнство – це релігія спасіння, воно вказує людині шлях з однієї реальності в іншу (від смерті - до вічності), для чого передбачений ряд умов і правил поведінки. З одного боку, людина повинна визнати певні книги, а також інститут, який їх проповідує, в якості незмінного і непорушного джерела істини. З іншого боку, практика сповіді накладає суворі зобов'язання: кожна людина повинна пізнавати, що відбувається всередині неї (гріхи, жадання, бажання). Більш того, кожен має розкривати це публічно, визнаючи себе в якості грішника, що кається. Таким чином, зобов'язання істини, що стосуються віри і ставлення до себе, виявилися тісно взаємопов'язаними (Foucault, 1988, с.51).

Фуко знову підкреслює важливість технік вербалізації - якщо помістити поняття самопізнання в інший контекст, тобто використовувати не для відречення від себе, а для позитивного конституювання нового «Я». Принцип

християнського самозречення наявний і сьогодні, наприклад, в загальному контексті альтруїстичної (не-егоїстичної) етики, в служінні великій меті, у формі обов'язків по відношенню до інших, до суспільства, до держави.

Основну причину Фуко бачить у розмежуванні пізнання і духовності. Богословські практики зв'язали провадження істини з відмовою від себе, але сам розрив остаточно оформився тільки в епоху Просвітництва у зв'язку із картезіанськими принципами пізнання. Гностичні вчення переоцінювали раціональність, висували пізнавальні акти як остаточної інстанцію в осягненні реальності (та істини). Античного «суб'єкта правильної поведінки» змінив «суб'єкт істинного пізнання», начебто а priori здатний пізнати істину (в тому числі й у собі самому).

Однак філософія задається питанням щодо умов і меж доступності істини. Це, зокрема, стосується й питання *духовності*: за допомогою якого роду пошуків і досвіду суб'єкт здійснює у самому собі зміни, необхідні для того, щоб отримати доступ до знань? Основний постулат духовності в тому, що істина ніколи не дається людині просто так, кожен повинен сплатити за неї певну ціну. Право на доступ до істини набувається через перетворення, трансформацію себе: очищатися, відрікатися від зайвого, підніматися над обставинами, трудитися над собою, змінювати спосіб життя, тощо. Разом з тим, доступ до істини як результат *духовного зусилля*, врешті-решт, має ефект зворотного впливу: «Істина – це те, що осяває суб'єкта, істина – це те, що дає йому блаженство, істина - це те, що приносить спокій його душі» (Фуко, 1994, с.236). Наближення до істини ніби надає завершеності самому суб'єкту, дозволяє йому здійснитися і перетворює його.

Хоча згадуваний курс лекцій Фуко присвячений аналізу античності, його головний посыл – про сучасність, про вектор розвитку західної наукової думки, колись заданий християнською догматикою і Просвітництвом. Фуко бачить трагізм сучасної епохи, що відмовилася від постулату духовності, котрий вважав, що «суб'єкт, як він є, не здатний прийти до істини, але істина, як вона є, здатна перетворити й врятувати суб'єкта». Натомість сучасність

проголосила, що «суб'єкт, як він є, може прийти до істині, але істина, як вона є, не може врятувати суб'єкта» (Фуко, 2007, с.32). Філософія ХІХ століття (насамперед, Гегель, Шеллінг, Шопенгауер - втім, кожний своїм способом) цілеспрямовано прагне подолати це засилля актів пізнання, щоб знову наблизити істину до суб'єкта.

Таким чином, курс лекцій М. Фуко 1982 року – це історія зміни способів філософського конститування суб'єкта. *Eprimeleia heautou* постає перед слухачем як найдавніша традиція запитування і практикування себе, найбільш загальна форма духовності, котра дала початок філософському самоосмисленню. «Турбота про себе» як вимога життя, загальна установка по відношенню до себе і до світу, містить два взаємопов'язані аспекти:

- активність свідомості, специфічна спрямованість уваги, спосіб відстеження власних почуттів і думок: потрібно відвести свій погляд від зовнішнього світу, і звернути його на себе самого, на те, що відбувається в душі;

- певні дії над собою: набір технік і вправ, спрямованих на володіння собою і пізнання себе. Практикуючи себе, людина досягає самоідентифікації, зберігає або змінює ідентичність.

Як підсумував свій курс сам Фуко, мета турботи про себе в тому, щоб «озброїти суб'єкта істиною, якої він не знав, і яка не жила в ньому, ... щоб зробити з цієї вивченої, закріпленої в пам'яті, послідовно застосовуваної істини квазісуб'єкта, який суверенно правив би в нас» (Фуко, 2007, с.545). Це довготривала і щоденна праця, яка формує самодостатнє ставлення суб'єкта до самого себе, повне володіння собою.

У фокусі фуколдіанського дослідження, викладеного у другому томі "Історії сексуальності", - людина, яка бажає задоволень і вчиться контролювати свої бажання, тим самим пізнаючи себе і формуючи власну суб'єктність. М.Фуко пояснює, що прагне тут обійти звичну очевидність «сексуальності» як повсякденного досвіду, за яким стоїть певний комплекс правил поведінки і визначений спосіб, яким індивіди наділяють змістом свої

дії й почуття. Секс як форма досвіду відображає кореляцію між сферами знання, типами нормативності і формами суб'єктності, властивими даній культурі. Перші два аспекти (знання і нормування задоволень) розкриті в дослідженнях Фуко про психіатрію, систему покарань і владу. В «Історії сексуальності» він відходить від звичних парадигм і піднімає питання про моделі ставлення до себе і форми, через які людина конститує себе як суб'єкта - «ігри істини» по відношенню до себе (Фуко, 2004, с.15).

У вступі до «Використання бажань» вже помітне саморозкриття, яке пояснює трансформацію ідей Фуко, ті «теоретичні зрушення», що призвели до герменевтики себе. Він описує складнощі та ризики такого шляху, й ціну, яку свідомо платить за свій вибір: роки додаткової роботи. Втім, ця праця мотивується зацікавленістю особливого роду, спрямованою на можливість відсторонитися від самого себе, реалізувати звільнення від автоматизму свідомості: «У житті бувають деякі моменти, коли необхідно ставити питання про те, чи можливо мислити інакше, ніж ми думаємо, і бачити інакше, аніж ми зазвичай бачимо, якщо тільки ми хочемо продовжувати думати і дивитися» (Фуко, 2002). Цей момент дає ключ до розуміння життєвої позиції самого Фуко, втіленої в його творчості: *постійне* самозмінення на шляху до істини. Вся філософська діяльність мислиться ним як «критична робота думки над собою самою», як «спроба пізнати на власному досвіді, як і до якої межі можна мислити інакше», нарешті, як «перетворююче випробування самого себе у грі істини» (Фуко, 2004, с.14-17).

Робота над собою – пріоритет життя мислителя: «...задавати собі важкі питання, знову і знову починати спочатку, пробувати, помилятися, переглядати усе аж до самої основи, і при цьому ще знаходити можливість для коливань та сумнівів в ході пошуків» (Foucault, 1988, с.73). Підхід Фуко полягав не в отриманні та передачі знань в готовому вигляді, а в трансформації себе на шляху до істини. Це, можливо, й пояснює відзначений біографами Фуко феномен «самозмінюваних тестів» філософа.

Однак повернемося до історії етичних проблематизацій. Різні культури пропонують розмаїття систематизованих правил і заборон, та реальна поведінка, яку уособлює той чи інший моральний кодекс, передбачає чимало способів «поводити себе морально». Будь-яка дія етичного змісту передбачає певне ставлення особи до себе, і ставлення це «... є не просто самосвідомість, але самоорганізація, самооцінювання, конституювання себе як морального суб'єкта: індивід відмежовує частину себе, визначає власну позицію і зобов'язання по відношенню до припису, знаходить місце цього морального діяння в загальній структурі поведінки - тобто, задає тип буття, який має для нього цінність» (Фуко, 2004, с.46).

Акцент зроблений на формах ставлення до себе, на методах і техніках, за допомогою яких індивід пізнає себе, на практиках, що дозволяють удосконалювати власний спосіб буття.

У «Використанні задовольень» Фуко демонструє, що моральна рефлексія греків була спрямована не на виправдання заборон, а на стилізацію свободи людини. У розглянутих практиках себе (дієтиці, економіці та еротиці) вони шукали необхідну міру користі. Навколо цього розвивалося «мистецтво жити», поводити себе і використовувати задоволення відповідно до принципів поміркованості; при цьому строгість фізичного режиму супроводжувалася моральною твердістю, що забезпечує його виконання. Мета дотримання режиму полягає не в тому, щоб подовжити своє життя або піднятися у звершеннях, а у тому, щоб зробити своє існування корисним і щасливим всередині встановлених меж. Важливо, що умови свого існування не слід намагатися зафіксувати раз і назавжди; режим корисний саме тим, що дає людям можливість відчувати себе впевнено у різних ситуація (Фуко, 2004, с.34).

Ідея взаємозв'язку внутрішньої свободи і самообмежень людини продовжується в наступному томі «Турбота про себе». Розділ «Культура себе» присвячено пошукові джерел проблематизації сексуального життя (питання обмеження сексуальних свобод соціальними інститутами, законами,

медичною практикою і т.ін.); саме цей розділ розкриває нову грань у концепції турботи про себе.

«Стурбованість» з приводу тілесних задоволень існувала в усі часи, однак її фокус і зміст мають певну історичну специфіку. Фуко підкреслює, що тексти перших століть проникнуті повагою до індивіда не просто як до носія тілесних якостей і соціальних статусів, але як до розумної істоти, здатної до моральної рефлексії та самоконтролю. Певні обмеження наполегливо спонукають людину звернутися до самої себе, формують пильність до своїх тілесних і душевних станів, інтенсифікують внутрішні зв'язки і, в кінцевому підсумку, - формують суб'єктність.

Окремо описані практики самопізнання: А) різні виклики-випробування (найчастіше, у формі самообмеження), які допомагають досягти досконалості і одночасно перевірити рівень, якого досягла людина на шляху до доброчесності; Б) самоаналіз, роздуми про щоденні справи як спосіб самовиховання; В) «робота думки над собою» - своєрідний фільтр, контроль власних суджень і уявлень, що забезпечує вільний, усвідомлений і розумний вибір (Фуко, 1998).

У такий спосіб ми здатні змінювати звичну діяльність і перемикає увагу від повсякденної суєти – до розгадки важливих таємниць людської природи. З'єднуючись із собою, людина ніби захищається від страхів і залежностей, від поневолення неупорядкованими зовнішніми силами, від хаосу. У підсумку суб'єкт стає «володарем себе», належить тільки собі й самовласно розпоряджається собою. Крім того, досягнення єдності зі своєю внутрішньою сутністю та оволодіння нею забезпечує «досвід насолоди собою», невичерпне внутрішнє джерело щастя, на відміну від сьогохвилинних, "ненадійних" задоволень. Таким чином, в контексті самовиховання і «культури себе» у названих працях М.Фуко осмислюється мораль задоволень початку нашої ери.

Відокремившись від первинного філософського сенсу, принцип турботи про себе став імперативом багатьох доктрин і набув загального значення в культурі як *techne tou biou*: образ мислення і стиль поведінки, тісно пов'язаний

зі способом життя людини. Він оформився в численні процедури, практики, приписи, які індивід осмислює, удосконалює, та яким навчається. Навколо "турботи про себе" розгортається бурхлива діяльність (усна і письмова), народжується певний спосіб пізнання та інтенсивні соціальні комунікації.

Наступні розділи присвячені конкретним практикам забезпечення тілесного здоров'я, режиму сексуальних задоволень і вихованню «розумної» душі, що володіє власними бажаннями. Серед них окремий інтерес викликає проблематика подружніх відносин, «мистецтво бути разом», коли турбота про себе передбачає турботу про близьку людину, і тоді життя будується як спільне існування.

Із плином часу етика володіння собою видозмінювалася, акцент зміщувався на слабкість індивідуума, відповідно були розроблені загальні та спільні для всіх правила існування, яким суб'єкт зобов'язаний підкорятися. Фактично, християнська мораль довірила таку вразливу істоту, як людина, турботі та опіці вищого розуму, зажадавши при цьому самозречення від людини. Практика самоконструювання також зазнала змін: зросла роль самопізнання, збільшилися потреба випробовувати і контролювати себе. Глибина важливості цієї теми простежується в питанні «Хто ти і на що ти здатний?». Критерієм успіху у справі виховання себе, як і раніше, виступає вміння індивіда володіти собою, однак ця влада відтепер поширюється на досвід, згідно із яким відношення до себе приймає форму «не просто володіння, але радості, що не знає надій і тривоги» (Фуко, 1998).

Примітно, що в поясненні історичних причин зміщення акцентів у розвитку культури себе, Фуко відмовляється від протиставлення пізнання і духовності – ідеї, яку він проводив на численних лекціях і семінарах. Замість цього у розділі «Я та інші» описане ускладнення системи соціальних відносин (інституціоналізація шлюбу та зміна політичних правил), що зажадало переосмислення себе. Виділяються три форми володарювання – над самим собою, над партнером у подружжі (у сім'ї) і над іншими (в суспільстві), при цьому саме практика влади над собою виступала гарантом раціонального

використання двох інших форм. Своєрідною відповіддю на таку стилістику існування стала криза суб'єктивації: ускладнення способів, за допомогою яких індивід може формувати себе як морального суб'єкта, і збільшення зусиль, необхідних, щоб в ході роботи над собою підкоритися правилам і надати своєму існуванню належний сенс.

Антична концепція турботи про себе, викладена в «Історії сексуальності», апелює до внутрішньої сили та свободи людини, здатної до самопізнання, самоорганізації та помірною вживання задовольень, які підтримують роботу людської душі. Втілена в численних практиках, вона інтенсифікує зв'язок із собою та з іншими людьми, і забезпечує свою самодостатність в світі, що змінюється. Та у наступні століття, як вже відзначалося, християнська мораль довірила уразливу і слабку в основній своїй масі людину турботі деякого вищого розуму, зажадавши від людини самозречення. Збільшення жорсткості заборон і обмежень супроводжувалося компрометацією відповідних задовольень, і одночасно підсилювало інтерес до них. Ця трансформація була позначена М.Фуко лише коротко, як анонс майбутньої книги, яка так і не була опублікована. Тож саме в представленому вигляді концепція турботи про себе найбільш сильно вплинула на суспільні настрої кінця ХХ століття.

Працюючи над «Історією сексуальності», М.Фуко продовжував читати лекції в Колеж де Франс. У 1983 році це була тема управління собою та іншими, де отримали розвиток деякі ідеї герменевтики суб'єкта. Основним поняттям курсу стала *parresia* – проблема висловлювання правди у філософському дискурсі, за допомогою якої переглянутий сенс філософії як практики перетворення себе, що дозволяє управляти іншими. Фуко давав численні інтерв'ю, проводив лекції та семінари. Аналіз цих матеріалів дозволяє виявити рефлексії самого Фуко щодо концепції «турботи про себе».

Так, на семінарі «Технології себе» (Вермонт, осінь 1982 року) М.Фуко заявляє, що тема «Я» - це логічне завершення двадцятип'ятирічного періоду, присвяченого вивченню божевілля, злочинності та сексуальності. Він побачив у цій тематиці альтернативу традиційним філософським питанням: Що є світ?

Що є людина? Що є істина? Як ми пізнаємо? Натомість він запропонував дещо інше питання «Хто ми такі сьогодні?». Фуко згадує, що проект цей був навіяний читанням книги К.Лаша «Нарцисична культура», опублікованої в 1978 р. Розчарування в сучасному світі прояснює той онтологічний перелом, в результаті якого М.Фуко згодом прийшов до герменевтики себе (Foucault, 1988).

У лекціях в Берклі «The Culture of the Self» (1983) Фуко знову говорить про культуру себе і починає з питання про те, якою бачиться специфічна роль філософії в пізнанні реальності. Він мріє про те, щоб знайти декілька однодумців і провести історичний аналіз технологій себе в західних суспільствах. Розкриваючи принцип само-турботи, М.Фуко використовує формулювання "taking care of oneself", підкреслюючи діяльнісний принцип (серед іншого, проводиться теза про те, що оволодіння собою займає довгі роки наполегливої і важкої роботи). Це - одночасно припис, світовідчуття, технологія і практична матриця для переживання «Я» (Foucault, 1983).

В інтерв'ю Revista Internacional de Filosofia (1984) Фуко із захопленням відгукується про аскетичні практики, за допомогою яких людина намагається перетворити себе належним чином і досягти бажаного способу існування. Він називає їх практиками свободи, що забезпечують повноту життя. Турбота про себе є безумовно етичною, вона також, з етичного погляду, є первинною по відношенню до турботи про інших (оскільки ставлення до себе є онтологічно первинним). В результаті мислитель позначає одну з ключових проблем Заходу: чому нас хвилює правда більше, аніж *ми самі*? І чому ми піклуємося про себе тільки завдяки турботі про істину? (Фуко, 2002).

Основну думку в філософських рефлексіях, пов'язаних із концептом «турботи про себе», М.Фуко висловив в одній зі своїх останніх робіт «Інтелектуали і влада». Думка ця лунає як заклик розробляти *онтологію нас самих*. «Критична онтологія нас самих, зрозуміло, повинна розглядатися не як теорія, не як доктрина і навіть не як постійний корпус накопичуваних знань; її слід розуміти як установку, етос, як філософське життя; ... коли критика того,

що ми собою являємо, одночасно є й історичним аналізом поставлених нами кордонів, і вивченням можливостей щодо їх переходу» (Фуко, 2002).

Якщо підводити проміжні підсумки нашим дослідженням, то саме цими словами, на наш погляд, можна висловити короткий зміст фуколдіанського заклику, зверненого до сучасного суб'єкту: турбота про себе є по суті турботою про визначення і випробування власних меж. І якщо дискурс самовизначення спричиняв звернення до самозбереження цих меж, то дискурс, на який ми звертаємо увагу, є заклик Фуко до випробування кордонів.

Сучасна етика і філософія багато в чому обумовлені античною традицією «культури себе». *Epimeleia heautou* постає перед сучасною людиною як прадавня традиція запитування і практикування себе, найбільш загальна форма духовності, котра поклала початок філософському самоосмисленню. «Турбота про себе» як вимога життя, загальна установка по відношенню до себе і до світу, містить два взаємопов'язані аспекти:

- свідомо активність, специфічна спрямованість уваги, спосіб відстеження власних почуттів і думок (потрібно відвести свій погляд від зовнішнього світу, звернувши його на себе самого, на те, що відбувається в душі);
- певні дії щодо себе, зокрема, набір технік і вправ, спрямованих на оволодіння собою та пізнання себе (практикуючи себе, людина досягає самоідентифікації, зберігаючи або змінюючи ідентичність).

У процесі історичного розвитку принципу турботи про себе людина поступово відходить від внутрішньо обумовленого (знайденого емпіричним шляхом і закріпленого духовними інсайтами) вільного шляху – до механізмів зовнішньої регуляції (що закріплені в соціальних цінностях і моральних кодексах). У першому випадку робота над собою полягає в наполегливому пошуку та перевірці певної індивідуальної істини (довіра до внутрішньої мудрості). У другому випадку робота над собою – це контроль власних бажань і прагнень, супроводжуваний самообмеженням у процесі дотримання канонічних істин. Людина тепер визнається істотою недосконалою і слабкою, тож бачить шлях до порятунку у відмові від «недосконалої» частини себе, якої

зрікається та яку засуджує.

Завдяки роботам М.Фуко тема турботи про себе міцно вплетена у контекст існування людини в сучасному західному суспільстві, підкріплена численними практиками само-опіки, самопізнання і саморозвитку. Сучасна особистість дійсно стурбована своєю ідентичністю, самототожністю й унікальністю, прагненням до усвідомлення власного місця в широкому соціальному контексті.

Культивуючи себе, людина не просто вирішує внутрішні протиріччя, піклується про фізичне здоров'я, інтелектуальну продуктивність і духовне (психологічне) благополуччя. На більш глибокому екзистенціальному рівні вона розвиває власну буттєву «самість», досягаючи при цьому як цілісності всередині себе, так і конгруентності з навколишнім предметним і соціальним світом. Культура себе повертає людину до вихідної онтологічної сутності – бути насправді.

М.Фуко у своїх творах обґрунтував спосіб самоосмислення і самореалізації, альтернативний вже звичному новоєвропейському стилю мислення. Він запропонував шлях, нібито здатний подолати гостре відчуття «журби по собі самому», із наміром врятувати людину від прийдешньої екзистенціальної кризи та, можливо, повернути до цілісності у відношенні до себе і до життя. Онтологія справжнього, сформульована Фуко, виявила нові межі істини та передбачила нові установки у сприйнятті світу. Ідея турботи про себе, що розглядається як особлива стратегія і технологія досягнення суб'єктності, гарно вписалася у нову, постмодерну, більш «м'яку» для людини реальність, і відкрила широкий простір для інтерпретацій: як стосовно шляхів пошуку істини, так і шляхів самовтілення. Вплив фуколдіанських досліджень на сучасні гуманітарні та психологічні течії уявляється безперечним.

Турбота про себе передбачає "функціонування" людини як суб'єкта власного життя: невинну роботу над собою, активну позицію у власному вдосконаленні, самопізнанні, самореалізації. У цих ідеях черпають натхнення гуманістична і екзистенціальна теорії, позитивна психологія, християнська

психотерапія. Сучасне переосмислення робіт Фуко дозволяє стверджувати, що через принцип "турботи про себе" автор просуває ідею внутрішньої саморегуляції й самоорганізації, на протигагу зовнішнім регламентам. За допомогою «практик себе» людина адаптується і винаходить власні правила поведінки в рамках широких культурних норм, формує себе як гармонійну особистість, стає справжнім суб'єктом власних бажань, устремлінь і вчинків.

Перспективи подальших досліджень проблеми турботи про себе пов'язані з декількома напрямками: відшукування шляхів звільнення від необґрунтованого тиску з боку влади (ієрархічних структур) – знаходження свого місця у системі чинних правил та обмежень, і моделей розв'язання суперечок у процесі розширення та випробування кордонів; репрезентація зв'язку турботи про себе із турботою про інших людей; розкриття онтологічних глибин турботи про себе як способу максимально повної екзистенційної самореалізації. Не менш важливим уявляється вивчення взаємної детермінації пізнання та самопізнання, розгляд і практичне застосування духовних практик, конкретних технологій у цілісності, яка сприяла б збереженню автентичності особистості, котра перебуває у стані безперервного становлення. Нарешті, доцільним бачимо розвиток теми щодо ролі наставництва у конструюванні себе самого. Деякі з визначених питань будуть порушені у наступних розділах дисертації.

2.3. «Турбота про себе» як філософський конструкт у творчості П. Слотердайка

Сучасний німецький мислитель, автор ряду філософських бестселерів, есеїст і теоретик культури П.Слотердайк у своєму есе «Ти мусиш змінити своє життя» (Sloterdijk, 2013; Слотердайк, 2014) у своїй манері розкриває складові людського буття, пише про те, як люди намагаються різними способами змінити своє життя і зробити так, щоб в будь-якій ситуації залишатися людиною, здатною себе поважати.

Проблема людини та її місця в світі, безсумнівно, є багатоаспектною і доволі складною. Сучасна цивілізація, яка активно розбудовує епоху «зміненої реальності», зацікавлена у максимальному проясненні теперішніх можливостей людини в цій новій реальності. Одночасно виникає цілий ряд глобальних антропологічних викликів, які вимагають негайних і адекватних відповідей, пов'язаних із розумінням "нової онтології" і "нової гносеології" людини XXI століття. Бо від цього багато в чому залежатиме якість життя, життя як таке, уся динаміка подальшої еволюції *homo sapiens*, вибір належних програм майбутнього розвитку.

Питання, поставлене свого часу Е.Фроммом: «Чому ж сучасна людина така стурбована і розгублена?» - набуває нового звучання у контексті універсалізації, глобалізації та формування електронної, мережевої культури, яка немов сприяє зменшенню «маси розуму» і зростанню «розуму маси». Удосконалюючи різноманітні інструменти освоєння навколишнього світу, людина, на думку Е.Фромма, непомітно втратила головну мету – саму людину: «Підкорюючи природу, людина стала рабом машини, яку створила власними руками. При всьому своєму масиві знань у питаннях матерії, людина демонструє вражаюче невігластво у найважливіших, первинних, фундаментальних питаннях людського існування: що таке людина? як вона має жити? яким чином ті величезні енергії, приховані в самій людині, можна вивільнити і плідно використовувати?» (Фромм, 2006, с.11-13).

Не випадково у XX столітті все частіше стали говорити про таке явище, як «антропологічна катастрофа», маючи на увазі таку подію, що відбувається з самою людиною у зв'язку із цивілізацією, і сенс цієї ситуації полягає в тому, що в людині може «безповоротно зламатися щось життєво для неї важливе» (Голик, 2002, с.213).

На думку філософа Ф.Гиренка, в результаті антропологічної катастрофи в людині утворюється «... порожнеча, яка заповнюється соціальними інститутами», й відтепер в людині цінуються насамперед професійні якості, а «особистість ... (начебто) не знаходить попиту і вмирає», «... людина втрачає

свою суб'єктивність» (Гиренок, 2002, с.358). У світлі цієї зростаючої антропологічної напруги залишається все менше щирості, правди, віри, почуттів, емоцій. Спустошена людина не може знайти себе і хапається тільки за «тут і зараз», однак натрапляє при цьому на ще більшу порожнечу.

П.Слотердайк – гідний продовжувач філософсько-літературної традиції Ф.Ніцше, поетичний філософ Німеччини, блискучий есеїст, майстер слова та інтелектуальних провокацій. На сьогодні існує чимало перекладів таких його важливих філософських творів, як «Критика цинічного розуму» (Слотердайк, 2002) і трилогія «Сфери» (Слотердайк, 2005-2010).

Перекладачка роботи Слотердайка «Ти мусиш змінити своє життя», М.Култаєва, вважає, що в цьому тексті представлений своєрідний «антропотехнічний поворот» сучасної західної філософської думки. П.Слотердайк звертається до аналізу основ людського буття, пишучи про те, як люди намагаються різними способами змінити життя і зробити так, щоб в будь-якій ситуації залишатися Людиною (Култаєва, 2014, с.54-75).

На думку Слотердайка, людина – той єдиний «модальний звір» (*das modale Tier*), який не вміє рухатися вперед інакше, аніж ставлячи перед собою нездійсненні завдання. Філософ визначає виконувани людиною вправи як «будь-яку операцію, за допомогою якої зберігається або поліпшується кваліфікація діяча для виконання такої ж операції, оголошується вона вправою чи ні». Людина немов тренується для виконання неймовірних завдань, тобто для свого самоперевершення (Култаєва, 2014, с.57-61). У Слотердайка людина стає генератором всіляких вправ, за допомогою яких вона намагається знайти саму себе.

«Турбота про себе» у П.Слотердайка демонструє абсолютно особливі риси. Саме з цієї причини можна говорити про те, що Слотердайк розробляє авторський концепт «турботи про себе». Цей концепт має особливі «вимірювання», аналіз яких і буде представлений нижче. У роздумах цього німецького філософа можна виділити деякі ключові конструкти, за допомогою

яких здійснюється розгортання найважливішого для антропологічних практик конструкту «турбота про себе».

Серед найбільш важливих рис, підкреслюваних Слотердайком у справі конструювання себе, піклування про себе, є акцент на ролі вчителя, ментора, наставника. На думку П.Слотердайка, турбота про себе неможлива без наставника, який стурбований станом учня, та який володіє зразками і принципами цих практик. Осмислення ролі наставника призводить до очевидного питання: яким же досвідом і навичками цей наставник повинен володіти?

Зупинимося на фігурі вчителя в інтерпретації Слотердайка, що виступає апологетом виховних вправ, і закликає «вчити для життя». Саме виникнення фігури вчителя Слотердайк пов'язує, в першу чергу, з секуляризацією психіки. Вчителі – це колишні чарівники, які знімають з себе священні покриви, але не знижують висот, до яких треба тягнутися. Таке трактування статусу вчителя неминуче підштовхує П.Слотердайка до зближення вчителя з філософом – перші філософи-педагоги (Слотердайк, 2002).

Учитель повинен різними засобами дисциплінування сформувати у своїх вихованців здатність самостійно впізнавати та обирати свій життєвий шлях серед величезного числа можливостей. Слотердайк намагається представити розвиток людини у формулі «життя як вправа», життя-навчання у менторів (наставників, керівників). Цікаво те, що слово «вчитель» доповнюється цілим рядом близьких культурних термінів, що мають трохи інші семантичні акценти: ментор, тренер, наставник (Шимко, 2016, с.108).

Під наглядом тренерів, які виправляють помилки своїх підопічних, досягнення культури формуються подібно до спортивних рекордів, яких досягають атлети. Це вже своєрідна «антропотехніка», що вимагає суворого дотримання відповідних правил, приписів, виконання яких є обов'язковим.

Особливості ж діяльності ментора або наставника пов'язані з необхідністю трансформації психіки людини, і визначається така потреба фундаментальною особливістю людини – її лінійністю.

Ментор, тренер і наставник у своїй роботі не тільки відзначають лінь як фундаментальну особливість людини, а й підкреслюють іншу невід'ємну рису людського буття, а саме – здатність виконувати вправи. Комплекс вправ для оздоровлення людини і суспільства формується на основі звичок, які виступають в даному випадку в позитивній якості, як стабілізатори нових знань. Як зазначає М.Култаєва, подібні звички проходять своєрідну процедуру селекції, «відбірковий конкурс на кращу тренувальну програму», яка закріплюється в ході психо- і соціогенезу людства (Култаєва, 2014, с.64).

Отже, тренер або наставник запускає механізм антропотехнік. Останній навіть називається у П.Слотердайка як різновид антропотехнічної константи, у тому розумінні, що в будь-яку епоху «...виконання вправ діє як трансформатор між активністю і пасивністю... форми вправ демонструють завжди одну й ту саму фігуру: щоб навчитися бути активним, треба спочатку перетворитися на пасивного» (Култаєва, 2014, с.65).

Функція наставника полягає, скоріше, в тому, щоб перетворити людину в учня, навчити людину вчитися. Педагог метафорично представлений як дресирувальник, якому вдається засобами простого дисциплінування сформувати у своїх вихованців здатність впізнавати й обирати свій життєвий шлях серед величезної кількості інших можливих пропозицій (Коллінз, 2002, с.85-86).

Справжній учитель не руйнує самостійного пошуку учня, а лише прояснює ці пошуки, допомагаючи іншому йти його власним, унікальним шляхом. Дуже часто відносини учня і вчителя переростають в дружбу. Що ж стосується, наприклад, дитини, то слід розуміти таку достатньо важливу особливість: дитина ще некультурна, і в цьому сенсі є "порожньою", однак природа в дитині вже представлена в повному обсязі. Тому вчитель виступає в ролі, дуже близької до дресирувальника.

Розмірковуючи про справу навчання, Слотердаjk моделює культуру в перспективі молодших, які зберігають і вдосконалюють спадок, що дістався їм від попереднього покоління. Тож у справі "турботи про себе" вчитель – в усіх

його образах та ролях (наставника, ментора, дресирувальника, тренера, коуча, керівника, тощо) – є носієм антропотехнічної традиції та особливої конструктивно-виховної практики, котра діє на іншого суб'єкта (учня, підопічного) ззовні.

Не менш важливим для розуміння конструкту "турбота про себе" в інтерпретації П.Слотердайка є інститут школи. Він займає центральне місце в антропотехнічних дослідженнях цього німецького мислителя сучасності. Школа, з точки зору Слотердайка, це латентна світова сила, яка продовжує панувати над культурним людством і направляти його. Проте, на жаль, не всі з обраних напрямків виявляються абсолютно правильними. Тут ми бачимо солідарність П.Слотердайка із М.Фуко стосовно непомітної дисциплінарної влади різних соціальних інститутів, що розчинені у суспільній структурі та впливають на формування тих або інших дискурсів.

Концептуалізація школи як життєвого простору походить від софістів, які воліли «...зробити з людини істоту, яка була б здатною протистояти найбільшій загрозі людського буття – амеханії. У перекладі з грецької це – *безпорадність*, обумовлена тим, що людина вже не має "mechane", тобто вміння, хитрості, трюків, допоміжних приладь. Амеханія - це стан, в якому ніколи не повинна перебувати людська істота. Усе виховання - це подолання амеханії» (Sloterdijk, 2013; Култаєва, 2014, с.59).

П.Слотердайк витягує новий для сучасної свідомості сенс цього слова, амеханія, звертаючись до давньогрецького поняття "mechane", яке семантично пов'язується із характеристиками «умілий», «майстерний», а також з поняттями «знаряддя, пристосування». Тепер вже «амеханія» носить негативні конотації – вона означає відсутність здатності примудритися і зробити неможливе: перемудрувати природу її власними способами, змусити сили інерції служити подоланню інерції. Інститут школи та сама ідея школи займають центральне місце в роздумах Слотердайка. Всі освітні інституції філософ підводить під рубрику «школа», яка розглядається не на емпіричному, а на метатеоретичному рівні (Смирнов, 2004, с.66).

Гасло «вчитися не для школи, а для життя» включає до себе увесь педагогічний досвід людства. Його апробація відбувалася протягом багатьох століть й до сих пір залишається орієнтиром для діяльності шкіл і як освітніх інституцій, і як специфічного «базового тренувального табору» (за висловлюванням самого Слотердайка). Під цим виразом філософ має на увазі своєрідний життєвий простір, всередині якого викарбовується суб'єкт. Безперервна освіта протягом усього життя передбачає розширення простору цього специфічного "людинотворчого", антропотехнічного табору.

У роздумах П.Слотердайка про школу доволі оригінальною виглядає думка стосовно розвитку в рамках шкільного виховання внутрішньої вертикальності, яка рано чи пізно утворює «систему ступенів», і з якої починається становлення «класового» суспільства.

Суперечність полягає у тому, що «школа» (у Слотердайка) – це той специфічний простір, що організує життя людини, це необхідний «базовий тренувальний табір», в якому здійснюється вирощування «внутрішньої вертикальності», розуміння ієрархій та визнання авторитетів. Та, водночас, школа стає в певному ступені «амеханією», що спричиняє витравлювання з людини її унікальних «хитрощів», є механізмом уніфікації. Осмислення свого місця та цілей в системі існуючих соціальних ієрархій є неодмінною передумовою для адекватного конструювання себе, однак "амеханія" (що походить з простору школи та інших соціальних інституцій, які практикують певну уніфікацію й стандартизацію) не сприяє належній "турботі про себе".

П.Слотердайк доволі своєрідним чином тлумачить ідентичність. Так, з його точки зору люди, що проявляють ту або іншу ідентичність, сприймають себе як "готові до вживання" (ready-made), ідентичність у них подібна до «пластикової упаковки для зберігання лінощів», й ідентичності ці неначе виставляються в «парку ідентичностей» (Sloterdijk, 2013). Власники ідентичностей ніби говорять: ...дійсність мого буття гарантується тим, що володіє мною (Култаєва, 2014, с.68).

Вирази «стати собою» або «знайти себе», за Слотердайком, означають не стільки пізнання або виявлення чогось «даного» індивідові, закладеного в ньому, скільки вимогу до самореалізації в процесі руху по життєвому шляху. Але, рано чи пізно, людина помічає, що усе, розцінюване нею в якості свого сутнісного «Я», не тільки відрізняє її від інших, але й об'єднує з ними. Своє тіло людина отримує від батьків; її життєві переживання залежать від зовнішніх впливів, а соціальне становище і майно виявляються значимими лише остільки, оскільки це визнають оточуючі; її продукти духовної творчості, піддаючись об'єктивації, стають від неї майже повністю незалежними. Тому П.Слотердайк не бачить серйозної перспективи розвивати в гуманітаристиці подальші дослідження ідентичності. Встановлена начебто раз і назавжди ідентичність, на думку філософа, призупиняє, пригальмовує розвиток людини і культури.

Більш вдалу дослідницьку альтернативу ідентичності П.Слотердайк знаходить у понятті «вертикальна напруга». Філософ розуміє під цим терміном здатність людини перерости себе і зручний «базовий табір». Ця напруга, що йде з середини людини, створює самість умільця, яку можна досягти, виконуючи *вправи*. Тому «внутрішнє напруження» нерозривно пов'язане з іншим ключовим поняттям Слотердайка – із «культурою вправ». Шанс змінити своє життя є в кожній людини, якщо вона виконує вправи. У загальному вигляді це здійснюється через писемність, логіку, гімнастику, музику і мистецтво (Sloterdijk, 2013).

Тут хотілося б звернути увагу на те, що ідея «вертикальної напруги» Слотердайка вельми нагадує «сходи» духовно-морального вдосконалення, рух від нижчих ціннісних світів до вищих, від тимчасового і відносного - до вічного і абсолютного.

Серед видатних авторів, на яких Слотердайк спирається у розробці теми «вертикальної напруженості», були Ф.Ніцше і М.Фуко. Відома ніцшеанська метафора, у якій людина ототожнюється із «канатом, натягнутим між твариною і надлюдиною» (Ницше, 2019), перетворюється у творчості

П.Слотердайка на метафору *мосту* (він прагне вивчити цю "конструкцію мосту, що перекинтий з одного краю на інший, у процесі переходу людини від природи до культури"). Інший філософ, вплив якого на П.Слотердайка очевидний, М.Фуко, підкреслює зв'язок між вправами, дисципліною і розвитком людських ресурсів.

Слотердайк відзначає, що попередні спроби змінити світ зазнали невдачі. І якщо практики не діють, то теорія повинна шукати інші рішення. Мислитель звертається до стародавньої східної філософської думки, зокрема, до буддизму, до технік медитації та аскетизму, а також до майстрів сучасної йому літератури (наприклад, до Ф.Кафки і Р.Рільке), до роздумів про сучасну спортивну культуру.

При всьому різноманітті його змісту і форм, питання «Хто я?» зводиться до трьох: «Що я можу?», «Що я смію?» і «Що я вмію?» (та більш відомий кантівський варіант: «Що я можу знати?», «Що я повинен робити?», «На що я можу сподіватися?»). Серед зазначеного ключовими словами можуть бути "могти", "сміти", "вміти". Могти – категорія дієво-буттєва, вона описує діапазон об'єктивних можливостей і виборів, які визначають потенційні рамки діяльності людини. Сміти – категорія морально-вольова, яка визначає рівень вимогань, самооцінку та індивідуальний моральний потенціал. Вміти – категорія когнітивно-практична, що включає знання і навички, за допомогою яких особа реалізує можливості, закладені в життєвій ситуації й у власній природі людини (Смирнов, 2004, с.73). У своїх намаганнях стати собою, знайти себе, реалізуватися в процесі «вертикальних напруг», людина, в уявленні П.Слотердайка, частіше за все руйнує свою ідентичність. Пошуки себе вимагають індивіда відходити від "тупикової ідеї ідентичності". Проте в цьому ми не згодні зі Слотердайком, вважаючи, що ключовим завданням у "пошуку себе" як раз стає необхідність визначитися: що саме складає мою персональну ідентичність, мою самість, унікальність? А коли вже таке самовизначення (самоідентифікація) нарешті відбувається (і вона, звісно ж, може бути не остаточною та піддаватися змінам у процесі життя) - з цього

моменту вже стає більш зрозуміло, які основні завдання та принципові позиції мають бути реалізовані у процесі "турботи про себе". І тут вже можуть включатися запропоновані Слотердайком механізми "вертикальної напруги", пов'язані із прагненням людини перерости себе, випробувати власні кордони, встрибнути або видертися на новий рівень свого розвитку.

Серед запропонованих П.Слотердайком цікавих концептів, що можуть стати в нагоді у розкритті проблематики турботи про себе, можна згадати концепт "філософія як атлетика". Він за своєю природою сягає ще часів античності. Навряд чи актуалізація теми турботи про себе можлива без звернення до античної філософії, як ми вже відзначали у попередніх підрозділах. У текстах Платона (перш за все, у згадуваному діалозі «Алківіад Перший») була досить чітко позначена багатовимірність та поліморфність турботи про себе.

Новелою П.Слотердайка можна вважати зауваження, що в самому слові «філософія» міститься прихований натяк на дві вкрай важливі атлетичні якості, котрі за часів Платона користувалися широким суспільним схваленням. По-перше, це вказівка на аристократичну позицію «філотімії», любові до *time*, тобто до переможного авторитету, який мали переможці у спортивних змаганнях; по-друге, - вказівка на «філопонію», що означає любов до *ponos*, тобто до старання, до навантажень.

Однак зрозуміло, що філософія – це не тільки любов до «переможних авторитетів» й до «старань і навантажень». За Слотердайком, філософія тільки тоді чогось варта, якщо вона активізує не лише свої атлетичні, але і акробатичні складові. Акробатика - це вже не тільки спритно виконувана вправа, але можливість "справити враження через неможливе" (Sloterdijk, 2013). "Акробатичне" існування «детривіалізує» життя. Як казав з цього ж приводу М.Мамардашвілі, у просторі філософії здійснюється зсув свідомості (Мамардашвили, 2018). У т.зв. "філософській акробатиці" Слотердайка всі кроки є першими, але кожен з них може виявитися останнім. Для атлета ключовим завданням стає обійти всі обставини через

підпорядкування неймовірного. «Турбота про себе», за Слотердайком, неможлива без філософії, котра специфічно розуміється ним одночасно як "атлетика" і "акробатика", як готовність до прийняття «навантажень», до нетривіальності, до зрушень у свідомості.

Ще один важливий аспект, досліджуваний П.Слотердайком, це "філософія як пайдейя". Грецьке слово παιδεία (paideia) дослівно може бути перекладене як «виховання дітей». Пайдейя являє собою категорію давньогрецької філософії, в цілому відповідну сучасному поняттю «освіта». Це певна модель виховання, зміст якої розвивається в творах Платона та Аристотеля, де фігурує у співвідношенні з поняттями етос (характер), калокагатія (нравственна краса) й арете (доблесть, чеснота, досконалість).

Філософія як paideia з самого початку заявила про себе як про школу універсального синтезу. З одного боку, вона давала відповідь на питання, як зрозуміти різноманітний і незнайомий світ у його цілісності, як забезпечити людину в ситуаціях нескінченних ризиків, а з іншого - пропонувала певний набір виховних практик, так звану «нову дресуру людини», щоб зробити її соціально-адаптованою, тобто здатною для життя в місті й у державі.

В аналізі навчальних і виховних практик Слотердайк звертається до роздумів про *звички* і сформовану в ході цих звичок ліню, розглядаючи їх як статичні формальні характеристики людини. Він вважає, що звички є необхідною частиною людського буття, оскільки свого часу сприяли (та й нині сприяють) стабілізації й укоріненню нових знань, і реалізації можливостей їх застосування. Саме тому перші педагоги на зорі людської цивілізації використовували розвиток звичок як способи трансляції знань молодому поколінню. Однак в умовах сучасного слабопрогнозованого світу формування звичок як організаційних форм навчання і викладання виявляє також і негативні сторони. Звички, скоріш, сприяють реалізації установок педагога, аніж забезпечують самореалізацію суб'єктів навчання.

«Звичка» як слово і як факт означає більш-менш необоротне втілення властивостей у практичній діяльності людини, фактичну одержимість її

психіки блоком придбаних уявлень. Й допоки цей блок залишається непорушним, неможливо починати нове вчення, - переконаний німецький філософ (Слотердайк, 2002). Виходить, що здобувати нові знання доводиться не за допомогою звичок і усталених правил, а всупереч їм, й такий підхід може виявитися ефективною і необхідною умовою сучасного освітнього процесу.

Дослідник радить берегти порожнечу (ненаповненість) як особливу цінність, оскільки наповнений дух буде неможливо ще раз наповнити. Але тоді виникає доволі складне питання про те, як наставнику зберегти цю порожнечу? П.Слотердайк пише: «Змінити своє життя тепер означає сформувати себе через внутрішню активізацію як суб'єкта виконання вправ, який повинен пересилити свої пристрасті, звички і габітуальне життя, а також своє буття серед власних уявлень» (Sloterdijk, 2013, с.32).

Антична система освіти (пайдейя) представлена у П.Слотердайка як поворот до мистецтва виховання, що розуміється як певна сукупність заходів, які стали своєрідною інновацією античного світу з далекосяжними наслідками. Поштовхом до цього виявилось тлумачення звичок як принципу інертності, стійкості до різного роду навчання. Існувала потреба винайти способи зламати опір звичок і виробити "програму де-пасивізації" (вислів самого Слотердайка). Пайдейя з «мистецтва роботи над дитиною» або «техніки биття хлопчиків» перетворюється в мистецтво виховання. Після відкриття т.зв. «регіону звички» діти стають так би мовити «культурно видимими»; усвідомлюється перевага виховної роботи щодо них, в силу відносної неоформленості, ненаповненості, відкритості до виховання. Бо будучи такими, котрі ще не опановані (не одержимі) звичками, вони краще піддаються увазі вчителя - «старанного керівника виконання вправ».

Ці міркування П.Слотердайка набувають особливої цінності та актуальності з урахуванням того, що сучасна система освіти, незважаючи на декларування в якості мети - розвиток здібностей особистості, продовжує культивувати підготовку профільних, вузькоспеціалізованих фахівців, що стають лиш суб'єктами виробничої, а не власної життєдіяльності. Сучасні

освітні інституції перетворилися здебільшого на "місце не-зустрічі", якщо можна так висловитися. Їхня діяльність строго регламентується і обмежується низкою програм і директив. Відносини між викладачами та учнями / студентами дуже часто носять формальний характер. Світ учительський і світ учнівський перетинаються достатньо поверхнево. Університет, як ключова ланка освітньої системи, вже давно втратив той унікальний характер, коли він фактично був "корпорацією викладачів та студентів", спільнотою однодумців. А сучасна реальність незмінно ставить випускникам освітніх закладів питання щодо подальшої застосовуваності набутих ними спеціалізованих знань.

Знання мають цінність тільки в тому випадку, коли вони затребовані людиною, інакше вони мертві або відчужені. Можливо, при формуванні навичок, доцільно звернутися до уявлень про практики?

Гадаємо, П.Слотердайк правий, оскаржуючи ототожнення практики виключно із працею. Як і будь-яка інша, практика трудова розпадається на семантичну і прагматичну. Наставництво в цих різних сферах трудової діяльності так само неоднакове, як і вони самі. Праця як різновид осмисленої діяльності, котра гарантує виживання людського роду і покращує уклад його існування, зазвичай очолюється майстрами, які контролюють і програмують технологічні процеси.

Редукуючи всю культуру до «екзерсису», Слотердайк відгукується на її сучасний стан, що відрізняється занепадом теоретизування, відсутністю ідей, які б прокладали дорогу в майбутнє, турботою тільки про миттєву вигоду, пануванням оціночних думок. Абсолютний імператив «люди повинні змінити своє життя» (Sloterdijk, 2013) - своєрідний виклик-переосмислення на основі ретельного і всебічного аналізу освітнього досвіду, сучасних практик пайдейї.

Єдиний варіант змінити своє життя – зміна через діяльність. Той, хто хоче змінюватися, мусить працювати над собою. Автор вважає за краще використовувати висловлювання «виконувати вправи». Тим самим у Слотердайка «турбота про себе» постає умовою подолання звичок, в яких

проявляється принцип інертності. Формування звичок, з одного боку, виховує людину, але з іншого - закріплює її лінь.

Оригінальний варіант розвитку П.Слотердайком конструкту «турбота про себе» має й практичне застосування. Вся філософія Слотердайка є своєрідним прикладом відходу від звичних стереотипів мислення, будь то щодо розуміння процесів глобалізації, або щодо конструкцій світу.

Німецький філософ П.Слотердайк вже став доволі відомий українській філософській спільноті, та особливо експертам у сфері модерної філософії. Серед основних його праць - «Критика цинічного розуму» і трилогія із дослідження т.зв. «сферології». Остання стосується аналізу концепції *сфери* у західноєвропейській інтелектуальній культурі. Символ сфери, як зауважує П.Слотердайк, є одним з найбільш значущих та поширених образів західноєвропейського стилю мислення. Досліджується використання сфери як символічного описання Бога, космосу, феноменів людської психіки, а також образотворче значення сферичної форми у мистецтві.

У своїх працях П.Слотердайк прагне не тільки до подолання наслідків так званого «тевтонського стилю» мислення, але й висловлює свою стурбованість станом і перспективами сучасної філософської думки. Філософ звертає увагу на небезпечну тенденцію до саморозчинення людини в соціологічній і політологічній проблематиці. Шлях до можливості порятунку П.Слотердайк бачить у поверненні філософії до проблемного поля мистецтва і культурології в цілому.

Тут варто зазначити, що культурологічний поворот (*kultur Wende, cultural turn*) взагалі є панівною тенденцією в західній гуманітаристиці, й він також характеризує напрямок пошуків П.Слотердайка (Хеффе, 2009). Це знаходить свій вияв у розширенні меж "неінституціалізованої" філософії, яка насичена різними культурними змістами, а також у міждисциплінарних дослідженнях. Там філософія відіграє активну роль у створенні соціокультурних симбіозів, та у діагностиці станів культури і суспільства в цілому. Окремо треба сказати про обґрунтування можливостей та комунікативний досвід "інтеркультурної"

філософії. Як латентний, так і неприкритий інтеркультурний діалог є важливим моментом в філософських ідеях П.Слотердайка, який вважає себе "нічим учнем і послідовником", але ж намагається тримати в полі зору всю історію культури і філософію в ущільненому просторі та часі.

Можна навіть сказати, що в культурологічному сприйнятті людини і в сучасному суспільствознавстві П.Слотердаjk намагається рухатися своїм шляхом і на свій розсуд. Цей рух однак не відбувається навмання під впливом сьогохвилинних настроїв і примх, а має траєкторію, притаманну транстемпоральному номадичному мисленню, що час від часу повертається до своїх витоків, тобто до античної філософії.

П.Слотердаjk є «своєю людиною» не тільки в культурному просторі давньогрецької філософії, починаючи з досократиків й закінчуючи стоїками та епікурейцями. Його численні філософські твори місцями нагадують оригінальні дискусії в душі салонної західноєвропейської культури, де П.Слотердаjk виступає сам, і запрошує висловитися представників інших точок зору. Найчастіше ж він звертається до окремих ідей Ф.Ніцше, М.Хайдеггера, Е.Чорана, Ж.Дерріда, М.Фуко та інших представників нового структуралізму, яких він починав аналізувати ще під час підготовки своєї магістерської роботи, а також до мислителів психоаналітичного напрямку.

У Слотердайка візуальні метафори співіснують із акустичними, та в їхній інтерпретації значну роль відіграють соціокультурні контексти. Лінгвістичний габітус філософів відрізняється і ставленням до слів іншомовного походження. Слотердаjk жонглює ними, вільно переходячи від національної "оптики" до космополітичної. Як показує наведений нижче уривок з його праці «У внутрішньому приміщенні капіталу. Філософська теорія глобалізації», він вважає неточним термін «глокальне», поширений в сучасних теоретизаціях розгортання глобалізації у локальних просторах, із відповідними наслідками.

Прояви і наслідки глобалізації теж відносяться до дослідницьких інтересів Слотердайка. Так само, як і його сомодератор у німецькій передачі «Філософський квартет» Р.Зафранскі, відомий популяризатор філософії й

автор бестселера «Скільки глобалізації може витримати людина?» (Safranski, 2003), П.Слотердаjk осмислює глобалізаційні процеси крізь призму положення людини в світі. Але найменше за все він хотів би виносити обвинувачувальний вирок новим тенденціям розвитку сучасного суспільного життя, на злобу суспільній думці, не бажаючи пропонувати їй ще одну футурофобію. Йому також замало виявити культурно-антропологічні й соціально-антропологічні зміни, викликані глобалізацією, як це роблять її визнані дослідники, наприклад, З.Бауман або У.Бек. Натомість, його філософська теорія глобалізації заснована на досвіді розробки *іншого* в різних формах і репрезентаціях: це інші культури, інші люди, інші погляди, інші можливості самореалізації, освіти і виховання, а також різні простори.

Для Слотердайка релігія, культура і мистецтво є не стільки ресурсом філософії, скільки практикою філософствування. Застосовуючи термінологію Н.Лумана, можна сказати про їхню включеність у філософські роздуми, погляд на культуру як на соціальну пам'ять (Луман, 2007). П.Слотердайка зближує з Н.Луманом, якого він критикує, і ще більше - з Б.Латуром мовна еквілібристика, застосування понятійно-категоріального апарату сучасної біології, медицини, природничих наук у вигляді евристичних метафор. Однак це скоріше загальна риса постмодерністського мислення, яке оперує поняттями гібридів, еkleктичними конструктами, референціями тощо. Для цієї філософії характерним є прагнення до перезборки соціальних матерій (Латур, 2014).

Втім, П.Слотердаjk не є заручником або епігоном цього стилю мислення. Дифузний постмодернізм – не його стихія. Постмодерністські цунамі ніколи не заливали до кінця ландшафти його мислення, тому що вони були укріплені новітніми теоретичними спорудами. Зміцнення без остаточного закріплення є принциповою характеристикою теоретичних конструктів Слотердайка. Статичні антропологія і теорія суспільства, перш за все марксистського і постмарксистського напрямків, на його думку, вже не відповідають сучасним реаліям, і дезорієнтують людину в пошуках свого місця в світі. У роботах

Слотердайк, присвячених долі євроінтеграції - «Якщо Європа прокинеться» (1994) і «Значна причина бути разом» (1998), обґрунтовано необхідність пошуків інших форм мовного вираження нової орієнтації. Політика майбутнього, - проголошує він, - значною мірою залежить від модернізації візіонерської та прогностичної функцій інтелігенції. Нова політика починається з мистецтва створювати слова, які прояснюють горизонт на борту дійсності.

Це мистецтво Слотердайк відточує в роботі над теорією сфер, яку він починає з «онто-кліматології» (Onto-Klimatologie), тобто розгляду атмосфери як оболонки, яка не тільки об'єднує і захищає всіх живих істот, але і є фундаментальною передумовою життя взагалі. У своїй «онто-кліматології» він навіть дещо зухвало пропонує здійснити термінологічну революцію філософської думки, а саме замінити поняття «світ» на поняття «сфера», або принаймні застосовувати їх як контекстуальні синоніми в сучасних соціально-філософських і філософсько-антропологічних дискурсах. Тим самим Слотердайк намагається прояснити цю абстрактну категорію "сфера", і одночасно запропонувати альтернативу сучасним теоріям світової спільноти (Слотердайк, 2005, с.169). У свою чергу, це вимагає оновлення категоріального апарату. Кулі, атмосфери, капсули, тканини - ось далеко не повний перелік термінологічних інновацій, які, на думку Слотердайка, здатні розширити горизонти філософської рефлексії щодо сучасного світу.

Своє бачення щодо оновлення філософської антропології П.Слотердайк розкриває у "сферології" як теорії єдності людини і світу в епоху глобалізації. Вона стала його самим масштабним теоретичним проектом. Сукупно три томи циклу сферології у німецькому виданні налічують 2585 сторінок, на яких висувається амбітна претензія на створення не тільки нової онтології, а й нової епістемології. Г.-Ю. Гайнріхс, який є співавтором кількох робіт П.Слотердайка і дослідником його творчості, відзначає: «Сферологія конституюється як форма знання по ту сторону встановленого корпусу наук. Сам Слотердайк говорив колись про "демократичну езотерику", покликану

пом'якшити нестерпний тиск від розколу світів знання...» (Слотердаjk, Хайнрихс, 2015, с.193). Він продовжує тут розвиток проблемних ліній, закладених ще в «Критиці цинічного розуму» (Слотердаjk, 2002).

Серед таких ліній треба перш за все назвати відтворення історії людства, яку П.Слотердаjk подає в оригінальній інтерпретації постмодерністського зразку, а також визначення передумов і чинників конституювання просторів людського буття і мережі міжлюдських відносин. Перефразовуючи назву відомої праці М.Гайдеггера, цю трилогію можна було б назвати якось на манер «Буття і простір». Оскільки поняття сфери тут є центральним, зупинимося докладніше на його характеристиці. Сфери приваблюють П.Слотердаjка тим, що вони є топічно окресленим і одночасно рухомим простором. Сфера не може бути раз і назавжди закріпленою, тому що не є твердим тілом. Звернення до образу сфери, перетворення її в головну категорію "нової онтології", ймовірно, нав'язано досократикою.

Сферика – це вчення про небесні кулі, а сферологія - частина геометрії, що займається формою кулі. Гармонія і музика сфер ваблять П.Слотердаjка не менше аніж античних філософів, тому що музика у сферології є не тільки проявом руху, а й універсальною символізацією його.

Однак у "постмодерністській версії" сферології це поняття за своїм обсягом значно ширше, і до його атрибутики належать випромінювання, рухливість, ефемерність. Сфера також є нематеріальною оболонкою, аурую, в якій людина творить і пізнає світ. Аура ця ніби вислизає з накинutoю на неї сітки понять і визначень. Сфера - це не ковпак, який жорстко обмежує свободу всіх, хто знаходиться під ним. Вона належить тим, хто всередині, та зростає разом із ними, і в той самий час незалежна, вільна, неосяжна... Сфера викликає подив і захват. За логікою П.Слотердаjка, можна навіть припустити, що зоряне небо над нами викликало у самого І.Канта здивування і благоговіння через його сферичну форму, що містить безліч інших сфер, рух яких підпорядковується законам сферичної гармонії і супроводжується музикою сфер. Дослідник філософії П.Слотердаjка, Г.-Ю. Гайнрихс, каже з цього

приводу: «...Під цим кутом зору проект дослідження сфер можна вважати креативним трансфером вражень від здивування світом - тобто первинного мотиву філософствування - у площину духовного підпорядкування світу» (Слотердаjk, Хайнрихс, 2015, с.173). Всі проблеми людського існування, на думку П.Слотердаjка, виникають через «забуття сфер», яке обумовлене спадщиною субстанційної метафізики, що дісталася західноєвропейській філософській традиції. Це нам нагадує гайдеггерівський вирок сучасності, обвинуваченої в «забутті самого буття».

Мікросферологія у визначенні свого предметного поля нагадує мікросоціологію, тому що направляє свою рефлексію на буття окремої людини. Вона є спробою обґрунтування нової онтології, антропології та методології дослідження передумов конституювання простору людини. Мікросферична одиниця в онтології П.Слотердаjка визначена як "бульбашки". Однак їх неможна ототожнювати з мильними бульбашками, надувними кульками та іншими виробами розважальної культури в споживацькому масовому суспільстві; про них частково йдеться у заключній частині трилогії, присвяченій перетворенню гармонійного сферологічного буття – на "піну", хоча значну частину обсягу і цього поняття утворюють онтологічні смисли. Адже у Слотердаjка "піна" описується як "симультанні простори", вкладені один в інший.

У випадку ж мікросферології, під "бульбашками" мається на увазі основоположне онтологічне поняття, а саме: бульбашка - базова молекула міцних людських зв'язків, що передують буттю одиничного; йдеться про пару, яка, на думку П.Слотердаjка, є необхідною онтологічною і біологічною передумовою народження кожного окремого індивіда. Тому пренатальне буття людини як "буття в сферичній формі" (In-Sphären-Sein) в своєму початковому моменті завжди залежить від інших. Цю ідею П.Слотердаjк намагається висловити в епічній формі, тобто в наративі історії втрати людиною своєї двоєдності.

Можна припустити, що фундаментальне положення шелерівської філософської антропології, про відкритість людини світові, Слотердайком замінено наочною метафорикою "материнського міхура", виходячи з якого дитина стає відкритою зовнішньому світу. Ця метафорика одночасно вказує на те, наскільки вразливою є сфера. Вона вже з самого моменту свого конституювання нібито запрограмована на самознищення, однак із тим, щоб дати нове життя. На згадку приходять паралелі тієї "сферологічної" та психічної катастрофи, яку кожен раз переживає новонароджений, будучи у належний час вигнаний з «материнського міхура» (який в ембріології називається терміном "амніон"), що очевидно перекликається з міфологемою «вигнання з раю». Людина виштовхується в світ із материнської сфери.

Мікросфера у П.Слотердайка – це простір, головною характеристикою якого є здатність зростати, і одночасно – це «душевно-просторова імунна система», здатна вчитися (Слотердайк, 2005, с.169-170). В рамках мікросферологічних досліджень запропоновано абсолютно нову інтерпретацію понять «ззовні» та «зсередини». Зовнішнє тут моделюється внутрішнім. Розвиваючи цю тезу, П.Слотердайк особливу увагу приділяє внутрішнім просторам, інтер'ерам людського буття. Цим просторам в його мікросферології надано таку характеристику, як наявність душі. Отже, без таких просторів, які нас емоційно підтримують або, за термінологією П.Слотердайка, «несуть», люди стають неспроможними до життя. Відносини між суб'єктом та світом у мікросферології зображено парадоксальним чином, а саме: «Я» проголошено ефектом простору. Заміна поняття «світ» поняттям «сфера», за задумом П.Слотердайка, надає можливість краще описати резонансне поле зв'язків і відносин.

Це єдина тема усіх трьох томів "сферології". У мікросферології поглиблюється і розвивається проблематика людського внутрішнього, або екзистенціального, простору. П.Слотердайк тут почасти спирається на гайдеггерівське розуміння просторовості людського буття, конституюваної через просторову близькість людей. Зменшення дистанції між індивідом та

іншими робить загальнолюдське буття більш відкритим до світу. Також тут позначаються основні положення соціології Г.Зіммеля та однієї з провідних його ідей щодо соціального простору (Зиммель, 1996), витриманої в руслі філософії життя. Принцип сусідства, який детально проаналізовано в мікросферології, дозволяє зрозуміти причини виникнення "мікросфер". Людина як «геній сусідства» постійно створює навколо себе «сюрреальні простори», в яких симпатії і антипатії набувають просторового вигляду. Так, згасання любові або зменшення прихильності зазвичай констатовано у формі віддалення, тоді як зближення означає налагодження довірчих, дружніх або ж інтимних стосунків.

Дослідження простору в мікросферології тісно переплетено із антропологічними експлікаціями. Одухотворені простори (Beseelungsraume), тобто сфери, які виконують функції одухотворення, захисту, і конституують «Я», дають П.Слотердайку підстави для уподібнення людини до істоти, що неначе «пливе у повітрі» (Schwebewesen). І пливе вона в атмосфері внутрішніх (інтимних) і зовнішніх міжлюдських відносин. Трагізм людського буття, на думку П.Слотердайка, полягає в тому, що людина живе в напрузі між двома орієнтирами: «усе ззовні» і «усе зсередини». Це викликає у неї стан, який мислитель характеризує як «деліріум» (тобто марення, нестяму), але не через неможливість рухатися одночасно в протилежних напрямках. Ситуація виявляється більш трагічною, бо обидва орієнтири «...намагаються вивести людину за межі екстатичного переплетення, ... направити суб'єкта в загальний внутрішній простір, де люди реально живуть разом, "харчуються" один одним» (Слотердайк, 2005, с.87).

Головною тезою цієї "мікросферологічної" антропології є визначення людини як просторової істоти, яка створює "кулі" і живе всередині них. Це положення набуває подальшого розвитку в макросферології, предметним полем якої є вже суспільно-історичний світ, де панує інструментальний розум. З органічних "бульбашок" сфери перетворюються на "кулі" (тут і далі під "кулею" необхідно розуміти "шар") і на "глобуси", побудовані за відповідними

геометричними моделями. Макросферологію було задумано її автором як «філософський роман» і, одночасно, як «політичну поетику простору», який глобалізується (Слотердаjk, 2007, с.206). Історію глобалізації Слотердаjk пропонує розповідати, починаючи з геометризації неба у Піфагора, Платона і Аристотеля. Як відомо, в античній філософії форму кулі визнавали досконалою. У макросферології Слотердаjk пропонує простежити, як "ураністична" (небесна) глобалізація, здійснена античною фізикою, поступово перетворюється на морську, потім - на терестріальну (*terrestrische*), тобто земну, а згодом - і в електронну глобалізацію.

Конститутивними факторами таких перетворень є мореплавство, капітал і комунікація. При цьому *глобус* має символічне значення, він визначається як «справжня ікона неба і землі», а також як «світоглядний інструмент», який дозволяє зрозуміти цілісність і єдність світу. Слотердаjk особливо підкреслює: «Кожен глобус, який прикрашав бібліотеки та салони освіченої Європи, втілює нове вчення про примат зовнішнього. До нього проривалися європейці, насамперед першовідкривачі, торговці, мандрівники, однак же ж вони рятували свої душі, одночасно повертаючись до своїх ... внутрішніх приміщень» (Слотердаjk, 2007, с.55).

Глобус як «світоглядний інструмент» дозволяє також здійснити реконструкцію гранд-нарративу «про імперську і когнітивну окупацію світу». Теоретичну основу такого розгляду утворюють ідеї філософії культури О.Шпенглера, доповнені методологічними установками структуралізму і постструктуралізму, що дає Слотердаjку можливість сконцентруватися на морфологічному аспекті культури та історії в її множинних формах і репрезентаціях. Тут він стверджує, що "форми мають своє власне життя", а люди є «агентурою форм» (Слотердаjk, 2007, с.267). Підтвердження цьому П.Слотердаjk знаходить всюди: від форми нашої планети до творів культури і мистецтва.

Макросферу, або "глобуси", філософ пропонує вважати такими, що виникають на основі симбіотичних мікросфер, які вже перестають бути

материнськими. Цей процес супроводжує культурну творчість. У культурі люди одночасно знаходяться як всередині, так і зовні. Вони можуть відкривати щось нове, скажімо, на африканському континенті та, одночасно, констатувати всередині себе «справжню Африку» (*das wahre innere Afrika*), - заключає П.Слотердаjk. Зрештою, це, за логікою сферології, пояснює виникнення психоаналізу (Слотердаjk, 2007, с.210).

Розвиток культур і суспільств, як зауважує Слотердаjk, завжди супроводжують смерть, заздрість, злочинність. Групові ідентичності як "макросфери" конституюються лише за умови ритуального витіснення зла. Соціум же виникає через динамічну взаємодію процесів інклюзії та ексклюзії. Розширення "сфер", як вважає Слотердаjk, супроводжується зменшенням їх одухотвореності. Тому глобалізація загрожує сферично-захищеному буттю людини. На підставі цих міркувань робиться висновок про патології людської психіки, які накопичувалися протягом періоду пізнього Модерну.

З цього приводу П.Слотердаjk пише: «Усе ХХ століття є століттям політичних психозів, ядро яких повсюдно утворюють психози, викликані зміною формату і симптомів просторового світу ... Душі вже не знають, де і як вони живуть, з ким утворюють спільноту, в якому форматі спілкуються, що можуть конвертувати, а що ні. Вони вже не знають, хто вони і хто є іншим, тому сферологічно обґрунтовано, що таке знання виникає тільки там, де в достатній кількості ростуть хороші первинні сфери, а їх перенесення в ширший простір завжди супроводжує страх втратити себе» (Слотердаjk, 2007, с.183). Тут нарешті візуалізується зв'язок цієї специфічної сферологічної концепції П.Слотердайка - із досліджуваним соціокультурним конструктом "турбота про себе". Ми знову приходимо до розуміння залежності та пов'язаності "турботи про себе" із "пошуками себе", "знайденням свого Я", збереженням, зміною, втратою суб'єктом своєї самості (ідентичності), проблемою випробовування власних кордонів.

Своєчасна терапія зазначених патологій і адекватні відповіді на виклики глобалізації повинні сприяти тому, щоб планета Земля і надалі залишалася

"одухотвореною космічною квартирою" для людини. В умовах сучасності Земля вже споглядається, за Слотердайком, не тільки як глобус, але і як «світовий космічний корабель» (Weltraumschiff Erde), що пливе у космічному океані з людством на борту.

Основним продовженням «сферології» є культурно-антропологічна концептуалізація тенденцій розгортання глобалізаційних процесів, викладена у монографії «У внутрішньому світовому просторі (приміщенні) капіталу. Філософська теорія глобалізації» (2005). Запропонована П.Слотердайком філософська теорія глобалізації принципово відрізняється від аналогічних досліджень в соціології, культурології, політичних і економічних науках. Так само і претензії глобалістики, поширеної на пострадянському просторі, скласти міждисциплінарну основу дослідження цього феномена, вимагають більш глибокої філософської рефлексії стосовно тих змін, які відбуваються в нинішньому світі.

У сучасному німецькомовному дискурсі глобалізації, принаймні у останнє десятиліття, культурно-антропологічна і політико-філософська проблематика успішно конкурує з економічною, а також з неоліберальною ідеологією глобалізму. Загальну методологічну установку антропологічного повороту в цьому дискурсі становить розгляд положення людини в реаліях світової спільноти, яка набуває оформлення в результаті розгортання глобалізаційних процесів. Головним дослідницьким завданням тут проголошено не описання дійсності, а обґрунтування вимог, яким же чином зробити з глобальної дійсності "глобальне належне", яке б забезпечувало людині гідне існування.

Для П.Слотердайка глобалізація, перш за все, є складно структурованим процесом, який зумовив світоглядну революцію, наслідком якої стали практики сучасного "присвоєння простору" і підпорядкування світу, а також пов'язана із ними дислокація людини. Зрозуміло, що такі практики мають також і процесуальний характер. Вони здійснюються за допомогою візуалізації історії "присвоєння простору" через картини, фотографії,

географічні карти, глобуси тощо. В результаті "історія істини" та "історія картин" нібито збігаються. Остання починає перекривати першу, а орієнтири переміщуються із дезорієнтирами.

Перехід до культури зображення починається ще задовго до становлення інфраструктури інформаційного суспільства і появи екранної культури. Картографія, поточне виробництво глобусів й інші подібні практики, за відчуттям Слотердайка, "вбивають музику сфер", роздаючи сферичним просторам свої прозаїчні назви. Картина глобалізованого світу, - як бачить її Слотердайк, - це зображення останньої кулі, яка знаходиться під загрозою розриву через процеси, що відбуваються всередині даної сфери. Він метафорично описує глобалізацію як «експорт балдахинів» (Слотердайк, 2010, с.193), тобто якихось символічних речей, що їх беруть мандрівники із собою, щоб відчувати себе ніби як вдома, будучи в інших просторах.

Виходячи з того, як П.Слотердайк оцінює наслідки глобалізаційних процесів для суспільства і людини, можна заключити, що справжньою "турботою про себе" буде якщо не втеча індивіда від глобалізації, то щонайменше прагнення якось захиститися від глобалізаторських імперативів. Турбуватися про себе, у контексті "сферології" Слотердайка, означатиме підтримувати гармонію всередині власної сфери, і не допускати небажаних наближень до тих сфер, які є для даного індивіду ворожі чи недобррозичливі.

2.4. Розуміння П. Адо «турботи про себе» як способу життя в античному й сучасному суспільстві

П'єр Адо (франц. Pierre Hadot) – французький філософ, історик, філолог, перекладач, коментатор античної філософії. Його роботи з неоплатонізму та стоїцизму, що спираються на переклади й коментарі до творів Плотіна, Сімплікія, Марка Аврелія, Св.Амвросія та інших (з активним залученням східної думки, аналітичної філософії та екзистенціалізму), справили значний вплив на французьку філософію останньої третини ХХ ст. Особливе значення

у дослідженнях П.Адо надається принципам, системі, практикам освіти й самовиховання («духовної вправи») у античних суспільствах та суспільствах Нового часу. Філософію він тлумачить як спосіб життя. Серед помітних інтелектуальних відгуків на творчість П.Адо звертають на себе увагу роботи перекладачів, фахівців в області античної філософії, зокрема, В.Візгіна, М.Гарнцєва, С.Мельникова, а також ряду інших дослідників.

На думку В.Візгіна, у своїх працях П.Адо прагне не до теоретичного пізнання зовнішнього об'єктивного світу, а до обґрунтування можливостей самозмінення людини за допомогою якогось особливого набору ментальних установок (Визгин, 2013, с.58). Метою такої зміни є досягнення особливого екзистенційного стану, в якому філософ і його філософія в значній мірі утворюють єдине ціле.

П.Адо, на думку М.Гарнцєва, приходять до переосмислення місця, яке займає філософський текст у філософії. Текст, написаний філософом, не служить для представлення якої-небудь теорії, проте є введенням у певну практику. П.Адо називає цю практику «духовними вправами». Практика «духовних вправ» цінна сама по собі, безвідносно до теорії, до теоретичних установок (Гарнцєв, 1999). Філософія із "засобу пізнання" перетворюється на "спосіб трансформування" (змінення) життя.

З точки зору інших дослідників творчості П.Адо, проект перетворення (зміни) людини за допомогою практики «духовних вправ» не перебуває в повному відриві від теоретичних роздумів, необхідних при освоєнні особливостей життєвого стану людини. «Духовні вправи» виявляються неможливі без розробки того чи іншого теоретичного підходу, а вони доповнюють цей підхід. Сам же П.Адо виступає проти спроб М.Фуко звести філософську теорію і практику стоїків та платоників виключно до сфери ставлення людини до самої себе, тільки до «турботи про себе». Тобто, Адо зовсім не пропонує звести все тільки до духовних практик.

Сучасне розуміння філософії та її розуміння у античності, з точки зору П.Адо, відрізняються істотно. Філософія наших днів – це, в першу чергу,

теоретичний філософський дискурс, спрямований на пізнання того чи іншого явища, категорії, в той час як в античності – це, скоріше, філософський образ життя. Філософія античності нерозривно була пов'язана з установкою на особливий спосіб життя, пов'язаний з практичною реалізацією ідей античних мислителів (Hadot, 1995, с.131). Розуміння філософії, таким чином, не обмежувалося лише теоретизуванням, але сама філософська діяльність була невіддільна від способу життя, конкретних життєвих практик, була повноцінним засобом реалізації життєвих прагнень.

П.Адо називає «духовними вправами» такі, мета яких – досягнення особистістю універсального, "космічного" рівня. Дослідники вивчають різні аспекти цієї концепції П.Адо, зокрема, її екзистенціальний аспект (В.Візгін), етичний (М.Гарнцев), естетичний (А.Гаджикурбанова), теологічний аспект (Б.Михайлов). До того ж, всі автори відзначають велике значення, яке ідеї П.Адо мають для історико-філософських досліджень, в першу чергу в області античної філософії.

З вищенаведеного спостереження можна зробити висновок, що концепція перетворення або якогось особливого роду зміни людиною самої себе, в тому вигляді, у якому вона представлена у П.Адо (або якою її знаходять у нього різні дослідники), має особливе дослідницьке значення. В цьому і полягає специфічний ракурс відповідних рецепцій. П.Адо є доволі яскравим представником філософської культури Франції, дослідження якого мали істотний вплив на вивчення філософії античності. Саме під його впливом у другій половині ХХ ст. почався новий етап інтенсивного дослідження пізньоантичної філософії, і неоплатонізму зокрема.

Найважливішим етапом його духовного шляху, як відзначає сам Адо, стало знайомство із «Логіко-філософським трактатом» Л.Вітгенштейна в кінці 1950-х рр., особливо із концепцією «мовної гри» і методичного мовчання за межами досвіду мовлення (Hadot, 1995, с.79). Саме тоді П.Адо починає формулювати свою теорію античної філософії як нерозривної єдності філософського дискурсу і філософського способу життя.

Адо задумав розгляд філософії як діяльності і знайшов у Вітгенштейна плідну точку зору з цього приводу. За словами самого Вітгенштейна, його книги - це бесіди автора із самим собою. Вітгенштейн намагається відродити т.зв. сократівський тип філософствування, де головний пафос філософії направляється на практичне філософствування, а філософська теорія поступається місцем філософській практиці. Саме тому Вітгенштейн так наполегливо підкреслює, що він не збирається теоретизувати з приводу буденної мови, і що філософія – не доктрина, а саме діяльність.

Дотримуючись зазначених принципів Л.Вітгенштейна, П.Адо також намагається розглядати філософію як серію мовних ігор, відзначаючи, що кожна мовна гра повинна розглядатися в тих конкретних умовах, у яких вона відбулася (Nadot, 1981, с.23). Філософське життя і філософський дискурс співвідносяться, з точки зору Адо, діалектично: вони і неспіврозмірні, і нероздільні. Вони є несумірними, оскільки філософське життя може обійтися і без філософського дискурсу, якому не під силу виразити всю глибину його екзистенціального підґрунтя, інколи пов'язаного з екстраординарним досвідом. Водночас, вони нероздільні, оскільки їхня всебічна взаємозалежність обумовлює повноту філософського світосприйняття, усвідомлено доведеного до практичної реалізації. Взаємовпливи філософського дискурсу і життєвих практик, на думку П.Адо, прояснюються наступним чином:

- по-перше, філософський дискурс, обумовлений життєвим вибором, «озвучує» і концептуально обґрунтовує цей вибір;

- по-друге, дискурс, висловлюючи певні екзистенційні вподобання і пріоритети, стає засобом активного впливу філософа на самого себе і на інших, й тим самим, за словами Адо, «...виконує освітню, виховну, цілющу функції»;

- по-третє, він, постаючи у формі діалогу мислителя із самим собою або з іншими, є вправою у філософському способі життя (Nadot, 1981, с.26).

У своїх співвіднесеннях філософського дискурсу і філософського життя П.Адо виходить з тези про верховенство волі над розумом, практичних дій -

над раціональним теоретизуванням. Антична філософія є духовною вправою, тому що вона (у свій час) являє собою спосіб життя, форму життя, життєвий вибір. Можна сказати, що ці духовні вправи є певними формами екзистенції, бо вони володіють екзистенціальною цінністю. Вони є складовою частиною абсолютно нової орієнтації в світі, що вимагає самоперетворення, "метаморфози себе самого". П.Адо резюмував свою концепцію так: «духовна вправа - це практика, націлена на те, щоб повністю змінити буття» (Hadot, 1981, с.36).

Відомо, що П.Адо цікавився екзистенціалізмом, зближенням філософії та поезії. І, тим не менш, він все ж вирішив стати істориком філософії, та підготував доволі об'ємну філологічну роботу з філософії неоплатонізму. На сьогодні П.Адо розглядається як один з найбільших істориків античної думки, що належить до нашої епохи. Втім, не всі дослідники вважають, що можна говорити про існування оригінальної філософської системи, розробленої П.Адо.

Французький мислитель був зайнятий осмисленням постійно лунаючої дилеми стосовно «незв'язності» античних філософів. Відповідні дослідження і привели його до ідеї, що філософські твори античності створювалися, ймовірно, не для викладення якоїсь філософської системи, але з метою її формування: філософ античності хотів змусити працювати уми своїх учнів або слухачів.

Випробувавши на собі роботу історика філософії, він робить висновок: історик філософії не може не поступитися філософу як такому, оскільки той завжди повинен зберігатися всередині історика-філософа. І для вирішення цього завдання необхідно, щоб, навіть зі зростанням ясності розуму, кожен мислитель час від часу ставив би собі наступне вирішальне питання: «Що це таке – бути філософом?». Для П.Адо самий повний і найвірніший спосіб філософської активності - бути одночасно філософом та істориком.

Україномовний переклад тексту П.Адо «Покривало Ізиди» у 2017 році актуалізував вивчення усієї філософської спадщини цього французького

мислителя (Адо, 2016). Охоплений зацікавленням до вивчення містицизму, Адо звертається за допомогою до П.Анрі, якого цікавив вплив Платона на патристику. П.Анрі – філософ і літературний критик романтичної школи, проповідник нової «гуманітарної релігії», заснованої на ідеї прогресу людства відповідно із божественним задумом.

П.Адо займали проблеми історії античної філософії, що знайшло своє відображення в роботі «Що таке антична філософія» (Адо, 1999). В даному тексті автор описав особливий феномен, який представляє собою антична філософія (з його точки зору). В основі книги лежить завдання показати глибоку різницю між тим, якою була філософія у період античності, й тим, якою вона представляється і сприймається сьогодні.

У книзі «Що таке антична філософія?» П.Адо фіксує важливі методологічні принципи. Дослідник вважає, що первинність і визначальна роль життя по відношенню до теорії були виражені в античності з особливою наочністю. Античний філософ - це людина, яка живе «філософським життям» і постійно вдосконалюється (Адо, 1999, с.121).

В античності сутнісне завдання філософії не полягало у побудові або викладенні понятійної системи; ось чому П.Адо критикує тих істориків античної філософії, що намагаються представити філософію перш за все як *філософську мову*. Для того щоб зрозуміти весь феномен, який являла собою філософія, людина повинна звернутися до її витоків, віддаючи собі звіт в тому, що філософія є явищем історичним, яке мало свій початок і безперервно розвивалося аж до наших днів.

Як зазначає П.Адо, слід враховувати, що слова "філософія" і "філософствувати" з'явилися лише в V ст. У Афінах словом *philo* позначали будь-яку схильність, інтерес людини до певної діяльності. Наприклад, *philoprosia* означала схильність до пияцтва. З часів Гомера слово *Sophia* і *Sophos* вживалися в різних контекстах. Давньогрецьке слово «*φίλειν*» широко використовувалося також з часів Гомера у поєднанні з будь-яким іменником, і позначало потяг, любов, пристрасть до певних речей (потяг до їжі, багатства,

честі, тощо). Термін «σοφία» в 5 ст. до н.е. застосовувався для позначення пізнання, знання, вміння, відданості справі. В «Іліаді» Гомер згадує про корабельного зодчого, який завдяки порадам Афіни «розуміє мудрість (sophia)», тобто вправний у своїй справі. Природно виникає питання: чи не означає слово Sophia практику, яка передбачає наставництво? П.Адо наводить приклад наступного вживання слова Sophia: «...Феогнід, звертаючись до Кірна, дає раду, що слід «пристосовуватися» до кожного друга, з огляду на різні характери... Адже спритність (Sophia) краща, аніж навіть велика доблесть (arete) ...» (Адо, 1999, с.34). Таким чином, виявляється достатньо широке різноманіття змісту поняття Sophia. Це поняття, що виражає особливе уявлення про мудрість, або уособлену мудрість.

Вирішальний вплив на формування слова «філософ» мав Сократ, що знайшло своє відображення в діалозі Платона «Пір». Та якщо Сократ надихнув таких мислителів, як Антисфен, Аристипп, Евклід, то вже Платону вдалося у своїх діалогах посприяти розвиткові ідеї філософії, мислимої як *дискурс*, пов'язаний з особливим способом життя. Саме життєвий вибір філософа визначає його дискурс. Іншими словами, неможливо вивчати і досліджувати філософські дискурси як самодостатні реальності без урахування практики життя того або іншого філософа. При цьому важливо усвідомлювати наступне: людина за своєю природою є такою істотою, яка не може існувати поза суспільством і приймати рішення в духовному вакуумі: ані філософ, ані філософія не можуть існувати поза групою, поза філософською «школою», оскільки саме вона детермінує вибір певного способу життя (Hadot, 1995, с.53).

Отже, варто ще раз підкреслити, що дискурс – це засіб, який дозволяє філософу впливати на самого себе і на інших, й він завжди прямо або побічно виконує освітню, виховну, психологічну, цілющу функції (Адо, 1999, с.162-163). Філософське життя і філософський дискурс несумірні внаслідок своєї різноманітності. Однак філософський дискурс вимагає від філософа

"філософського способу життя", який передбачає наявність узгодженості між промовами і вчинками суб'єкта.

У сократичному діалозі своєрідним інструментом узгодження виступає запитування, сенс якого найкраще пояснюється наступним фрагментом: «Сократичні питання спонукають ... подбати про себе самого і, як наслідок, змінити своє життя. А бути кращим діалектиком – це значить не просто мати здатність придумувати або викривати логічні хитросплетіння, але, перш за все, вміти вести діалог, виконуючи всі вимоги, які він пред'являє. Насамперед не ігнорувати співрозмовника і поважати його права, ... відмовитися від категоричності суджень, показати готовність змінювати власний світогляд і свою внутрішню налаштованість...» (Адо, 1999, с.164).

Метою цих діалектичних вправ є духовне оновлення. При цьому «сам філософський дискурс – це теж один з різновидів вправи, що притаманний філософському способу життя» (Адо, 1999, с.164). Мета такої вправи – «турбота про себе і про інших, взаємне виправлення» (Адо, 1999, с.165). Теоретичний філософський дискурс народжується з первинної екзистенціальної переваги і знову призводить до нього остільки, оскільки силою своєї логічної переконливості, силою свого впливу на слухача він спонукає вчителів і учнів жити згідно з їхнім початковим вибором. Можна сказати, що він втілює в собі певний життєвий ідеал.

Продовжуючи роздуми про античний філософський дискурс, П.Адо зазначає, що цей дискурс має бути обдуманий відповідно до того способу життя, для якого він одночасно і засіб, і словесне вираження і, зрештою, філософія. Тобто, це такий спосіб життя, який тісно пов'язаний з філософським дискурсом. Турботу про себе П.Адо розуміє як "турботу про свою особистість", перетворення якої здійснюється за допомогою того, що він називає «духовними вправами».

Для П.Адо «духовні вправи» - спосіб змінення стану людини. Для того ж, щоб *змінити стан* людини, необхідно піддати зміненню його спосіб вираження. Саме тому мова і йде про філософський дискурс як процес мовно-

мисленнєвої діяльності, у ході якого створюються системи понять та смислів. Та у контексті нашого дослідження, цей дискурс може бути визначений (за Адо) як «духовна вправа, тобто як практика, котра повинна повністю змінити буття людини» (Hadot, 1981, с.92). Сукупність подібних практик (духовних вправ) з боку різних суб'єктів створює дискурсивне поле, тобто суміш інтелектуального та соціального полів, де соціальна взаємодія переходить у певний тип практики.

При цьому найбільш характерною рисою філософського способу життя є духовна напруга. Основний ж сенс спеціальних духовних вправ полягає у тому, щоб підтримувати психіку в стані напруги. Ця напруга має досягати певного рівня, від якого неможна відхилитися. Даний рівень визначається як сьогодення, як те, що має місце тут і зараз. П.Адо наводить такий приклад, що у Емпедокла міститься згадка про духовну вправу «відтворення в пам'яті», а саме: про використання «прийомів управління диханням за допомогою діафрагми, які повинні були допомогти душі зосередитися, щоб звільнитися від тіла і вільно мандрувати у потойбічному світі» (Hadot, 1981, с.96). Таким чином, духовна напруга інколи пов'язується ще й з дихальними вправами.

З аналізу міркувань римського філософа-стоїка, Мусонія Руфа (Gaius Musonius Rufus), П.Адо робить висновок про те, що «...уявлення про філософську вправу корениться в ідеалі атлетизму та у звичайній практиці фізичної культури в гімназіях. Так само як атлет постійними тілесними вправами надає своєму тілу нової сили і нового вигляду, так і філософ за допомогою філософських вправ розвиває свою душевну силу і перетворює себе... Вправи тілесні та духовні споконвіку формували справжню - вільну, сильну і незалежну – людину» (Hadot, 1981, с.103). Тобто, вправи духовні тісно пов'язані з фізичними вправами.

П.Адо зазначає: «Вправою у філософському способі життя можна визнати і дискурс-роздум; це немов би діалог філософа із самим собою...» (Hadot, 1995, с.122). Вправи ці, на думку французького дослідника,

об'єднує орієнтація на ідеал мудреця, чий вигляд в уявленні різних шкіл, незважаючи на явні відмінності, володіє багатьма спільними рисами.

П.Адо підкреслює важливість постаті мудреця і роль "вправи в мудрості" для філософії. Ця практика мудрості може і повинна здійснити перетворення відносин між «Я» і світом, завдяки внутрішній трансформації, внаслідок повної зміни способу бачення і життя. Естетичне сприйняття при цьому є «певною моделлю філософського сприйняття», інструментарієм перенесення уваги, засобом перетворення звичного сприйняття, як цього вимагають подібні вправи.

Ідеал мудреця досягається через аскезу. Майже всі філософські школи закликають вправлятися в аскезі (грецьке слово ἄσκησις - "askesis" означає саме «вправа»). Завдяки аскезі встановлюється панування над самим собою. Згадується т.зв. платонічна аскеза, яка полягає в тому, щоб відмовлятися від чуттєвих насолод, дотримуватися особливого режиму харчування, тренувати здатність переносити голод і холод, терпіти образи, відкидати будь-яку розкіш, всілякі зручності та винаходи цивілізації, щоб виробити у собі витривалість і стати незалежним (Адо, 1999, с.174).

Тому важливу роль у процесі самопізнання відіграють духовні вправи, котрі майже завжди відповідають тому напрямкові руху, внаслідок якого наше «я» зосереджується на собі самому. У стоїків у цій вправі «я» обмежене одним тільки нинішнім: «я» вправляється в тому, щоб переживати тільки те, що переживається зараз, тобто тут і в даний момент (Hadot, 2011, с.68).

П.Адо зазначає, що «...ми повинні правильно розуміти цю вправу в зосередженні на сьогоднішньому: не треба думати, ніби стоїк нічого не пам'ятає і ніколи не думає про майбутнє. Він відмовляється зовсім не від думок про майбутнє і минуле, а лиш від пристрастей, які цими роздумами можуть бути спричинені, від марних сподівань і безглузлого жалю. Стоїк хоче бути людиною дії, та щоб жити, щоб діяти, необхідно все ж будувати плани і приймати до уваги минуле, передбачаючи його наслідки» (Hadot, 2011, с.75). Для цього йому необхідно практикувати «вправу уваги до самого себе»

(*prosoche*). За таких умов, важливим завданням стає звільнення від впливу зовнішнього світу, панування духу над плотськими інстинктами, естетичне оформлення вчинків і думок. Це перетворення являє собою, по суті, «моральний акт, завдяки якому змінюється спосіб існування, спосіб життя і погляд на речі» (Hadot, 2011, с.77). Філософ повинен усвідомлювати своє буття в світовому цілому як «ледь помітну точку», і водночас бути впевненим, що його «я» здатне розширитися до нескінченності.

Спільна мета усіх цих практик себе, незважаючи на всі демонстровані ними відмінності, визначається єдиним ключовим принципом звернення до себе: *epistrophe eis heauton*. Ця, платонічна за своєю суттю, формула в різних випадках отримує різні тлумачення. Перш за все, вона передбачає деяку модифікацію звичної діяльності: завдання не полягає в тому, щоб залишити всі інші заняття, цілком і повністю присвятивши себе "турботі про себе", однак у тому, щоб за поточними справами постійно пам'ятати про головну свою мету, прагнути до себе, шукати себе і співвідноситися з собою (проводити кореляції між "я нинішнім" і "я майбутнім"). Таке звернення передбачає зсув уваги: її неможна більше витратити на порожню цікавість, захоплюючись суєтою повсякденності або життям оточуючих, так само як і на розкриття таємниць природи, далеких від потреб людського існування. Наприклад, Деметрій (у викладі Сенеки) вчив, нібито природа, приховавши від людей непотрібні для них таємниці, зробила доступним і видимим лише те, що людині необхідно знати.

Припускаємо, що, рухаючись по такій траєкторії, можна уникнути всіляких залежностей або поневолення, і досягти возз'єднання із собою, як "...досягають гавані, що вкриває від бурі, або цитаделі, захищеної фортечною стіною ... У недосяжному місці та душа, що покинула все зовнішнє та відстоює свою свободу у власній фортеці ... Жоден спис до неї не долетить, бо у фортуни руки не такі вже довгі, як ми гадаємо: їй не схопити нікого, окрім тих, хто сам горнеться до неї" (Seneca, 1928, с.202).

Таке ставлення до себе, вінець і кінцева мета усіляких практик себе, належить до *етики володіння*. Однак його характеристика не вичерпується згадуванням про одну тільки "агональну" форму подолання неприборканих сил і безумовне над ними панування. Часом це відношення навіть мислиться у формулах юридичної моделі володіння: людина "належить собі", вона є "своя власна", "повновладний повелитель над самим собою", суб'єкт залежить тільки від себе, розпоряджається самим собою, має у своїй особі владу, нічим не обмежену (окрім як законами права і совісті, і здоровим глуздом), і не піддану жодним загрозам (*suum fieri, suum esse, sui juris, potestas sui* – висловлювання, що можна часто зустріти у Сенеки). Але ця формула, скоріше, політична і юридична, визначає ставлення до себе у якості конкретної залежності, що дозволяє "насолоджуватися собою" немов якоюсь "річчю", даною нам одночасно у володінні й у спогляданні.

Звернувшись до себе, відвернувшись від повсякденної суєти, від честолюбних помислів, від страху перед майбутнім та невідомим, можна інколи повернутися (у роздумах) до свого минулого, щоб знайти в ньому душевний спокій, занурюючись за власним бажанням в ті спогади й картини, котрі там зберігаються і, нарешті, встановити із ним непорушний зв'язок. Минуле – ось "єдина частина нашого життя, священна і недоторканна, непідвладна примхам людської долі, незалежна од панування фортуни", минуле вже не турбують "ані злидні, ані страх, ані почесні"; воно не знає "ані смуті, ані захоплення... володіють же ним вічно і безтурботно" (Seneca, 1928, с.214).

Досвід себе, що складається в ході такого "оволодіння собою", є не тільки досвідом приборкання сили або верховенства над власною міццю, готовою повстати, але і досвід "насолоди собою". Аналізуючи твори Сенеки, П.Адо артикулює його ідею, що той, кому вдалося, нарешті, підступитися до самого себе, стає тоді для себе об'єктом задоволення, і не просто опановує себе у своїх межах, а й "задовольняється" собою і "радує" себе. Стан такого "довольства", позначуваного у Сенеки зазвичай термінами *gaudium* і *laetitia*, звісно ж не

пов'язаний із якимись розумовими або душевними розладами; суть його полягає в тому, що воно не може бути викликано чимось, що від нас не залежить і, отже, нам непідвладним: воно народжується нами і в нас самих. Зазначене відчуття, - наголошує П.Адо, - є незмінним і таким, що не вимірюється, а дано "одним шматком", і якщо вже відбулося одного разу, то ніяка подія зовнішнього світу його не спотворить.

Цей рід задоволення в усьому протилежний задоволенню, позначеному терміном *voluptas*, джерело якого лежить ззовні, не в нас, а в об'єктах, чия наявність не гарантована; відповідно, і саме воно ненадійне, підточене страхом, й підчас обтяжує нас бажаннями, які не можуть бути реалізовані. Звернення до себе може замінити ці шалені, невірні й минущі задоволення на безтурботне і незмінне задоволення собою. *Disce gaudere!* – закликає Сенека, - навчися радіти: "Я хочу, щоб радість не розлучалася із тобою, хочу, щоб вона народжувалася у тебе вдома. І це здійсниться, якщо тільки вона буде в тобі самому ... Варто тобі раз знайти її джерело – і вона вже не убуде ... Прагни до істинного блага і радій лише тому, що твоє. Але що є це "твоє"? Ти сам, твоя найкраща частина!" (Seneca, 1928, с.236).

Саме в рамках цієї "культури себе", її тем і практик, упродовж перших століть нашої ери осмислюється мораль задовольень; саме в такому контексті слід розглядати розвиток цієї моралі, щоб зрозуміти, як вона змінювалася. Те, що на перший погляд здається підкресленою суворістю, збільшеною строгістю, підвищеною вимогливістю, в дійсності було пов'язане зовсім не із посиленням заборон. Адже область недозволеного не розширилася, й спроб ввести більш авторитарні й ефективні, аніж раніше, системи обмежень, не візуалізуються. Зміни торкнулися переважно способу, за допомогою якого індивідуум споглядав себе в якості морального суб'єкту. Розвиток культури себе позначився, за П.Адо, не у помноженні чинників, що перешкоджають реалізації бажань, але у певній модифікації конститутивних елементів моральної суб'єктивності. Відбувся не розрив із традиційною етикою володіння собою, але – зміщення акцентів, змінення контекстів.

Турбота про себе неминуче вписана у контекст тимчасовості. Думка про смерть при цьому відіграє важливу роль: «...смерть є відділенням душі від тіла, а філософ відокремлює себе від тіла духовно» (Адо, 1999, с.186). У такий спосіб придушуеться «я» егоїстичне і вивільняється чисте «я», яке ні з чим не пов'язане. Марк Аврелій вважав, що «я» слід зосередити лише на сьогодні, й тим самим досягти «стану спокою і безтурботності». Ця вправа є доволі цінною, бо тільки зосередження на "тут і зараз" дає можливість осягнути навколишній світ у його дійсному стані. "Турбота про себе" і практики володіння собою у Марка Аврелія пов'язується зі вмінням "вимикати" роздуми про минуле і майбутнє, бути не десь далеко, а *тут*, не в минулому або майбутньому, а зараз. І, відповідно, варто вирішувати тільки те, що відбувається або може відбутися просто *зараз*, не обтяжуючи себе проблемами майбутнього, а тим більш негараздами минулого. Не потрібно займатися тим, що вже не змінити, або тим, що не підвладне людині в теперішній момент життя.

Тож у античності популярною бачимо таку ідею, що «душа, щаслива у сьогодні, нехай не дбає про те, що буде» (Hadot, 2011, с.113). Однією з важливих стоїчних філософських вправ є т.зв. "вправа у смерті". «Я», мисляче свою смерть, так чи інакше мислить себе у позачасовості буття. Вправи у смерті - це спроба виходу із потоку часу. Важливо усвідомлювати свої вади, безсилля, а також і досягнуті успіхи.

Як про вправу розмірковує П.Адо і про фізику. Роздуми про фізичні предмети перетворюють душу (Адо, 1999, с.189). «Особливе значення фізика як різновид духовних вправ набуває у стоїцизмі. Стоїк ясніше, аніж будь-хто, усвідомлює, що в кожен момент він вступає у контакт з усім Універсумом. Адже в кожній події бере участь цілий світ» (Адо, 1999, с.190). До того ж, духовні вправи, за допомогою яких індивідуум намагається впливати на самого себе, докорінно змінити себе, звичайно ж, не обходяться без риторичних і психологічних прийомів, що сприяють зверненню і переконання людини.

Можна заключити, що проблема турботи про себе у античній філософії знаходить своє вирішення у особі мудреця, який, на переконання П.Адо, «...усвідомлює самого себе як «мисляче Я», здатне завдяки своїй владі над власними судженнями, контролюючи їх або утримуючись від них, забезпечити собі повну внутрішню свободу і незалежність по відношенню до всього зовнішнього» (Адо, 1999, с.200). Філософ же, який вчив, але сам не жив так, як вчить, буде гідний тільки осміяння. Відповідно, і філософія, і те, що П.Адо називає "духовними вправами", тобто практичним застосуванням філософії у власному житті, є нероздільні.

Таким чином, робота одного з найбільших дослідників античної культури, П.Адо, «Що таке антична філософія», та ряд інших пов'язаних із нею робіт (Hadot, 1981, 1995, 2011), на аналіз яких ми спиралися у дослідженні античної інтерпретації "турботи про себе", дає доволі цікаву відповідь на питання про те, що ж таке філософія, стверджуючи, що в період античності філософія являла собою певний спосіб життя. Розглядаючи вчення таких мислителів, як Сократ, Платон, Аристотель, Епікур, Зенон Кітійський, Піррон, Плотін та ін., П.Адо поступово проводить ідею про первинність життєвого вибору по відношенню до теоретичного змісту філософських доктрин. Особлива увага приділяється ним експлікації методів викладання у античних філософських школах і «духовним вправам», що там практикувалися.

Результат багаторічної роботи П.Адо над античними текстами, узагальнений у його роботах античний досвід найбільш відомих філософських шкіл, дає підстави вважати, що у давнину філософія була не просто вправою для розуму, а перш за все способом життя із турботою про себе, органічним поєднанням теорії з практикою. Розмірковуючи про античну філософію як культурно-історичний феномен, дослідник підводить нас до глибшого осмислення людської природи, мотивів, життєвих виборів і цінностей, які виробляє і якими керується суб'єкт у процесі "знайдення себе" та саморозвитку.

Висновки до другого розділу

Проаналізовані у даному розділі варіанти філософської інтерпретації конструкту «турбота про себе», зокрема, у творчості Платона (переклади О.Лосєва, В.Бібіхіна), в роботах М.Гайдеггера, М.Фуко, П.Адо, П.Слотердайка, дають нам підстави вважати, що це багатовимірний конструкт, який має дуже широкий зміст, демонструє полісемантичність і розкривається через багато тематичних ліній.

Етична установка "турбуватися про себе" наповнюється у Платона багатьма пов'язаними смислами. У сократичному діалозі "Алківіад I" порушуються ключові для "турботи про себе" питання знання і невігластва, розсудливості (софросюне), доброчесності, самопізнання, розуміння, старанності, справедливості і несправедливості, блага і користі. Платон стверджує, що людині слід відмовитися від претензій на владу, від будь-яких управлінських амбіцій стосовно інших, допоки вона сама не навчиться, пізнаючи себе у спілкуванні з іншими, чеснотам розсудливості й справедливості. Етичний підтекст у "турботі про себе" Платон несподівано розкриває через категорії користі та власності.

Ἐπιμελεία (старанність, турботливість) розкривається у Платона в контексті глибокого переосмислення сутності феномену власності. Це не майно у матеріальному розумінні. Власність - це схоплене «своє», «своє власне», «набуте своє», що вимагає постійної дбайливості, турботи і уваги.

Набуття власності відбувається у процесі пошуків «відображення себе у тому, що є своє». Цю "істинну власність" неможна просто знайти, її також неможливо отримати у спадок або захопити, бо вона вирощується в результаті смиренної «турботи про себе» протягом життя, якщо людина проявляє належну ἐπιμελεία (старанність, турботливість, наполегливість), опановує τέχνη (майстерність, мистецтво) і внаслідок цього набуває таку якість, як σοφία (розумність, мудрість).

Отже, за Платоном, власність є наслідком процесу "набуття себе" за сукупністю набутих духовних якостей та чеснот, що можуть бути накопичені людиною на шляху довжиною в життя. Коли ж людина не розбирається сама у собі, тоді неусвідомлене "незнання", що переховується за уявним, поверхневим знанням, підточує особистість зсередини. Латентна війна людей самих із собою перетворюється на войовничість, агресію, породжує суперечливість та конфліктність. Тож ми спостерігаємо тут психологічний вимір конструкту "турбота про себе", який необхідно доповнює власне пізнавальну його сторону.

Знання себе робить можливою таку ключову якість, як розсудливість (софросюне), котра передбачає і знання (розуміння) інших, і знання держави та вміння керувати нею, досягаючи щастя і доброчесності особисто, та прищеплюючи їх своїм співгромадянам. Але допоки розсудливість не знайдено, слід вчитися їй у людей більш гідних, оскільки "тому, хто не знає себе" (невігласу, безрозсудному) личить бути рабом, тоді як *свобода* властива "доброчесній людині". Цим Платон показує зв'язок між свободою, мудрістю, знанням себе, доброчесністю і суспільною користю.

Користь (корисність) має безпосереднє відношення до мудрості й справедливості. Висувається важливе положення, що управляти необхідно справедливо, оскільки користь повинна бути підпорядкована справедливості; та щоб бути справедливим, потрібно спочатку знати, що таке "справедливість" і "несправедливість". Таким чином, турбота про себе в діалозі "Алківіад I" набуває не тільки морально-етичного, когнітивного і педагогічного відтінків, а й суспільно-політичного сенсу.

Усвідомлення свого незнання, невігластва, супроводжуване наміром стати на шлях пізнання, виконання старанної й наполегливої роботи над собою, повертання на шлях саморозвитку, постають свого роду порятунком, що стає можливим та реалізується у регулярних практиках "турботи про себе". Усі ці ідеї Платона набувають оновленого звучання у Фуко.

Значення досліджень М.Фуко, багатство ідей і концептів, які вилучає цей сучасний автор зі стародавніх текстів, важко переоцінити. Ідея «турботи про себе» здійснює глибокий перетворюючий ефект, спонукає до переосмислення усталених уявлень. Техніки себе можна використовувати як форму ставлення індивіда до усього зовнішнього світу. Ключовий параметр цього ставлення - звернення на себе, самотійне застосування на собі. Для Фуко «турбота про себе» означає перетворення всього життя в безперервну вправу. У концепції мислителя «обов'язок дбати про себе» можна реалізувати культурними і економічними можливостями. Ідея «турботи про себе» передбачає якісну зміну життєвих орієнтацій.

У фуколдіанській філософії бачимо глибоку рефлексію на предмет істинного змісту давньогрецького поняття *epimeleia heautou* – "заняття собою", "увага до себе". Припис «піклуйся про себе» був одним з головних правил громадського та особистого життя, але протягом історії він виявився заслонений іншою парадигмою суб'єктності - знаменитою формулою «пізнай самого себе». М.Фуко пояснює, що *gnothi seauton* спочатку не було універсальною вимогою самопізнання - це лише окремий випадок, доповнення загального припису *EPIMELEIA HEAUTOU*: необхідно бути уважним до себе, піклуватися про себе самого, берегти себе і дбати про духовну якість свого життя.

Серед найбільш важливих фуколдіанських закликів вважаємо той, що може бути висловлений наступним чином: турбота про себе є по суті турботою про визначення і випробування власних меж, збереження й розширення, випробовування кордонів суб'єктом. Герменевтика суб'єкта почасти розкривається у «культурі себе». *Epimeleia heautou* постає перед сучасною людиною як прадавня традиція запитування і практикування себе, найбільш загальна форма духовності, котра поклала початок філософському самоосмисленню. «Турбота про себе» як вимога життя, загальна установка по відношенню до себе і до світу, містить два взаємопов'язані аспекти:

- свідомо активність, специфічна спрямованість уваги, спосіб відстеження власних почуттів і думок (потрібно відвести свій погляд від зовнішнього світу, звернувши його на себе самого, на те, що відбувається в душі);

- певні дії щодо себе, зокрема, набір технік і вправ, спрямованих на оволодіння собою та пізнання себе (практикуючи себе, людина досягає самоідентифікації, зберігаючи або змінюючи ідентичність - у залежності від своєї життєвої мети).

У процесі історичного розвитку принципу турботи про себе людина поступово відходить від внутрішньо обумовленого (знайденого емпіричним шляхом і закріпленого духовними інсайтами) вільного шляху - до механізмів зовнішньої регуляції (що закріплені в соціальних цінностях і моральних кодексах). У першому випадку (здебільшого це стосується античності) робота над собою полягала у наполегливому пошуку та перевірці певної індивідуальної істини (довіра до внутрішньої мудрості). У другому випадку (із початком християнської епохи) робота над собою - це контроль власних бажань і прагнень, супроводжуваний самообмеженням у процесі дотримання канонічних істин. Людина тепер визнається істотою недосконалою і слабкою, тож бачить шлях до порятунку у відмові від «недосконалої» частини себе, якої зрікається та яку засуджує.

Завдяки роботам М.Фуко тема турботи про себе міцно вплетена у контекст існування людини в сучасному західному суспільстві, підкріплена численними практиками само-опіки, самопізнання і саморозвитку. Сучасна особистість дійсно стурбована своєю ідентичністю, самототожністю й унікальністю, прагненням до усвідомлення власного місця в широкому соціальному контексті. Культивуючи себе, людина не просто вирішує внутрішні протиріччя, піклується про фізичне здоров'я, інтелектуальну продуктивність і духовне (психологічне) благополуччя. На більш глибокому екзистенціальному рівні вона розвиває власну буттєву «самість», досягаючи при цьому як цілісності всередині себе, так і конгруентності з навколишнім

предметним і соціальним світом. Культура себе повертає людину до вихідної онтологічної сутності - бути насправді.

М.Фуко у своїх творах обґрунтував спосіб самоосмислення і самореалізації, альтернативний вже звичному новоєвропейському стилю мислення. Він запропонував шлях, почасти здатний подолати гостре відчуття «журби по собі самому», із наміром врятувати людину від прийдешньої екзистенціальної кризи та, можливо, повернути до цілісності у відношенні до себе і до життя. Онтологія справжнього, сформульована Фуко, виявила нові межі істини та передбачила нові установки у сприйнятті світу. Ідея турботи про себе, що розглядається як особлива стратегія і технологія досягнення суб'єктності, гарно вписалася у нову, постмодерну, більш «м'яку» для людини реальність, і відкрила широкий простір для інтерпретацій: як стосовно шляхів пошуку істини, так і шляхів самовтілення. Вплив фуколдіанських досліджень на всю сучасну гуманітаристику, і на глибше розуміння проблематики "турботи про себе" уявляється безперечним.

Турбота про себе передбачає "функціонування" людини як суб'єкта власного життя: невинну роботу над собою, активну позицію у власному вдосконаленні, самопізнанні, самореалізації. У цих ідеях черпають натхнення гуманістична і екзистенціальна теорії, позитивна психологія, християнська психотерапія. Сучасне переосмислення робіт Фуко дозволяє стверджувати, що через принцип "турботи про себе" автор просуває ідею внутрішньої саморегуляції й самоорганізації, на протигагу зовнішнім регламентам. За допомогою «практик себе» людина адаптується і винаходить власні правила поведінки в рамках широких культурних норм, формує себе як гармонійну особистість, стає справжнім суб'єктом власних бажань, устремлінь і вчинків.

Дещо інакше розкривається проблематика турботи про себе у П.Слотердайка. На його думку, людина - унікальний «звір», який не вміє рухатися вперед інакше, аніж ставлячи перед собою нездійсненні завдання. Людина немов тренується для виконання неймовірних завдань, тобто для

свого самоперевершення. Тож людина стає генератором всіляких вправ, за допомогою яких вона намагається знайти саму себе.

Серед найбільш важливих рис, підкреслюваних Слотердайком у справі конструювання себе, піклування про себе, є акцент на ролі вчителя, ментора, коуча, тренера, наставника. Ефективна турбота про себе, за Слотердайком, неможлива без наставника, який, будучи стурбований станом свого учня, володіє зразками і принципами відповідних практик, знаннями і досвідом, необхідними навичками "конструювання себе".

Вчитель, тренер або наставник запускає механізм антропотехнік (заснований на виконанні вправ). Функція наставника полягає, насамперед, в тому, щоб навчити людину вчитися, перетворивши її на сумлінного учня.

Справжній учитель не руйнує самостійного пошуку учня, а лише прояснює ці пошуки, допомагаючи іншому йти його власним, унікальним шляхом. Тож у справі "турботи про себе" вчитель - в усіх його образах та ролях (наставника, ментора, дресирувальника, тренера, коуча, керівника, тощо) - є носієм антропотехнічної традиції та особливої конструктивно-виховної практики, котра діє на іншого суб'єкта (учня, підопічного) ззовні.

Суперечність сучасного педагогічного процесу, показана Слотердайком, полягає у тому, що «школа» - це той специфічний простір, усередині якого організується життя кожної цивілізованої людини, це необхідний «базовий тренувальний табір», в якому здійснюється вирощування «внутрішньої вертикальності», розуміння ієрархій та визнання авторитетів. Та, водночас, школа стає в певному ступені «амеханією», що спричиняє витравлювання з людини її унікальних «хитрощів», будучи механізмом уніфікації. З одного боку, осмислення особою (учнем) свого місця та цілей в системі існуючих соціальних ієрархій є неодмінною передумовою для адекватного конструювання себе. З іншого ж боку, ця «амеханія» (що також походить і з простору школи та інших соціальних інституцій, які практикують певну уніфікацію й стандартизацію) не сприяє належній "турботі про себе", нерідко

заважає у "пошуках себе", натомість нав'язуючи суб'єктові (учневі) пануючі в суспільстві стереотипи.

Висловлювання «стати собою» або «знайти себе», за Слотердайком, означають не стільки пізнання або виявлення чогось «даного» індивідові, закладеного в ньому природою, скільки вимогу до самореалізації у процесі руху по життєвому шляху.

В уявленні П.Слотердайка, людина у своїх намаганнях стати собою, знайти себе, реалізуватися в процесі т.зв. «вертикальних напруг», частіше за все має зруйнувати свою ідентичність, відмовитися від неї. Проте, на нашу думку, дану тезу можна прийняти лише у тій частині, що рух суб'єкта пізнання до нового досвіду, набуття нових знань та навичок, може потребувати відмови суб'єкта від частини його звичок. Звісно, набуті протягом життя людини звички можна вважати невід'ємною складовою персональної ідентичності, однак не усією ідентичністю. Тож, в такому розумінні, пошуки себе вимагають від індивіда інколи відходити від окремих сторін власної ідентичності, відмовлятися від непродуктивних та шкідливих звичок, відкидати певні габітуси.

І все ж ми вважаємо ключовим фактором у справі турботи про себе як раз збереження власної ідентичності суб'єктом. Більш того, ключовим завданням у "пошуку себе" як раз стає необхідність визначитися: що саме складає мою персональну ідентичність, мою самість, унікальність? А коли вже таке самовизначення (така принципова самоідентифікація) нарешті відбувається - з цього моменту вже стає більш зрозуміло, які основні завдання та пріоритетні позиції мають бути реалізовані у процесі "турботи про себе". І тут вже можуть включатися запропоновані Слотердайком механізми "вертикальної напруги", пов'язані із прагненням людини перерости себе, випробувати власні кордони, встрибнути або видертися на новий рівень свого розвитку. В цьому контексті погоджуємося із особливим значенням вправ (екзерсису), тренування, роботи над собою, й бажано б під наглядом вчителя, ментора, наставника тощо.

Єдиний варіант змінити своє життя – зміна через діяльність. Той, хто хоче змінюватися, мусить працювати над собою (або «виконувати вправи», за Слотердайком). Тим самим «турбота про себе» постає неодмінною умовою подолання звичок, в яких проявляється принцип інертності, що згодом веде до занепаду. Отже, турботу про себе можна тлумачити і як *боротьбу* з власною лінню, як *систематичну вправу* із подолання деструктивних звичок.

Аналіз робіт П.Адо дає чимало для розуміння античного філософського дискурсу та допомагає краще осмислити сенс "турботи про себе" у його первинному розумінні. Турботу про себе П.Адо розуміє як "турботу про свою особистість", перетворення якої здійснюється за допомогою того, що він називає «духовними вправами».

Для П.Адо «духовні вправи» - спосіб змінення стану людини. Для того ж, щоб змінити стан людини, необхідно піддати зміненню сам спосіб його вираження. Саме тому мова і йде про філософський дискурс як процес мовно-мисленнєвої діяльності, у ході якого створюються системи понять та смислів. Враховуючи специфіку даного дослідження, цей дискурс може бути визначений (за Адо) як «духовна вправа», тобто як практика, котра повинна повністю змінити буття людини. Сукупність подібних практик (духовних вправ) з боку різних суб'єктів створює дискурсивне поле, тобто суміш інтелектуального та соціального полів, де соціальна взаємодія переходить у певний тип практики.

Найбільш характерною рисою філософського способу життя є "духовна напруга". Основний ж сенс спеціальних духовних вправ полягає у тому, щоб підтримувати психіку в стані напруги, тобто в належному тонусі. Ця напруга має досягати певного рівня, від якого неможна відхилитися. Даний рівень визначається як сьогодення, як те, що має місце тут і зараз.

Духовна напруга, що сприяє "конструюванню себе", пов'язується із необхідністю аскези. Античні філософські школи класичного, елліністичного періодів, за Адо, закликають вправлятися в аскезі (або, інакше, «робити вправи»). Завдяки аскезі – як важливої частини "турботи про себе" –

встановлюється панування суб'єкта над самим собою. Усвідомлена відмова від комфорту, насолод та спокус, надмірних благ та задоволень - це шлях до "підкорення себе", оволодіння самим собою, що стає доступним лиш тому, хто виробив у собі витривалість і став незалежним.

Спільна мета різних "практик себе" визначається єдиним ключовим принципом наполегливого і регулярного "звернення до себе". Досягнення цієї мети передбачає деяку модифікацію звичної діяльності: завдання не полягає в тому, щоб залишити всі інші заняття, цілком і повністю присвятивши себе тільки "турботі про себе", однак виражається в тому, щоб за поточними справами постійно пам'ятати про головну свою мету, прагнути до себе, шукати себе, і постійно співвідносити свою практику зі своєю метою. В такому розумінні "духовна напруга" і регулярне виконання "духовних вправ" (що можуть полягати у зверненні до себе, у самоаналізі, у аскетичних практиках з метою оволодіння собою), відомих із часів античності, можуть бути успішно застосованими й сьогодні у процесі конструювання себе, проте із корекцією на поточні технологічні й соціокультурні реалії.

Турбота про себе є усвідомленою практикою (пов'язаною з виконанням комплексу духовних, фізичних та інших осмислених вправ), яка перетворюється у спосіб життя суб'єкта, що прагне знайти себе, зрозуміти себе, пізнати себе, щось зберегти та щось змінити у собі, набути цілісності й мінімізувати залежність від зовнішніх обставин.

Головні ідеї даного розділу дисертації відображено у наступних працях дисертантки:

Філософський конструкт «забота о себе» в інтерпретації П.Слотердайка // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Історія. Філософія. Політологія. – № 12, 2016. – С.107-113.

О двух началах античной философии: версии П.Адо и Ф.Ницше // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Історія. Філософія. Політологія. – № 17, 2017. – С.86-91.

П.Адо: философский дискурс и практика жизни // Актуальні проблеми філософії та соціології. – № 22, 2018. – С.74-77.

Развитие темы «Забота о себе» в творчестве М.Фуко // Гілея. – Вип. 148 (9). Ч. 2. Філософські науки, 2019. – С.69-77.

Учитель и философ: точка зрения П.Слотердайка // XIX Всеукраїнські наукові читання пам'яті Георгія Флоровського: Матеріали всеукраїнської конференції студентів та аспірантів філософських факультетів, м. Одеса, 2016. – С.23-25.

Уроки «Алкивиада»: выявление тематического разнообразия текста // Дні науки філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка: Матеріали доповідей та виступів міжнародної наукової конференції, м. Київ, 20-21 квітня 2016 р. – Ч.6. – С.136-138.

Русскоязычные рецепции некоторых текстов П.Адо // Місце суспільних наук у системі сучасного гуманітарного знання XXI століття: Міжнародна науково-практична конференція, м. Київ, 15-16 грудня 2017. – С.75-79.

М.Фуко: ключевые понятия развития темы «заботы о себе» // Людське співтовариство. Актуальні питання наукових досліджень: Міжнародна науково-практична конференція, м. Дніпро, 2019. – С.68-71.

О некоторых направлениях исследования творчества П.Адо // VI Уёмовские чтения: Материалы научных чтений памяти Авенира Уёмова, м. Одеса, 2018. – С.31-32.

Основные антропологические конструкты П.Слотердайка // Актуальні проблеми філософії, культурології, педагогіки та історії: Збірник наукових статей, НПУ імені М.П.Драгоманова, м. Київ, 2020. – С.202-206.

Розділ 3

Соціокультурний конструкт «турбота про себе» і його конституюючі можливості для сучасного соціуму

3.1. «Турбота про себе» як фундамент благополуччя сучасного суспільства

Вважається, що Україна вже зробила свій цивілізаційний вибір, взявши курс на євроінтеграцію в усіх можливих розуміннях даного процесу. На такому фоні, та враховуючи особливості нинішньої української ситуації, у багатьох сферах соціальної життєдіяльності фіксується істотне зростання інтересу до проблеми добробуту людини і суспільства. Словосполучення «соціальне благополуччя» все активніше використовується в наукових теоріях і концепціях, у соціально-політичних деклараціях, в нормативно-правових актах, соціальних програмах та інших політичних документах, із метою визначення критеріїв щодо оптимального стану окремої людини, соціальних груп, спільнот, суспільства в цілому.

Українська держава проголошує соціальний добробут населення стратегічним орієнтиром і критерієм результативності соціальної політики. Разом з тим, сьогодні відсутня продумана стратегія забезпечення соціального благополуччя населення, наростає суперечність між державними цільовими установками на досягнення соціального добробуту населення і реальними умовами їхнього втілення у життя.

У ситуації, що склалася, особливої актуальності набувають наукові дослідження, орієнтовані на осмислення проблем благополуччя людини і суспільства. Особливу роль тут покликана зіграти соціальна філософія – наукова сфера, інтереси якої пов'язані з пізнанням закономірностей суспільного розвитку, вивченням законів соціальної стабільності і прогресу, пошуком шляхів вдосконалення процесів життєдіяльності людей та оптимізації умов функціонування соціальних суб'єктів різного рівня.

Сучасні дослідження соціального благополуччя населення повинні бути спрямовані не тільки на теоретичне пізнання природи, сутності, змісту соціального благополуччя, але й на виокремлення соціокультурних конструктів, що в умовах трансформації стають основами соціального розвитку окремої людини і суспільства загалом (Борінштейн, 2006). Проведений аналіз наукових джерел показує, що нині для оптимізації рівня соціального благополуччя використовується багато соціальних регуляторів, які можна розділити, як мінімум, на чотири групи: соціально-економічні, правові, соціально-політичних, соціокультурні (Пичугина, Безрогов, 2015). Враховуючи особливості проблематики нашої наукової розвідки, основний дослідницький інтерес викликає четверта група факторів, адже мова йде про соціокультурний конструкт «турбота про себе». Розглянемо специфіку турботи про себе крізь призму взаємозв'язку особистості та суспільства.

Суспільство – це багатосторонній феномен, створений за безпосередньої участі людини і заради людини. Її стабільність і цілісність – важливі показники соціокультурного потенціалу, закладеного в людині вже з моменту початку соціальної історії. Тому, незважаючи на форми і межі функціонування, на умови і етапи становлення, закони і механізми конструювання суспільства, увесь проект під цією назвою умовно зводиться до єдиної мети – досягти такої міри цілісності, інтегративності відносин, за якої життєвий потенціал кожної людини всередині суспільства міг би максимально розкритися. Це, в свою чергу, передбачає, що максимально креативним, розвиненим, освіченим, одухотвореним повинен бути і сам головний діяч усього процесу – людина.

Представляючи собою унікальну частку єдиного соціокультурного простору, людина виступає вихідною точкою відліку історії. Бо саме її прагнення, установки, орієнтації, система сприйняття і ставлення до навколишнього світу в комплексі утворюють потужний генератор гуманітарного розвитку. За всією уявною глобальністю та універсальністю макросвіту стоїть унікальність мікросвіту – людини з її переживаннями, відчуттями, смислами, емоціями, тривогами. Кожен етап людської історії,

кожен новий спосіб функціонування соціальної реальності – це відображення тих глибинних трансформацій, які стосуються мікросвіту людини, змін потенціалу її людяності.

У зв'язку з цим, аналізуючи проблему суспільних відносин, їх стабільності, інтенсивності, перспективності, слід розуміти, що збереження зв'язків між мікросвітом людини та її об'єктивною проекцією – макросвітом, є вихідною умовою вирішення проблеми. Зв'язок між людським і суспільним – очевидний. Це означає, що розуміння сутності унікальної соціальної реальності передбачає проникнення в соціокультурний контекст існування людини, що відкриває існуючі принципи і закони розвитку людського потенціалу.

Іншими словами, для розуміння тенденцій, характеру, умов функціонування соціального (цілого) та вирішення питань його порядку, цілісності, необхідно зрозуміти унікальність людської природи, умов і можливостей її розкриття, механізмів розгортання людської активності. Лише в цьому випадку стане можлива адекватна концептуалізація суспільства. Нехтування ж людським фактором в процесі пізнання соціальної дійсності, ігнорування його значення і впливу на характер останньої створюватиме, в свою чергу, ряд методологічних й змістовних проблем.

Життя, любов, творчість, свобода, щастя, реалізація – основний перелік фундаментальних установок-універсалій гармонійного розвитку особистості, які для сучасної людини стають все менш доступними. Їх символічні «альтернативи», пропоновані сучасним суспільством, – матеріальний комфорт, блага, престиж, соціальний стан, кар'єра – не просто не знімають очевидної напруги, але ведуть до наростання глобального екзистенційного вакууму, величезної за своїми масштабами проблеми самотності. Прагнучи до матеріального, людство сучасної епохи все наполегливіше виявляє тугу за духовним, єдино здатним зупинити символічну загибель людини і суспільства.

Таке ігнорування людської проблематики виключає можливість вирішення актуальних соціальних питань. Проблеми порядку, гармонії,

цілісності суспільства не вирішуються «зверху». Вони мають чітку внутрішню логіку розвитку, завдяки якій ми можемо спостерігати ті об'єктивні наслідки внутрішніх протиріч, підстави яких знаходяться в проблемі людини, її індивідуальної цілісності.

Отже, і вирішення питання цілісних соціальних відносин є результатом виявлення механізмів цілісної індивідуальності. Така дослідницька перспектива в свою чергу передбачає, що на допомогу традиційному інструментарію науки, представленому об'єктивними і суб'єктивними методами пізнання, повинні прийти більш глибокі, толерантні способи осмислення. Завданням останніх має бути не просто аналітичний огляд, критична інтерпретація того, що відбувається, але розуміння самої суті феноменів людини і суспільства, розуміння їх внутрішнього значення. Такий спосіб дослідження припускає орієнтацію на синтетичну єдність людини і суспільства, на роль соціокультурного конструкту «турбота про себе» в розвитку сучасного соціуму. Метою згаданого конструкту є розкриття того потужного потенціалу цілісності, інтегративності, який об'єднує людину (особу, індивіда, суб'єкта), її культуру піклування про себе, її включеність у суспільство, що уможливорює реалізацію потенціалу особистості.

Закономірно, що невирішеність проблеми індивідуальної цілісності не дозволяє вирішувати проблему цілісності соціальної, пропонувати способи гармонійного функціонування суспільства, створювати концептуальну схему його перспективного розвитку. А це означає, що пошуки в цьому напрямку повинні тривати, і в сучасних нестабільних умовах життя, ймовірно, апелювання до конструкту «турбота про себе» у повсякденному житті дасть змогу зрозуміти, осмислити і усвідомити зміст нашої людської сутності, перспективу індивідуального і соціального розвитку. В цілому ж, існуюча соціокультурна трансформація конструкту «турбота про себе» створює можливості для настання нової творчої епохи для людства, коли міжлюдські відносини стають особливо цінними й продуктивними.

Людина та міжлюдські відносини, як об'єкт дослідження багатьох наук, залишаються незбагненим і унікальним феноменами. Все, що оточує людину, починаючи від природи і закінчуючи суспільством, є відображенням цієї унікальності. Вона – осередок невичерпного творчого потенціалу і учасник формування історії людства. Не випадково французький соціальний філософ О.Конт, описуючи сутність суспільства, характеризував його як людство в цілому, основний склад якого – це незліченні покоління людей, і вже померлих, і ще ненароджених (Comte, 2003, с.74).

Складно не погодитися із тим, що суспільство є одним з найбільш цікавих і складних проектів людської творчості. В ньому розкривається вся палітра людської креативності, розмаїття талантів й вподобань. Тільки в суспільстві людина отримує можливість розкривати свої творчі здібності, досягати найвищого рівня свого культурного, духовного розвитку, ставати цілісним і монолітним утворенням, тобто персоною.

Ту закладено набагато більше сенсу, ніж просто факт біологічної приналежності до людського роду. Стає зрозуміло, що людяність, духовність, культурність, цілісність – все це результат творчого і копіткого процесу становлення людини як особистості з одного боку, і перспектива формування благополучного, цілісного суспільства, з іншого.

Водночас, до усього цього людині ще потрібно прийти, активізувавши у собі внутрішні механізми «турботи про себе»: праці, пізнавальної активності, натхненного життя, творення тощо. Як зазначає А.Маслоу, приналежність до роду людського «*ipso facto*» дає людині право втілювати в дійсність всі потенційно властиві їй людські можливості. Людяність як приналежність до людства повинна визначатися не тільки в термінах буття, але і в термінах становлення. Мало народитися людиною, потрібно нею стати (Maslow, 1999, с.114). Отже, в розкритті людського потенціалу, на шляху до забезпечення благополуччя суспільства, велику роль відіграють соціальні відносини.

Відносини людини і суспільства є дзеркальними, оскільки в кожному з нас як мікросвіті може відбитися все багатство і різноманіття макросвіту,

тобто суспільства. І, навпаки, можна сказати, що суспільство – це величезна проекція, голограма мікросвітів, у якій – у вигляді тонкої невидимої тканини відносин – переплетені інтереси, сподівання, потреби, цінності, установки як окремих людей, так і цілих історичних епох. І в той же час, саме людське в суспільстві (потреби, установки індивідуальної природи) відображає його характер і унікальність, формує «дух епохи».

Такий безпосередній зв'язок між природою людини, розвитком її потенціалу і суспільством, як системою людських відносин, відкриває величезні дослідницькі можливості. Оскільки, пізнаючи людину як істоту, насамперед, духовну, ми розкриваємо суть громадського існування крізь призму соціокультурного конструкту «турбота про себе». Більш того, розуміння і аналіз таких зв'язків дозволяє вирішувати головну проблему людського існування – проблему соціального порядку, формування цілісного благополучного суспільства, умовою існування якого є альянс багатьох цілісних особистостей (що сформувалися в тому числі внаслідок належної турботи про себе).

Найважливішими відбитками конструкту «турбота про себе» та соціокультурними регуляторами колективного благополуччя, що сприяють формуванню і розвитку соціальної культури, є моральні цінності і норми (мораль відносин із самим собою та з ближнім), релігійні вірування людини, виховання та освіта як піклування про власне інтелектуальне зростання та розвиток знанневого потенціалу цілої країни, збереження власного здоров'я й турбота про довкілля. Розглянемо детальніше виокремлені соціокультурні регулятори.

Моральні цінності – це базові, вихідні світоглядні пріоритети людини, спрямовані на збереження і розвиток її родової, духовної сутності. Вони формуються в процесі життєдіяльності та спілкування людей, проникають в усі сфери життєдіяльності, забезпечують соціокультурну єдність начал соціального буття, засновані на уявленнях про кінцеві істини буття, про сенс життя, добро і зло, вищі блага і чесноти. Моральні цінності є загальними й

здебільшого не піддаються сумніву в окремо взятому суспільстві, тому служать еталоном для всіх людей, вказуючи на те, що має шануватися, поважатися, підтримуватися і зберігатися в суспільстві, у його культурі.

Моральні цінності відображаються і закріплюються в моральних нормах. Власне дотримання моральних норм в процесі соціального життя відбиває сутність «турботи про себе» як соціальну істоту. За своєю суттю моральні норми – це загальні правила соціально схваленої поведінки, настанови, зразки, орієнтовані на моральні цінності. В суспільстві щодо виконання моральних норм існує безумовна обов'язковість, усвідомлена необхідність. При цьому моральні норми охоплюють тільки загальні принципи, параметри діяльності, аспекти відносин, що передбачає певну міру варіативності поведінки. Кожен моральний вчинок означає здійснення морального вибору, є результатом підпорядкування поведінки моральній нормі, принципам честі, совісті, обов'язку, самовладання і свободи волі.

Моральні цінності і норми складають основу моральної культури, яка є невід'ємною етичною частиною соціальної культури, відіграє важливу роль в регулюванні соціальних відносин і взаємодій, регламентації соціального життя, забезпеченні соціального благополуччя, стабільності й порядку в суспільстві (Бергсон, 1994, с.205-209).

До соціокультурних регуляторів соціального благополуччя населення, що відбивається у трансформації конструкту «турбота про себе», відноситься також розвиток духовного світу людини через залучення до релігії та мистецтва. Зупинимось на цих двох складових дещо детальніше.

Релігія є загальнодоступною формою духовного розвитку, історичним джерелом, однією з першооснов, стрижнем духовного життя людського суспільства. Вона дозволяє людині відволіктися від повсякденної «суєти», вимагає звернення до вічного, нагадує про вищі цінності та ідеали, надає людині поживу для роздумів і високих почуттів, змушує замислитися над сенсом життя і «спасінням душі», розвиваючи духовний світ особистості. У релігії проявляється вища гуманність, укладений піднесений дух людяності.

Вона служить психотерапевтичним засобом адаптації людей до труднощів життя, допомагає людині подолати занепокоєння і страх, знайти сили для протистояння невдачам і злу, подолання нещастя і стресів.

Окрім світоглядної й терапевтичної функцій, релігія почасти продовжує виконувати й регулятивну. Наділяючи кожного члена суспільства єдиними уявленнями про кінцеві сенси буття, єдиними цінностями, ідеалами, принципами життєдіяльності, релігія виявляється духовною силою, яка міцно скріплює членів суспільства незалежно від їхнього положення в єдине ціле, сприяє організації громадського порядку та забезпечення соціального благополуччя (Фуко, 2007, с.369).

Онтологічною підставою релігії, що тісно пов'язана з нею найглибшим сакральним корінням, є мистецтво, яке представляє особливу форму суспільної свідомості, пов'язану із естетичним відображенням світу через діяльність зі створення художніх образів. Мистецтво всебічно впливає на свідомість людей, виступає як джерело пізнання і збагачення духовного досвіду, формування світогляду особистості. Воно є найважливішим засобом виховання людини в дусі краси, добра і гуманізму.

У творах мистецтва відображаються цінності та ідеали людства, викриваються людські персональні та соціальні недоліки. Емоційний вплив на уяву людини через художні образи викликає переживання, «провокує» на зміну себе і навколишнього світу на краще. Крім цього, мистецтво здатне виявляти й робити наочними протиріччя суспільного життя, сприяє дослідженню причин «соціальних хвороб», та інколи навіть пропонує моделі можливої перебудови світу. Завдяки ж своїй універсальній мові, яка формує особливий рівень емоційного, чуттєвого спілкування, мистецтво сприяє взаємопорозумінню мільйонів людей, та – попри істотні культурні відмінності – відчуттю нашої духовної єдності (Черепанова, 2001, с.36-48).

До соціокультурних регуляторів соціального благополуччя й добробуту, що знаходять вираз у трансформації конструкту «турбота про себе», можна віднести соціальні ідеали, які трактуються як вищі соціальні цілі, зразки й

надзавдання, і складають фундамент соціальної культури. Вони формуються на підставі загальновизнаних цінностей, структурують і впорядковують картину світу, певним чином організують життєдіяльність соціальних суб'єктів і суспільства в цілому, визначають їх стратегічні цільові орієнтири.

В усі часи соціальні ідеали володіли великою соціальною силою, визначали спосіб мислення і діяльності людей, надихали їх на зміну самих себе і суспільства, впливали на формування норм, правил співжиття, інтересів і мотивів поведінки (Schütz, Luckmann, 1973). В силу відмінностей у поглядах окремих соціальних груп про пріоритетні соціальні цінності й цілі життєдіяльності, у кожному суспільстві формується та співіснує безліч уявлень про соціальні ідеали. Відтак, особистісна «турбота про себе» трансформується у соціальну.

Важливою умовою забезпечення соціального благополуччя є узгодження соціальних та особистісних ідеалів, яке уможлиблюється через зближення духовних цінностей і життєвих установок основних соціальних груп населення. Соціальні ідеали, в першу чергу, пов'язані з уявленнями про колективний образ «соціально досконалої людини», ототожнюваний з розвиненістю особистісних якостей, що дозволяють індивідові бути прийнятним, визнаним, шанованим у даному суспільстві.

Але гуманізм наполягає, що не може бути благополуччя, коли людина не проявляє гуманність як до себе, так і до оточення. Тому важливим є розуміння категорії «благо», яка є універсальною категорією, що в контексті «турботи про себе» розглядається нами як здатність особи перебувати у відчутті повноти життя, що досягається індивідом у процесі виконання старанної й наполегливої роботи над собою, повертання на шлях саморозвитку, опанування самим собою, дбання про духовну якість свого життя.

Людина, зорієнтована на соціальну досконалість, щиро усвідомлює свій обов'язок служіння суспільству та «турботи про себе» задля самопокращення. Для неї характерна природна налаштованість на спілкування, прагнення до об'єднання з іншими людьми, до співпраці та солідарності. Вона визнає і

реалізує в своєму житті принципи гуманізму і альтруїзму. Багатство особистості соціальної людини, котра турбується про себе в духовно-культурному розумінні, полягає у здатності бути «внутрішньо причетним» до життя інших людей (наприклад, бути лідером думок), брати на себе відповідальність за спільне благополуччя. Нерідко така людина прагне до справедливості й торжества правди, до усунення агресивності, пригноблення, експлуатації, маніпуляції і байдужості, як на особистому, так і на загальносуспільному рівнях.

Сенс життєдіяльності соціально-активної людини втілений у прагненні до самовдосконалення і покращення навколишнього світу на засадах моралі, загального блага і добробуту. Головне її завдання полягає в здійсненні свого покликання, у самоактуалізації, в саморозвитку, у творчості, які приносять глибоке душевне задоволення і радість. Саме така людина може стати серйозною опорою в справі забезпечення щасливого, благополучного життя, подолання сучасної кризи духовності і культури, яка багато в чому зумовлює негативні тенденції в усіх сферах життєдіяльності суспільства.

Окрім представлених вище уявлень про соціально досконалу особистість соціальний ідеал укладає в собі бачення найкращого суспільного ладу, яке втілюється в державній ідеології. Формування стійкої державної ідеології гуманістичного характеру, подолання ідейної дезінтеграції та деідеологізації – значущі механізми забезпечення соціального благополуччя.

В основі такої державної ідеології лежить сукупність типових, визнаних переважною більшістю населення соціальних цінностей та ідеалів, в яких знаходять своє вираження корінні інтереси народів, націй, класів та інших великих суспільних груп. З їх позиції відбувається оцінка подій політичного, економічного, культурного життя суспільства, визначаються стратегічні цілі та завдання суспільного розвитку.

Сьогодні перед українським суспільством стоїть серйозне завдання щодо розробки нової внутрішньо узгодженої, осмисленої загальнодержавної ідеології, яка повинна давати основні орієнтири для гідного життя як країни в

цілому, так і для добробуту кожної особи. Ця ідеологія повинна відповідати традиціям і потенціям українського духу, української культури. Вона має бути здатна дати відповідь на виклики сучасної епохи, зокрема, на глобальні проблеми, посилення міжнародної напруженості, наступ постіндустріального суспільства (Черепанова, 2011). В основу нової ідеології України, ймовірно, має бути покладено ідеї консолідації, соціокультурної толерантності, соціальної справедливості, патріотизму, гуманізму й альтруїзму, у поєднанні з практикою турботи про себе.

Тому особливу роль мають й духовні практики, що є «трампліном» для руху у щасливе майбуття України і розуміються нами як набір систематичних практик, котрі дозволяють людині перебувати у належному тонусі, зростати над собою та випробовувати власні кордони, долати деструктивні звички та замінювати їх на такі, що протистоять амеханії (інертності у житті) й уможливають досягнення матеріальних та духовних благ.

Однак якою б значущою не була роль зазначених вище соціокультурних регуляторів благополуччя суспільства і добробуту людини, та погляд крізь призму конструкту «турбота про себе» спонукає визнати головним серед них фактор соціалізації. Під соціалізацією розуміємо процес освоєння соціокультурного досвіду попередніх поколінь, формування соціальних якостей і властивостей, знань і умінь, цінностей, ідеалів, норм і принципів соціальної поведінки, завдяки яким індивід стає повноправним членом суспільства.

Соціалізація грає ключову роль як у становленні кожної окремої людини, так і в розбудові соціуму. Процес соціалізації тісно пов'язаний із формуванням та розвитком особистості, її соціальною адаптацією, інтеграцією у суспільство, самовизначенням і самореалізацією. В ході соціалізації відбувається оформлення життєвих стратегій, індивідуальної та соціальної суб'єктності людини, її залучення в різноманітні соціальні відносини. Індивід позначає свої інтереси, життєві задачі та способи їх вирішення, в т.ч. через практики «турботи про себе».

Від успіху соціалізації залежить, наскільки особистість, засвоївши сформовані в даній культурі цінності, ідеали, норми поведінки, налагодивши взаємодію з партнерами в системі соціальних зв'язків, зуміє реалізувати свої здібності, використовувати свій життєвий простір для забезпечення комфортного і благополучного життя шляхом «турботи про себе». Соціальний підйом або падіння, впевненість або почуття приреченості, досягнення соціального добробуту або постійне відчуття невдач – це лише деякі свідчення ступеня ефективності соціалізації особистості в тому чи іншому суспільстві.

Для суспільства успіх процесу соціалізації є гарантією самозбереження і розвитку. Історична наступність культурної спадщини і безперервна трансляція культурного досвіду, які забезпечуються механізмами соціалізації, дозволяють забезпечити сталий, поступальний розвиток суспільства, що є важливою умовою соціального благополуччя. Будь-які порушення спадкоємності культури, недоліки в системі соціалізації неминуче впливають на самосвідомість народу, призводять до уповільнення розвитку суспільства, до духовного примітивізму, породжують конфлікти поколінь, дезорганізацію соціального життя, розпад суспільства і його соціальних інститутів.

Найважливішими механізмами управління процесами соціалізації, головними умовами підготовки людини до повноцінної соціальної життєдіяльності та особливими формами конструкту «турбота про себе» є виховання та освіта. Термін «виховання», у найчастіше використовуваному сенсі цього слова, означає процес систематичного і цілеспрямованого впливу на формування та розвиток особистості. Освіта є процесом і результатом засвоєння систематизованих знань, умінь і навичок. Процеси виховання та освіти тісно взаємопов'язані і взаємозумовлені, істотно доповнюють і збагачують один одного. В ході виховання і освіти відбувається спеціальний відбір задач та ідей для формування і розвитку особистості, засобів і методів, здатних забезпечити найбільшу ефективність цього процесу. Виховання і освіта дозволяють людині найбільш раціонально і впевнено використовувати досвід попередніх поколінь і мудрість суспільства в розумінні сенсу буття,

підвищують успішність процесу засвоєння знань, цінностей, норм і принципів поведінки, сприйняття і розуміння навколишньої дійсності, набуття значущих соціальних властивостей і якостей, реалізації здібностей і талантів.

Сучасні тренди в сфері освіти під гаслами гуманізму обертають нас до потенціалу спільного взаємно збагачувального розвитку, проте для різних інституційних форм системи освіти на сьогодні залишається актуальною проблема подолання розриву між учнем і наставником, ментором, вчителем.

Освіта як індивіда, так і суспільства, при всіх існуючих інституційних розривах, має приділити особливої уваги вищезгадуваним двом античним девізам: «пізнай самого себе» і «подбай про самого себе». На перший погляд, вони є близькими один одному за своє семантикою. Однак це не зовсім так. Складні взаємини принципів *gnothi seauton* (пізнай себе) та *epimeleia heautou* (подбай про себе) пильно досліджував М.Фуко, як ми це показували в одному із попередніх підрозділів дисертації. Фуколдіанське резюме зводиться до наступного твердження: «Відбулася інверсія ієрархії ... У греко-римській культурі знання про себе виникає внаслідок турботи про себе. У сучасному світі пізнання себе стає основним принципом» (Foucault, 1988, с.103).

Іншими словами, змінився порядок дії: якщо раніше індивід мав спочатку усвідомлено проводити турботу про себе, і лише потім наступало пізнання справжнього себе, то в наші дні перш ніж піклуватися про себе, перш ніж визначити форму, стратегію, тактику і техніку турботи, індивіду пропонується пізнати самого себе і, виходячи з цього, конструювати турботу про себе згідно із виявленими знаннями про справжнє Я.

У сучасному педагогічному дискурсі це втілюється у вимозі побудови «індивідуальної освітньої стратегії», яка застосовується до всіх освітніх інституцій. При цьому імпліцитно припускається, що завжди вже наявна певна субстанція «Я», пізнання якої – необхідна умова вибудовування освітньої діяльності, умова ефективності, успішності, спроможності та ін. Далі у справу вступають батьки, педагоги, психологи, соціальні працівники, соціальні педагоги, педіатри та інші спеціалісти, які всіма силами фіксують, описують,

реєструють, спостерігають, досліджують це саме «Я» індивіда. В результаті начебто знаходиться шукане: даються численні рекомендації чому вчити, як вчити, коли вчити, з якою інтенсивністю вчити, як довго вчити та інші.

Надалі нібито пізнане «Я», по-перше, залишається предметом турботи всіх перерахованих фахівців, а по-друге, до них підключається сам "пізнаний" індивід з масою документів на руках (освітніх, медичних та інших), які гарантують, що при виконанні інструкцій успішне майбутнє забезпечене. Хоча в реальності нерідко цього не відбувається. Мабуть, головна проблема полягає в невірній інтерпретації «турботи»?

Сучасні тенденції розвитку освіти як соціального інституту в цілому відображаються в комплексі нових понять: освіта для сталого розвитку, інклюзивна, неформальна, безперервна освіта, тощо. Приймаються національні освітні концепції, стратегії розвитку і безліч інших організаційних (здебільшого декларативних) документів, для яких загальноприйнятими є трактування "мети освітньої діяльності" як створення інноваційного суспільства, стало зростаючої економіки, безпечного навколишнього середовища, здорового способу життя (Садовников, 2011, с.181-184).

Такий підхід передбачає, що освіта повинна привести до готовності діяти і жити в швидкозмінних умовах, брати участь в плануванні власного прогресу і розвитку соціуму, вчитися передбачати наслідки своїх дій і нести відповідальність за них. Все це є досягненнями скоріш загальнолюдських, а не вузькоспеціалізованих знань і практик.

Установка на турботу індивіда про себе не є егоїстичним завданням якої-небудь однієї соціальної групи, політичного лобі або модною тенденцією. Якщо індивід здатен потурбуватися належним чином про себе, тоді він буде здатний проявляти турботу й про інших, а від цього виграє все суспільство. Оскільки ж система освіти доступна для всіх громадян і є гарантованим соціальним благом цивілізованих країн, на цій підставі можливо вибудовувати перспективи освітньої діяльності, орієнтуючись на фундаментальні положення турботи про себе, викристалізовуючи індивідуальність,

унікальність кожного учасника освітнього процесу. Таким чином, баланс в системі освіти повинен бути встановлений з прицілом на індивіда, який, піклуючись про себе, приходить до пізнання себе. Коли освічений індивід чітко розуміє, чого він хоче від життя, які його цілі та інтереси, він може усвідомлено рухатися до виконання цих життєвих завдань і ставати справжнім суб'єктом свого соціуму. Коли критична маса подібно міркуючих людей стає достатньою, відбувається певна самоорганізація.

Суперечності, внутрішньо властиві системам освіти, протиріччя між універсальним і особливим, публічним і приватним, між навчанням і вихованням, учнем і наставником, мають шанс бути знятими в тому випадку, коли індивід, виходячи зі стін навчального закладу та будучи научений вчитися сам, готовий й надалі продовжувати свою пізнавальну активність в потоці власного життя. Сенс освіти (особливо сьогодні) - надати індивідові належних методологічних навичок, щоб він мав змогу вдало балансувати і встояти у бурхливих потоках буття.

Ще одним індикатором трансформації конструкту «турбота про себе» в сучасному суспільстві є розуміння категорій «здоров'я», «здоровий спосіб життя». В основоположних документах Міністерства охорони здоров'я і Міністерства освіти та науки України червоною ниткою проходить положення про необхідність у формуванні здорового способу життя. Нинішній стан цивілізації викликає стурбованість через численні хвороби фізіологічного й психологічного характеру. Хвороби, від яких потерпає наша сучасна цивілізація, є наслідком планетарної кризи (мабуть, не буде великим перебільшенням так оцінити сучасний екологічний й гуманітарний стан багатьох регіонів планети), і мають сприйматися як серйозний виклик усьому людству.

Необхідно знайти ефективний засіб, щоб відповісти на цей виклик. Однак історичний екскурс показує, що людство вже давно має в своєму арсеналі такий засіб, який упродовж століть ефективно застосовувався в практиках «турботи про себе», а також висвітлювався в принципі «турботи про себе» і

позначався як «культура себе» (Фуко, 1998, с.52), проте, був незаслужено забутий.

Словосполучення «здоровий спосіб життя» (healthy life-style) з'явилося відносно нещодавно (десь у 70-ті роки минулого століття). Існує думка, що автором даного терміну є академік М.Амосов, який розумів під цим «режим обмежень і навантажень» (Амосов, 2005) - спосіб життя, що забезпечує здоров'я. Потім вже це поняття стали вживати на Заході (Бовина, 2009, с.34). Однак досвід використання людської мудрості в турботі про себе накопичувався тисячоліттями, і концентрувався в культурно-оздоровчих, духовно-моральних традиціях і філософських сентенціях.

Для того щоб зрозуміти суть дефініції «спосіб життя», ми, за прикладом Г.Маркузе, звертаємося до З.Фрейду і до його теорії інстинктів: спосіб життя людини в історичному періоді визначається боротьбою за існування і формується під впливом екзогенних факторів. В даний час, у зв'язку з тим що боротьба за існування перетворюється в узгоджену боротьбу проти всіляких обмежень людських здібностей, хвороб і смерті, можна припустити, що здоровий спосіб життя характеризується узгодженою боротьбою проти обмеження людських можливостей, проти хвороб і смерті (Marcuse, 2002; Маркузе, 2003, с.276).

Однак це тільки одна грань здорового способу життя (біологічний підхід), що відображає фізичну, тілесну сутність людини. Існує й інша сторона людської сутності, яка формулюється її духовністю. Наприклад, православна церква благословляє здоровий спосіб життя, розуміючи під цим не тільки правильне харчування, достатню рухову активність, відсутність шкідливих звичок і загартовування, але і духовно-моральне благополуччя. Про це неодноразово висловлювалися мислителі й письменники, серед яких і класики світової літератури (Толстой, 2006, с.356).

Поняття «здоровий спосіб життя» в сучасних наукових роботах розкривається в основному через дефініцію «здоров'я», у той час як ключовим в цьому понятті є слово «життя» як основна категорія антропологічної

філософії, що, як правило, виступає у дихотомічній зв'язці «життя – смерть», «буття – небуття», «страждання – порятунок» тощо.

Один з екзистенціалів М.Гайдеггера – буття до смерті (Sein zum Tode) – виявляє онтологічний вимір людини (Dasein) і показує її цілісність і часовий характер. Адекватне усвідомлення феномену смерті є умовою переходу до справжнього (а не безособового) модусу існування людини (Dasein). Адже смерть носить «особистий» характер, вона - завжди «моя», ніким не може бути зі мною «розділена», «ніхто не може відняти у іншого його смерть». Смерть є тим, що не обрано нами, ми (у гайдеггерівській термінології) закинуті в наше «буття-до-смерті» (Хайдеггер, 1997).

У досвіді буття-до-смерті людині відкривається істина її буття (в тому числі й інтерпретація буття як «страждання»), формується фундаментальна специфічна структура «турботи про себе», що включає техніку догляду за тілом, засоби впливу на харчування, сон, рухову активність, секс, а також рекреацію, медикаментозні засоби, тощо. Таким чином, здоровий спосіб життя є частиною специфічної структури турботи про себе, спрямованої на подолання «реальності неналежного» (тобто людського страждання, що може виникати внаслідок хворобливих станів різного походження). Здоровий спосіб життя є важливим орієнтиром на відновлення цілісності життя індивіда, та виявляється в екзистенційній практиці «мистецтва життєдіяльності», включаючи практики збереження і примноження здоров'я.

Система здорового способу життя є неможливою без створення державою, суспільством і людиною концепції конструювання себе. З нашої точки зору, конструювання себе – це перманентний комплексний процес, у якому перебуває мисляча людина, що прагне до самовдосконалення, саморозвитку і самоствердження. Конструювання себе вимагає від суб'єкта постійно навчатися, переоцінювати свій навколишній світ та ідентифікувати свою особу в даному світі (відмежовуючи своє буття від існування інших індивідів та наділяючи власне буття специфічними смислами), і розвивати у собі належні духовні, фізичні, інтелектуальні, емоційні, морально-етичні

якості. Цей процес супроводжується випробовуванням власних кордонів, збереженням власної ідентичності та адаптуванням до визначальних змін навколишньої дійсності, з метою забезпечення прийняттого рівня індивідуального й соціального комфорту.

Важливим завданням для держави і суспільства є цілеспрямоване налаштування освітньої діяльності в дусі заохочення здорового способу життя. Виконанню цього завдання сприятиме широке долучення до людської мудрості у справі турботи про себе, і спрямованість на виховання вправного, компетентного, досвідченого «майстра» проживання повноцінного життя. Проаналізований підхід до визначення поняття «здоровий спосіб життя» дозволяє по-новому поглянути на проблему турботи про себе, і ближче підступитися до вирішення головної проблеми здорового способу життя – небажання людини активно займатися оздоровчою діяльністю, її пасивного, а іноді навіть деструктивного ставлення до свого здоров'я (занедбаність, байдужість до себе).

В якості резюме до даного підрозділу дисертації можна сказати, що в людському суспільстві, у процесі його багатовікової еволюції, склалося декілька груп специфічних регуляторів соціального благополуччя. Їх також можна розглядати як своєрідні індикатори трансформації соціокультурного конструкту «турбота про себе», і серед них: орієнтація на формування високого рівня моральності, залучення до релігії, увага до мистецтва, поширення єдиних уявлень про соціальні ідеали, створення нової державної ідеології, організація та здійснення повноцінної соціалізації підростаючих поколінь, удосконалення існуючої системи освіти та, нарешті, популяризація основ здорового способу життя. В умовах інтенсивних соціальних реформ й технологічних перетворень всі вони потребують перманентного удосконалення і розвитку.

3.2. Креативний потенціал конструкту «турбота про себе» та його прояви у сучасному соціокультурному просторі

Коли ми говоримо про креативний потенціал «турботи про себе», то представляється важливим вивчити та виявити ті позитивні, конструктивні прояви вдало реалізованої життєвої стратегії, що сполучена із практиками турботи про себе, та приводить індивіда до успіху й загального добробуту в сучасному соціокультурному просторі. З огляду на широкий спектр таких можливих проявів та, водночас, на вимоги щодо обсягу дисертаційної роботи, ми обмежимося демонстрацією цього потенціалу "турботи про себе" у царині освіти та організації безперервної самоосвіти.

Що б не вкладалося в дане поняття, «турбота про себе» стала однією з центральних категорій, що визначають сутність антрополого-педагогічного проекту на початку нинішнього тисячоліття. Витоки його, як вже було детально показано нами раніше, сягають античної ідеї виховання людини, яка вміє здійснювати освітнє проектування самої себе, тобто «піклуватися про себе». І одним з ключових питань у працях Платона, Аристотеля, Цицерона, Сенеки та інших відомих мислителів було питання, яким чином *освіта* допомагає людині знаходити – а не втрачати – себе у потоці повсякденних турбот?

Процес і результат такого набуття пов'язувалися ними із поняттям «турбота про себе» (грецьк. «ἐπιμελεια εαυτου», лат. «cura sui»). Воно заявляло освіту для інших і для самого себе (особиста і така, що потребує турботи, освіта, яку важко помислити чиеюсь, а не своєю). З одного боку, «турбота про себе» в первісному значенні не має прямих аналогів серед сучасних понять і категорій, а з іншого - проявляється як певна позачасова категорія, що апелює до людини, котра шукає шлях до самої себе через освіту.

Людина, що опікується про саму себе, займає одне з центральних місць не лише у творах давньогрецьких і давньоримських мислителів, які поза «турботою про себе» не бачили можливості здійснення «освіти впродовж життя», а й в сучасній культурології, психології, педагогіці, соціології, і навіть в медицині. Представники різних шкіл і напрямків, слідом за М.Гайдеггером,

М.Фуко, П.Адо, визначають турботу про себе одним з наймасштабніших проектів в історії педагогіки та культури, загострюючи такі питання: чиєю турботою є освіта й виховання людини? що є освіта як спосіб буття? і чи можлива освіта як «для-себе-буття» (Г.Гегель)? нарешті, чим відрізняються «турбота про себе» в сучасній соціальності та в історичних трансформаціях?

З кінця ХХ ст. феномен «турбота про себе» активно переосмислюється з точки зору практик різного рівня (духовних, психотерапевтичних, психологічних та ін.), що корелюють з античними освітніми практиками. Таке переосмислення дозволяє говорити про рідкісний приклад того, як «..виникнувши, ціла величезна область понять, дискусій і практик занурилася в область умовчання і забуття - аж до зовсім недавнього часу» (Иванченко, 2009, с.17). Якщо визначати «турботу про себе» як теорію і практику, життєво необхідну людині для формування і підтримування її Я, то вона, ймовірно, існує стільки ж, скільки існує і сама людина розумна.

«Турбота про себе» приваблює сучасних дослідників витоками свого становлення і узагальнюючою ідеєю, дивним чином не чужою сучасній епосі постмодерну. У той же час, неможна не помітити, що постмодерністській метафорі "втрати власного Я" все сильніше починає протиставлятися освіта як особлива «турбота про себе» - турбота про якогось зникаючого і знову знаходжуваного «себе» в умовах, коли ситуація постмодерну піддається критичному аналізу. Сама ідея про т.зв. деконструкцію суб'єкта, про його нібито зникнення піддається серйозному сумніву, а конструкт "турбота про себе" починає всерйоз розглядатися як своєрідний механізм "відродження" цього втраченого Я, як засіб повернення суб'єктності.

Що дозволяє говорити про певне переосмислення постмодерну, який В.Вельш визначив як "порушення кордонів і руйнування цілого" (Вельш, 1992, с.109-136)? Мандат на «руйнацію цілого», виданий постмодерном, розпався на множинність дозволів, прийнятних для філософії, науки, культури та освіти, які дарують багато чого, тільки не збереження індивідом стійкого стандарту себе. У процесі переосмислення постмодерністських трактувань,

цілеспрямований пошук власне цього Я виявився пов'язаним із поняттям «турбота». Ще М.Гайдеггер вказав на те, що всі вимоги до людини продиктовані ключовою «турботою» - турботою про повернення людини до її сутності, турботою, яка проступає поверх усіх повсякденних турбот.

За Ж.Бодрийяром, людина дбає про збереження своєї ідентичності, навіть коли відчуває себе абсолютно безтурботною у спонтанно мінливому світі (Бодрийяр, 2011). Людина нерідко шукає себе через конкретну турботу. Те, що це саме "турбота про самого себе", можна описати таким визначенням, що «турбота про себе» є своєрідним індикатором, який показує коливання нашої ідентичності. Серед головних турбот людини присутня і та, яка полягає у збереженні Я між початковою і кінцевою точками руху при розширенні власних горизонтів.

В сучасних реаліях навіть просте споглядання цих горизонтів - не такий вже простий процес. «Квазі» і «псевдо» присутні в усьому, а людина стикається із незчисленними симулякрами, імітаціями, ерзацами, сурогатами. Навіть наші мрії, емоції, почуття, бажання і дії, часто нав'язані ззовні (рекламою, соціальними мережами, масовою культурою в цілому), хоч багато в чому і не є реальними, однак дозволяють нам сприймати реальність, мріючи, відчуваючи, бажаючи та діючи.

Зважаючи на вищезазначене, доволі важко буває виразно сказати, що перед нами - оригінал чи копія, оскільки перелік того, що може не бути, а здаватися реальним, достатньо великий. Сучасна людина живе з інтуїтивним відчуттям ілюзорності і якогось протиприродного існування в "нереальній" реальності, трансформуючи власну ієрархію «турбот», в якій особливе місце займає турбота про збереження самого себе через освіту. Отримання освіти на будь-якому етапі життя або навіть на всьому її протязі може бути таким же примарним і не мати нічого спільного з освітою. У сучасному дискурсі поняття «псевдоосвіта» або «квазіосвіта» фіксують протиріччя між освітою заради диплому або сертифікату (коли видимість освітнього процесу є, а самої освіти

немає) та освітою як ланцюгом особистісних і професійних перетворень (освіта як формування людини).

На перехресті турбот про інших і самого себе опиняється той, хто хоче відмежувати реальне освітнє буття від формально-освітнього небуття, що загрожує втратою самого себе. Він підозріло схожий на того самого учня, якого античні наставники називали тим, хто дбає про себе, хоч нині він виростає і рухається в інших соціокультурних реаліях. Антична «турбота про себе» була полем напруги між індивідом, одержуваним знанням, іншою людиною, групами осіб, містом (полісом). Сучасне розуміння фундаментального зв'язку між знанням і тим, хто його отримує, здійснюючи турботу про себе, парадоксальним чином спирається і на установки, безпосередньо зафіксовані в античних педагогічних текстах, і на досвід розуміння і осучаснення античного проекту «турботи про себе».

Методологічний потенціал «турботи про себе», історично пов'язаний з класично вічним питанням, «якому суб'єкту відкривається істина?», набув сьогодні нових конотацій, бо викликаний безпрецедентним типом культурного розвитку і новим способом особистісної ідентифікації. Концептуально безпрецедентність культури і конотативна новизна питання пояснюються загальним процесом деметафізації філософського мислення, по-новому розставляючи акценти у запитуванні про істину. Питання, поставлене греками у гносеологічному плані, із натяком на можливість абсолютної відповіді, сьогодні якщо і зберігає гносеологічність форми, то й створює можливість плюралістичності у відповіді (Петрова, 2009 с.137).

Та основний план сучасного питання і сучасної відповіді полягає не стільки у їхніх гносеологічних перевагах, скільки в їхніх онтологічних намірах побачити специфіку освітнього способу буття людини в світі, який тепер облаштовується відмінним від грецької думки чином, а саме - без метафізичної влади його (світу) «меж». Але і тут виникає ряд пов'язаних питань: якою є специфіка сучасної освіти людини як способу її буття? що означає "освіта людини" сьогодні? якою може бути освіта, побачена і як спосіб

людського буття, і як соціальний інститут в умовах позбавлених метафізики конструкцій культури? нарешті, яке місце займає питання щодо «турботи про себе» в сучасній організації освіти в її нових формах? Всі ці питання можуть бути осмислені у контексті античної та сучасної практик «турботи про себе».

Турбота про себе – це вираження рефлексивної здатності людини не тільки «бути», а й «знати» про своє буття, бачити себе ніби з боку, і тому постійно, безперервно і нескінченно себе утворювати (конструювати, вдосконалювати, наповнювати, освічувати). У цій здатності полягає первісна особливість способу буття людини: «... в її бутті йдеться, насамперед, про саме це буття» (Хайдеггер, 1997). За Гайдеггером, специфіка буття Dasein полягає в «турботі» (Sorge), яка змушує людину перебувати в постійному неспокої, у напруженні, створювати себе людським образом.

Люди – це істоти, які не просто живуть (або "перебувають у стані екзистенції"), але які й самі здатні вибудовувати свій "життєвий проект", із розумінням того, що їхній життєвий *шлях* може проходити по різних стежках, по мінливих просторах і траєкторіях. Тобто людина не просто живе (існує), але вибудовує своє ставлення до того, як вона живе, як людина вписана у своє буття (це і називається "екзистенцією"). Таким чином, людина є різновидом сущого, яке має здатність запитувати про буття, і змінювати його в "турботі про себе".

Людина, у процесі своєї екзистенції, розуміє. Розуміння вкорінене у нашому способі бути. Вибудовуючи свою екзистенцію, ми "розуміємо". Найважливішими екзистенціалами є "страх" і "турбота". Турбота (Sorge) в даному контексті передбачає, що ми свій життєвий проект завжди "закидаємо наперед" - перед невідомістю (тобто ми плануємо, проектуємо життя). *Страх* же в даному випадку (Angst) - це специфічний екзистенціальний стан людини перед обличчям "ніщо". І на цьому тлі найважливішим модусом (або екзистенціалом) людського буття є "тимчасовість" (Zeitlichkeit). Увесь наш життєвий проект розгортається на тлі модусу тимчасовості, який найбільш яскраво та незворотно проявляє себе у досвіді смерті.

М.Гайдеггер вбачає необхідність нової постановки питання про буття, і для його вирішення звертається до того буття, яке є «ми самі». По суті, головним питанням і сферою орієнтації автора є тема самої (справжності нашого Я), що протиставляється "фальшивості" людського буття. Людське «ось-буття» і пошук шляхів до виявлення його автентичності - це червона нитка гайдеггерівського дослідження в його опус-магнум «Буття і час». Цей знаковий текст Гайдеггера, наряду з іншими його творами, являє собою фундаментальну спробу вийти за рамки «традиційних» антропологічних моделей (які переходять за багаточисельністю «регіональної онтологізації») для того, щоб «пробитися» до витоків автентичності людського буття (Хайдеггер, 1976; 1991; 1997). Детальна аналітика людської екзистенції, представлена в трактаті німецького мислителя, як в закордонній, так і в україномовній літературі, отримала достатню кількість коментарів з самих різних точок зору. У контексті даного дослідження нас цікавить аспект «повернення до себе» і проблема зіткнення фундаментальних моделей пошуку витоків людського буття. Турбота про себе як спосіб буття неможлива без мислення (яке сам Гайдеггер називає "пастирем буття").

Античні мислителі характеризували «турботу про себе» як такий собі "освітній бумеранг", який протягом усього життя повертається до того, хто піклується про себе належним чином. У сучасному міському просторі, в якому здійснюється "запуск" такого ж бумерангу, продовжують сходитися два полюси - темпоральний / процесуальний (аналітика переривчастості / безперервності часу конструювання самого себе як того, хто навчається) та просторовий / структурний: аналітика простору, топологія конструювання самого себе як того, хто навчається у тих чи інших *смыслових середовищах* / умовах (Пичугина, 2015, с.119).

У працях як деяких сучасних мислителів (Halapsis, 2015, с.37-42), так і мислителів, що належать до різних періодів античної історії, простір *міста* розглядався як такий, що має виховну силу, під впливом якої перебував індивід, що дбає про себе, здійснюючи щоденну освітню активність у

домогосподарствах, гімнасіях і палестрах, на громадських площах і під час вченого дозвілля. У творах Платона, Епікура, Ксенофонта, Епиктета, Сенеки, Марка Аврелія, Плотіна та інших прямо чи опосередковано показані приватні та публічні освітні простори міста. Для їхньої характеристики мислителі доволі часто зверталися до поняття «турбота» (ἐπιμελεια) й підкреслювали, що місто пронизане відчуттям спільності, невідчуженістю громадян від клопотів полісу.

У пошуках відповіді на питання «як побудувати себе в місті?» античні наставники пропонували учням різні стратегії «турботи про себе», прийнятні для освіченої людини і покликані зміцнити її статус. Завдяки сходженню в місті багатьох потоків соціалізації, що впливають на розвиток людини, утворювався «турботливий (дбайливий)» освітній простір міста, який, на думку античних авторів, був покликаний допомагати людині, котра піклується про власну освіту, здійснювати тривалу свідому роботу над собою. Втім, не завжди таке покликання втілювалися в життя, адже в полісі – завжди чимало спокус, які відволікають від аскетичної роботи над собою. Тому ряд античних наставників вважали передмістя або навіть сільську віллу найбільш оптимальним місцем для навчання і вченого дозвілля (schōle) навіть для тих, хто покликаний, піклуючись про себе, служити гідному облаштуванню полісного життя (тобто претендував на заняття політикою у майбутньому).

Освітній простір античного міста, в загальних рисах, може розглядатися як ключ до розуміння освітніх граней «турботи про себе» навіть в наш час. Ідея «навчальних міст» у стратегії освіти незримою ниткою тягнеться від античної спадщини до постмодерну. «Learning city», об'єднавши на вищому рівні університети, компанії, дослідницькі та навчальні центри, бібліотеки, культурні центри, формує єдине середовище навчання. «Навчальні міста», стаючи соціальними організаціями, дають нове життя ідеї безперервної освіти як потоку із траєкторією бумерангу (Yang, 2011, с.210-212).

Однією зі складових вигляду будь-якого міста є освітній образ, який не виникає з простого підсумовування місць локалізації освітньої активності

та не завжди є продуктом містобудівної політики. Хоча, на думку британського урбаніста Ч.Лендрі, «нова міська утопія вже існує у вигляді розкиданих по світу прикладів міст із яскраво вираженою освітньою складовою, що звертає увагу вже не тільки на місце й інституцію (освітню установу), але також і на потік та переміщення, коли стан і процес превалюють над рамками і документами» (Landry, 2008, с.121). Містобудівні та інформаційні технології заново відкривають освітній урбанізм для того, хто претендує на статус освіченої людини. Сьогодні освіта організована, головним чином, в міському середовищі, з прицілом задовольнити різноманітні короткочасні й довготривалі потреби кожної людини, інтегруючись у роботу та дозвілля.

Однак все більш затребуваними стають нові практики отримання освіти, засновані на принципах медійної безперервності, на конструюванні, - висловлюючись постмодерністською метафорою (Бодрийяр, 2015), - універсального майданчика для ігор і "поля для авантюри", де продукуються індивіди. І якщо до пандемії COVID-19 розгортання цих принципів (медійності, онлайн-безперервності в освіті) здавалося дещо віддаленою перспективою, тому що перевага віддавалася живій комунікації, то, як відомо, вже з середини 2020 року ми всі були вимушені зануритися у цей процес із головою, адже фактично не залишилося альтернатив.

Втім, освітній успіх є результатом освітнього вибору відповідної можливості (на користь перетворення самого себе або відмови від нього), - вибору, який людині доводиться робити за всіх часів. Показово, що останнім часом по всьому світу з'являється все більше ініціатив у сфері освіти: *blended learning*, *media-learning*, *smart-learning*, *electronic-learning*, *distance-learning* - ось найбільш стандартні позначення для подібних ініціатив. Навіть не дивлячись на пандемію, їхнє впровадження і без того пов'язане з динамічною зміною сучасного освітнього ландшафту під впливом технологічних імперативів.

Така необхідна сьогодні «цифровізація» освіти стала трендом, який підтримується на різних рівнях і проявляється в переході від паперового - до електронного формату книг та підручників, від реальних - до віртуальних класних кімнат (Google Class, Microsoft Teams, Classmarker, тощо), від стандартних тестів - до дистанційного тестування на платформах у мобільних додатках (Socrative, Plickers, Quizlet, Moodle), від класичних лекцій - до конструкторів освітніх матеріалів та соціальних мереж для спілкування викладачів і студентів (edX, EduBrite, EdModo, Lore, Moodle та ін.). Звичні сервіси розважальної спрямованості, головний з яких - YouTube, активно розширюють свою *освітню* складову. Безкоштовні освітні платформи, такі як «Coursera», «MIT Open Courseware» (і його продукт - edX), ряд інших схожих сервісів об'єднують мільйони студентів і співпрацюють з десятками провідних світових університетів, викладачі яких не тільки забезпечують слухачам навчальний контент, але й підтримують процес навчання на різних етапах. Українські університети, в силу відомих об'єктивних причин, також впритул підійшли до цієї необхідності в 2020 році.

Однак чи сприяє насправді така "онлайн-освіта" власне освіченості, і (кажучи більш масштабно) усій справі "турботи про себе"? При всій серйозності поставленого питання, його все ж неможна назвати абсолютно новим. Воно, бодай і в інших формулюваннях, вже було поставлене Сократом-наставником перед Алківіадам-учнем, аби сутність освіти як «турботи про себе» була ним правильно сприйнята. У протилежному випадку виникає псевдотурбота про себе. Отримавши зразок і алгоритм «турботи про себе» від наставника, стародавній грек був зобов'язаний дотримуватися їх упродовж всього життя, нехай і не в буквальному сенсі. Але для сучасної людини, що прагне піклуватися про себе в плані освіти й саморозвитку, - людини постіндустріального суспільства (або, в деяких трактуваннях, постмодерного, суспільства "іншого модерну", суспільства "метамодерну"), - отримання такого зразку ускладнюється через швидкість зміни технологій. І хоча «турбота про себе» не є гаджетом, який можна назвати «морально застарілим»

й міняти кожні два-три роки, тим не менш, якийсь цикл зміни технології «турботи про себе», мабуть, все ж таки існує в будь-яку епоху і в будь-якому соціумі.

В якості стислого висновку стосовно креативного потенціалу "турботи про себе" та його конкретних проявів у соціокультурному просторі сучасного суспільства, можемо зафіксувати декілька позицій. Насамперед, те, що світ змінюється доволі швидко, отже, практика "турботи про себе" в такому світі є невіддільною від практики безперервної освіти й самоосвіти упродовж життя. "Турбота про себе" в даному контексті може бути витлумачена як вибір такої траєкторії освіти й самоосвіти, яка буде насправді цікава і корисна для життя, буде приносити задоволення власних інтересів, потреб та амбіцій. При цьому будь-які практики "турботи про себе" через освіту вимагатимуть певних зусиль від суб'єкта. Та зусилля тих, хто робить вибір на користь "online-турботи" чи "offline-турботи", будуть відрізнятися.

Моральне застарівання змісту "турботи про себе" не можна назвати швидким, проте певний цикл змінення практик "конструювання себе" і технологій "турботи про себе" все ж існує в будь-якому соціумі та в кожному епоху, а тим більше в сучасному динамічному світі. Цей ритм вимагає від індивіда проводити періодичне коригування застосовуваних ним технологій і практик "турботи про себе", інтегруючи успішний досвід сучасності у власну справу з "конструювання себе" протягом життя.

Мабуть, одним з найбільш практично-цінних висновків у даній частині дисертаційного дослідження можна вважати той, що саме *інститут освіти* - як один з базових інструментів "турботи про себе", запропонованих суб'єктові суспільством - допомагає індивідові дійти розуміння, що ж йому насправді потрібно у цьому житті, й скласти власне судження стосовно того, що йому аж ніяк не потрібно, від чого однозначно слід відмовитися.

Освіта й самоосвіта допомагають людині, що "турбується про себе", розкрити свої справжні інтереси, займаючись реалізацією яких індивід "повертається до самого себе", розширює власні горизонти та випробовує

кордони, досягає майстерності і, навіть, досконалості у своїй справі, та зрештою знаходить своє "Я". І тільки внаслідок цієї "знахідки" людина може зайняти свою унікальну нішу в соціумі, й стати дійсно корисною для інших людей, для суспільства.

Справжній освітній процес і правильно організована "турбота про себе" уможливають належну організацію трудової діяльності, власного дозвілля, і життя як такого. Однак досягнення успіхів і загального благополуччя, безсумнівно, є результатом наполегливої праці над самим собою. Адже справжня "турбота про себе" час від часу вимагає від індивіда вступити у суперечність із самим собою, здійснюючи спрямований і напружений інтелектуальний пошук.

3.3. Еволюція соціокультурного конструкту «турбота про себе» в сучасному українському суспільстві

Як було показано у попередніх частинах даного дослідження, конструкт "турбота про себе" є багатовимірним, полісемантичним, і демонструє значний креативний потенціал у соціокультурному просторі. Однак на даному етапі не менш цікавим уявляється питання щодо еволюційних особливостей досліджуваного конструкту в сьогоdnішньому українському суспільстві.

Соціокультурна динаміка українського суспільства є об'єктом, вивчення якого дає ключ до пояснення стану і перспектив розвитку суспільства, в тому числі основних елементів соціальної сфери, її структури та інститутів. В останні роки все гострішою є ціннісна криза суспільства і все більш актуальним – пошук консенсусу, який міг би стати основою його консолідації. Те, на якій основі буде досягнута така консолідація, визначатиме характер подальшого розвитку України.

У зв'язку зі зміною культурних, соціальних, політичних, правових, морально-етичних орієнтирів сучасної, надзвичайно динамічної, соціокультурної ситуації, розуміння багатьох, на перший погляд, архетипових структур зазнає значної трансформації. У їхньому числі - конструкт «турбота

про себе». У світлі сказаного видається необхідним здійснити дефінітивний аналіз категорії «соціокультурне» із поправкою на реалії сьогодення, тобто на той стан речей, що наявний нині та обумовлений усіма резонансними подіями останніх років, включаючи й 2020-й рік.

З середини 1990-х рр. категорія «соціокультурне» не втрачає популярність в дискурсі вітчизняних гуманітарних наук, зокрема, у соціальній філософії. Однак, як показує А.Темницький, саме поняття соціокультурного часто ніяк не визначається дослідниками, а іноді, навпаки, використовується як засіб уникнення конкретизації в описі громадських процесів (Темницький, 2011, с.181-185).

Співвідношення соціального і культурного компонентів у житті суспільства протягом тривалого часу є предметом дискусій соціологів, культурологів і філософів. Зокрема, А.Гофман вважає, що в сучасних суспільних науках еволюція ставлення до культури трансформувалася в поступовий перехід від ставлення до неї як до «фону», до «комбінованої парадигми «суспільства-культури»» і, нарешті, - до безпрецедентного підвищення уваги вчених власне до самої культури, що супроводжувалося виникненням т.зв. «культуральної соціології» (Гофман, 2010, с.7-9).

Схожі тенденції відзначав ще в 1990-х рр. відомий антрополог, культуролог і соціолог А.Аппадурі. На його думку, вивчення культури перестало бути прерогативою культурологів і антропологів (Appadurai, 1996), навпаки, ця область все більше стає предметом вивчення соціологів. К.Маннгейм вважав, що, незважаючи на те, що культура створює власний світ, який володіє міцними інститутами і традиціями, соціальне і культурне життя завжди тісно взаємопов'язані й впливають один на одного навіть тоді, коли цей вплив неочевидний (Маннгейм, 1994).

Натомість Т.Парсонс закликав не змішувати поняття культурного та соціального, визначаючи культуру як сукупність символічно значущих систем, які формують людську поведінку, і артефактів, що проявляються в цій поведінці, а соціальну систему – як систему взаємодії індивідів та колективів.

Однак аналітична незалежність цих понять не означає, що ці дві інституційні системи не пов'язані. Дійсно, Парсонс, однією з важливих тез якого є диференціація соціального і культурного, вказував, що в сучасному соціумі «актуалізується початкове значення культурних елементів» (Парсонс, 1998). Вони, однак, виступають вже не у формі релігії (під прапором - спочатку панування якої, а потім й здобуття незалежності від якої - відбувалося становлення новітньої західної цивілізації, а у формі все більш узагальнених («генералізованих») цінностей.

Дж.Александр відзначає важливу роль досліджень культури в суспільних науках (Александр, 2010, с.11-30). Однак, на наш погляд, підсилення уваги до культурного аспекту життя суспільства не повинно применшувати значення соціального. Тому ми пропонуємо використовувати поняття «соціокультурне», по-перше, для того, щоб підкреслити нерозривний зв'язок соціальних наук і їх методів, які включають аналіз культурних і соціальних компонентів суспільства; по-друге, для того, щоб позначити паритетність і рівнозначність соціальних і культурних процесів; по-третє, для того, щоб вивчати ці процеси в їхньому взаємозв'язку.

Поняття «соціокультурне» сходить до визначення соціокультурного явища П.Сорокіним. Він вказує, що в соціології неприйнятно виключати культурні чинники соціальних явищ з поля зору, і саме тому він пропонував вивчати соціальне в тісному взаємозв'язку із культурним. Для П.Сорокіна соціокультурне явище відображає взаємодію трьох компонентів: це суб'єкти взаємодії (індивіди); це значення, цінності і норми, завдяки яким можлива взаємодія; а також «відкриті дії і матеріальні артефакти, ... за допомогою яких об'єктивуються і соціалізуються нематеріальні значення, цінності і норми» (Сорокин, 1992, с.193). Тож, у визначенні П.Сорокіна, соціокультурне служить категорією, за допомогою якої дослідник може інтегрувати різні соціальні та культурні процеси в рамках єдиного, системного розуміння.

На наш погляд, соціокультурне є простором культурно значущих соціальних дій. Значимість цих соціальних дій визначається не тільки

ставленням до них самих діючих суб'єктів взаємодії, а й смислами, якими суспільство їх наділяє. Соціальне і культурне, поєднані в соціокультурному, знаходяться в тісному взаємозв'язку, відображаючи, на думку відомого теоретика соціокультурного підходу Н.Лапіна, єдність «культури і соціальності, утворених діяльністю людини» (Лапин, 2000, с.3-9). При цьому соціальне «фіксує ідентичність суспільства в його інакшості по відношенню до природного середовища », а культурне «фіксує ідентичність суспільства як окремого соціального організму в його інакшості по відношенню до інших соціальних організмів» (Попков, Тюгашев, 2012, с.62-66).

Іншими словами, соціальний компонент проявляється в соціальних практиках, інститутах, структурах, відносинах і процесах, а культурний компонент проявляється в значеннях, цінностях та уявленнях. Розвиваючи термінологію представників наукової програми «культурних досліджень», перший компонент можна позначити як "субстантивний аспект", а другий – як "епістемологічний" (Gay, et al., 1997). При цьому джерелом і основою культурного є комунікація і мова (Парсонс, 2002, с.689-690). Соціокультурне через взаємозв'язок соціального і культурного визначає «місце в чинній емпіричній структурі та організації культурних процесів, інститутів і відносин в суспільстві в конкретний історичний момент» (Hall, 1997, с.208-209). Відтак, враховуючи сказане, розглядатимемо еволюцію конструкту «турбота про себе» в сучасному українському суспільстві крізь призму взаємодоповненості соціальних і культурних явищ.

Разом з тим, детальний аналіз наукової літератури засвідчив доцільність розгляду процесів трансформації конструкту «турбота про себе» (в нинішньому українському соціумі) у освітньому, релігійному, психотерапевтичному, біологічно-фізіологічному, економічному, технологічному контекстах. Проаналізуємо детальніше кожен з них відповідно.

Раніше основною функцією системи освіти виступала соціалізація людини через трансляцію соціальних знань і умінь. У сучасних

соціокультурних умовах соціалізація людини і виховання її як громадянина України в університетській освіті відходять на другий план, поступаючись місцем прагненню індивіда отримувати якомога більший обсяг вузькоспрямованого практичного знання, з метою його подальшої комерціалізації. У "століття знань та інформації" на українську освіту покладається особлива відповідальність – формування в індивіда здатності до адаптації в умовах стрімкості інформаційних потоків, організації життя з урахуванням швидкоплинності знання й постійного його застарівання.

Сучасна парадигма буття якісно відрізняється від попередніх періодів людської історії. Діджиталізація, мобільність та імпульсивність життя - ці та інші критерії визначають нашу українську дійсність, роблячи масштабний вплив на сферу культури. Сучасна культурна парадигма характеризується відсутністю цілісної, загальноприйнятої картини світу. Цілепокладання життєдіяльності переходить в форму прагматичного монологу з навколишнім світом. Розумна природа людини стала аргументом на користь гегемонії над природою. Це, з одного боку, позитивний показник екзистенціальної реалізації людських інтересів як вищого блага, але, разом з тим, наявний і факт відчуження людини від світу, її концентрація на особистих інтересах.

Сучасні люди, особливо молоді, як в Україні, так і в багатьох інших країнах, не завжди здатні прийняти на себе відповідальність за свої рішення. Інфантилізація способу життя, феномен «дорослих дітей» призводять до неусвідомленості у виборі та в отриманні освіти, до пасивної життєвої позиції, до відсутності активної життєтворчості. Університет або професію часто обирають, керуючись ілюзорними міркуваннями престижності, або ж під тиском старших. Абітурієнт, а часом і студент, не завжди сприймає університет як потенційну можливість для саморозкриття. Відбувається розрив між вищою школою і життям, деградація самого інституту університетської освіти. Сьогоднішня вища освіта, в будь-якій її модифікації, є предметом дискусій та переосмислення, а «турбота про себе» на такому фоні стає ще більш важливим інструментом для самовдосконалення.

Відтак, нині конструкт «турбота про себе» є особливим антрополого-педагогічним проектом всієї "культури себе", ініційованим з часів античності і пролонгованим аж до наших днів. Трансформація згаданого конструкту безпосередньо пов'язана із розвитком української освіти на всіх рівнях.

Сьогодні поняття турботи про себе вписане в ланцюг таких понять, як самореалізація, саморозвиток. Але багатополлярність світогляду, відсутність загальноприйнятої системи цінностей, плюралістичність філософського знання не дають підстав для формування універсального способу істинного знання і, зокрема, ролі турботи про себе в індивідуальному становленні особистості.

Разом з тим, турбота про себе як продукт ліберальних тенденцій розвитку європейської культури, опинившись на ниві української дійсності, зазнає певних складнощів в утвердженні свободи як цінності. Людина сама ніби відмовляється від неї, оскільки не бажає бути відповідальною за свої рішення, уникає виходити на "прикордонний" (граничний) рівень організації своєї життєдіяльності. Вищим благом визнається комфорт, свобода ж часто викликає асоціації з необхідністю ризикувати цим хитким комфортом.

Мабуть, так було не завжди. Адже за роки незалежності відбулися значні зміни соціокультурно-трансформаційного характеру. Еволюція конструкту «турбота про себе» в українському суспільстві супроводжувалася комплексом змін, які радикально позначаються на стані вітчизняної "культури самозбереження". Зокрема, як стверджує Є.Борінштейн, специфіка перехідного періоду в соціокультурній сфері стосовно України має свої особливості, які пов'язані з: 1) особливостями історичного формування української національної культури; 2) складом та співвідношенням регіональних і етнонаціональних особливостей; 3) мірою традиціоналізації, усталеності та збереженості автентичної української культури; 4) модернізаційною зорієнтованістю суспільства; 5) розвитком соціально-політичних і економічних складових модернізації як її передумови і забезпечення (Борінштейн, 2001, с.164-165).

Трансформація соціокультурного конструкту «турбота про себе» триває від колапсу соціалізму в 1989-1991 рр. й донині. Сьогодні відбувається кардинальна зміна соціокультурної парадигми, яку переживає українське суспільство. Руйнування радянської ідеології (а отже, з точки зору цієї системи, - порушення єдино можливого світу соціокультурних відносин) спричинило вимушений перехід до нової соціокультурної реальності. Такі радикальні зміни викликають серйозні наслідки, найістотнішими з яких є: масова дезорієнтація; втрата ідентифікації як на індивідуальному, так і на суспільному рівнях.

З феноменологічної точки зору, втрата ідентифікації проявляє себе як втрата здатності вірити в себе таким чином, щоб реакція зовнішнього світу відповідала намірам і очікуванням індивіда. Тобто, кажучи алегорично - людина ніби йде новим містом, керуючись застарілою мапою, і дивується, чому вона натикається на стіни і не може знайти того, що їй потрібно. Ця невідповідність «території» застарілим уявленням про неї особливо чітко характеризувала українське суспільство в першій половині 90-х (і багато в чому доволі сильно характеризує й зараз).

Ці перші два наслідки (масова дезорієнтація й втрата ідентичності) призводять, в свою чергу, до пошуку нових культурних моделей, для того щоб знову відновити світ як впорядковане єдине ціле, нехай і вже зовсім інше по суті. Специфіка цих процесів полягає в тому, що посттоталітарна (або ж «постсоціалістична») трансформація є, насамперед, «стихійним процесом «вирівнювання» соціального простору, раніше стягнутого тільки до одного соціального полюсу» (Борінштейн, 2010, с.24). При цьому під «вирівнюванням» розуміється повернення системи до своєї складності та багатовимірності, що властиве будь-якому складному соціальному явищу.

Подібним чином можна представити початок процесу соціокультурної трансформації конструкту «турбота про себе», розгортання якої ми спостерігаємо в нашому суспільстві зараз. Умовно можна виділити такі етапи соціокультурної трансформації:

- а) соціальна діагностика;
- б) переоцінка існуючого стану суспільства як кризового;
- в) демонтаж старої соціальної системи;
- г) ліквідація невідповідності існуючих характеристик необхідному рівню розвитку;
- д) нове самовизначення і формування соціальної орієнтації на нову соціокультурну реальність.

Усі окреслені етапи відображені у трансформації соціокультурного конструкту «турбота про себе» в українському суспільстві, та протікання кожного з цих етапів відрізняється своїми особливостями. Зокрема, нині, якщо говорити в освітньому сенсі, турбота про себе означає саморозвиток, самовдосконалення, самоосвіту протягом усього життя. Технологічні реалії спонукають до цього людей в різних країнах, не тільки в нашій.

Самоосвіта сьогодні – це не стільки залучення людини в лоно української культури, скільки можливість реалізації своїх амбіцій. Серед виділених основних віх становлення освітньої системи проблематично виділити ідеальну модель, оскільки ідеальність об'єкта визначається потенційною можливістю до зміни. До того ж освіта, як продукт культури, детермінується характером часу, тобто до нього неможливо підібрати універсальних критеріїв. Саме тому призначення і сутність освіти слід інтерпретувати з точки зору актуальної парадигми культури, яка сьогодні перебуває у стадії переходу від однієї картини світу до іншої (в нашому випадку - від пострадянської до проєвропейської). Однак навіть в такому контексті необхідно підкреслити належне домінування духовного аспекту «турботи про себе» в освітньому сенсі як фактор, що забезпечує гідну життєдіяльність людини.

Проблему здійснення "освітньої" турботи про себе в сучасних умовах досліджує В.Пічугіна, на думку якої, якщо «в античній педагогіці висувалися різні стратегії, які включали шляхи і способи неперервності освіти для піклування людини про себе» (Пічугіна, Безрогов, 2015, с.120), то в сучасному суспільстві практики правильного освітнього вибору, якості

освітніх ресурсів в умовах їх масовості та широкої доступності, можливості освітнього контенту он-лайн платформ, також можуть бути співвіднесені з установками античних практик турботи про себе.

Натомість Е.Болотникова зазначає, що освіта «як соціальний інститут безпосередньо націлений на «виробництво самості», яке займає буквально увесь час життя сучасного індивіда... Освіта сьогодні - тотально значуща сфера для всіх членів суспільства, незалежно від віку. На всіх рівнях і етапах освіта повинна приводити індивіда до усвідомлення і розуміння того, що сьогодні він існує в умовах постійного руху, і тому від нього вимагаються самостійність, особистісна ідентифікація, соціальна адекватність, успішність, спроможність вчитися...» (Болотникова, 2016, с.34-40).

У той же час, співвідносячи поняття «турбота про себе» і освітні плани, Г.Іванченко звертає увагу на те, що «турбота про себе» є не тільки «інвестуванням в свій людський капітал»: її відрізняє суттєво менша прагматичність. Хоча в широкому плані в довгостроковій перспективі турбота про себе може виявитися надзвичайно корисною. Турбота про себе не дає гарантованих результатів, але здатна забезпечити стан, в якому ці результати можуть бути досягнуті» (Іванченко, 2009, с.9).

Натомість, Г.Петрова, прояснюючи смисловий зміст концепту «турбота про себе», підкреслює, що «сформоване вміння жити в «хаосі» як «порядку» - це і означає постійну «турботу про себе» (Петрова, 2009, с.139). Тут ми бачимо цілу палітру можливих інтерпретацій щодо змістовного наповнення досліджуваного конструкту.

Таким чином, турбота про себе стає проявом ставлення суб'єкта до самого себе, свого освітнього плану, побудови власної освітньої траєкторії, прагнення професійного та особистісного розвитку. Парадоксальність сучасних (само)освітніх процесів подекуди багато в чому обумовлена тим, що педагогічна реальність поступово набуває рис реальності «пост-пост» і все частіше виявляє свою симулятивність, свою «псевдо-значимість»,

загострюючи і без того гостре протиріччя між ідеальною нормою і реальною практикою.

У центрі сучасної педагогічної «lifelong-реальності» виявляється суб'єкт, який, за задумом, повинен задавати тональність безперервному освітньому процесові, та фактично нерідко нівелює його у безперервній гонитві за освітнім «продуктом». Чимало сучасних українців живуть з інтуїтивним відчуттям «пост-правди» та існування в "нереальній реальності", тому вони часто можуть задовольнятися лише володінням симулякром «безперервна освіта», а не тим, що він насправді «мав би симулювати».

Трансформація українського суспільства детермінувала зміну дискурсивних векторів визнання *жіночності* як однієї з форм «турботи про себе». Численні реформи, що здійснюються в Україні, багато в чому зачіпають інтереси жінок. Саме жінкам довелося взяти на себе основну відповідальність за виживання і адаптацію сімей, у багатьох випадках відмовившись від роботи. Як влучно зазначив один з провідних культурологів-енциклопедистів ХХ століття, Ю.Лотман, «жінка завоювала собі право на біографію» (Лотман, 1992, с.48).

Особливо це стає очевидно в останні десятиліття. Аксиомою в даний час можна вважати положення, що відмінності за ознакою статі не задані та не закріплені природою; вони здійснюються самою людиною, змінюються і формуються (конструюються) разом із культурою в процесі соціалізації, будучи культурним і соціальним конструктом. Антропологи, етнографи, історики, соціологи, розглядаючи відмінності соціальних ролей, що існують в різних суспільствах з точки зору статі, не безпідставно стверджують, що біологічна стать не може бути основним поясненням жорсткої соціальної диференціації, хоча не враховувати цей фактор теж було б помилковим. Соціальна модель жінки і чоловіка, жіночності чи мужності, створюється (конструюється) суспільством через визначення їхнього становища, ролі в суспільстві та його інститутах. Жіночність, як і мужність, - це не біологічні факти, а культурно-специфічні переконання індивіда, які організовують його

соціальну практику тим чи іншим чином. Визнання гендерної рівності в сучасному українському суспільстві є результатом трансформації концепту «турбота про себе» як світоглядного культурного орієнтиру.

Поряд із цим, сучасна соціокультурна ситуація в Україні характеризується багатьма мислителями як кризова. Культурні тенденції нашої епохи виявляють прагнення до «звільнення» людини від будь-якої ідеологічної влади над свідомістю. Ціннісний нігілізм і безпідставність «одновимірного існування» разом з супутнім руйнуванням традиційних форм соціальної організації як на макрорівні (народ, національність), так і на мікрорівні (сім'я), масова культура з її гедоністичним і конформістськими настроями, позбавляють людину можливості автентичного буття.

Людське обличчя стирається як «слід на піску», залишаючи замість себе тільки «безлике я» (Фуко, 1994). Як «нормальні» зараз сприймаються форми існування, які досі розцінювалися в якості маргінальних: фланьор, гравець, бродяга. Екзистенціальна безтурботність і дезорієнтація, заглибленість у матеріалізм і відчуження від автентичного сенсу свого буття - ось ті дефектні форми і способи існування, які постають як похідне від ціннісного і духовного нігілізму сучасної епохи, і ці тенденції не можуть не позначатися на українській культурі. Але якщо для постмодерністської парадигми ці соціокультурні тенденції виступають як щось закономірне, то існує й інша традиція думки, яка фіксує їхню негативність. Їх звинувачують у призведенні до «антропологічної кризи» (Хоружий, 2004) і навіть до «антропологічної катастрофи» для української культури.

Про потребу сучасної української людини в набутті внутрішнього ґрунту, комплексу тих цінностей, які допоможуть у виробленні стратегії індивідуального існування, свідчить розмаїття психотерапевтичних шкіл і релігійних течій (від традиційних релігій - до різних сект). Прагнення вийти із «несправжнього існування» (Хайдеггер, 1976), «екзистенціального вакууму» (Франкл, 1990), «невротичного небуття» (Мэй, 2001) як і раніше становить для багатьох людей найважливіший сенс їхнього життя.

В умовах проведення операції об'єднаних сил на території нашої держави, відбувалася значна трансформація конструкту «турбота про себе» в контексті більш чіткої акцентуації понять «свої» та «чужі». Для нашої дослідницької діяльності значущою вважаємо думку Г.Іванченко про те, що турбота про себе – це не самозамикання, а навпаки – емпатія, співчуття по відношенню до оточуючих. Турбота про інших і любов до них є умовою справжньої турботи про себе. На думку автора, здатність піклуватися про себе розвивається, коли ми дбаємо про інших. Потрібно вийти за межі власного Я, щоб наблизитися до Я іншого і зрозуміти його. Наприклад, тут може йти мова про активну допомогу наших співвітчизників переселенцям із зони антитерористичної операції, збір коштів для постраждалих учасників бойових дій, тощо.

Розуміння турботи про себе в новому ключі – не як гедоністичного задоволення тільки власних потреб, а як самовдосконалення і відповідального ставлення до себе, своїх вчинків, свого життя - знаходить відгук в сучасній психології моральності, що активно розвивається як вітчизняними, так і зарубіжними дослідниками. В одному руслі з концептом турботи про себе, запропонованим Г.Іванченко, лежить ідея про те, що моральне ставлення до інших - важливий компонент екології людини та її адаптації до оточуючого середовища.

Мораль є системою культурних кодів, які визначають, що правильно або неправильно, добре або погано, прийнятно або неприйнятно. Моральні вимоги формуються в самій практиці масової поведінки – а відтак, відображають сутнісні потреби людини – і відтворюються повсякденно силою масових звичок і оцінок громадської думки. Конструкт "турбота про себе" є, в свою чергу, однією з підстав індивідуальної моралі як такої, поряд зі справедливістю і груповою згуртованістю. Однак в українському суспільстві дедалі частіше згаданий конструкт використовують в якості основи для політичного та ідеологічного маніпулювання. Дослідники неодноразово звертали увагу на істотну вагу самої категорії «турботи» в українському

менталітеті, навіть розглядали її як центральну категорію, крізь призму якої еліти намагаються репрезентувати населенню відносини між державою і громадянами.

Корені цього явища знаходимо ще у радянській державній концепції суспільних відносин, де йдеться про те, що радянське суспільство - це суспільство, законом якого є "турбота всіх про благо кожного, і турбота кожного про благо всіх". Нині ж категорія турботи в українському суспільстві репрезентується у найрізноманітніших значеннях і відношеннях, що, безумовно, призводить до розмивання сенсу самої цієї категорії: в ній, по суті, «змішуються» взагалі усі моральні підстави - мораль турботи стає невіддільною від «вертикальності», уявної «соціальної справедливості», «шанування авторитету та ієрархії».

В результаті «турбота», як моральна норма, яка регулює міжособистісні відносини, взаємодії в первинних групах, виявляється перетвореною на гасло як ідеологічний механізм соціальної регуляції. Втім, певний «фльор» радянської інтерпретації сутності "турботи" досі залишається: це норма відносин, в першу чергу, внутрішньосімейних, а при тому, що в радянській ідеології кордони "сім'ї" розсувалися настільки, що охоплювали "весь радянський народ", логічно, що основним принципом реалізації турботи був принцип патерналізму. Він закономірно входив у суперечність із принципами приватності життя та невтручання у приватне життя.

Подібним чином бачаться й інші «темні сторони» турботи в нашому суспільстві – її маніпулятивний потенціал, зокрема, у сфері організаційних відносин. І хоча в теорії і практиці управління, як правило, затверджується, що прояв співчуття до співробітників і турботи про них, безумовно, підвищує продуктивність та ефективність, низка дослідників звертає увагу на те, що в нинішню епоху, коли трудові відносини стали більш непередбачуваними, невизначеними і небезпечними, в середовищі глобального «суспільства ризику» турбота стає інструментом із широкою сферою застосування і серйозними наслідками. Тут, до речі, постає проблема класифікації

нинішнього історичного періоду, адже найбільш популярним вважається термін "постмодерна епоха", у той час як деякі впливові соціологи та філософи надають перевагу термінові "пізній модерн", Late Modern Age або "інший / новий модерн", New Modernity (Giddens, 1991; Beck, 1992).

Дещо відмінним є технологічний контекст трансформації конструкту «турбота про себе» в сучасному українському суспільстві. Самовизначення людини як "істоти в бутті" було від початку зазначено в історії культури через широке поняття «турботи про себе», яке в різних мовах і традиціях закріплювалося по-різному. Тут вбачаємо за доцільне торкнутися дещо іншої проблеми, що стала особливо помітною в постіндустріальному українському суспільстві, - проблеми боротьби різних трендів: тренду культивування практик турботи про себе і тренду, який можна назвати «життєвим аутсорсингом» (Смирнов, 2012, с.88-89). Якщо перший тренд означає плекання в собі особистісних, суб'єктних якостей за допомогою різних духовних і тілесних культурних практик (включаючи й фізичні навантаження, виконання "вправ"), то другий означає зворотне - діяльність людини, пов'язану із винаходом технічних пристроїв з метою передачі їм різноманітних функцій і робіт, з тим щоб звільнити себе від цих робіт на користь комфортного і безтурботного життя.

Нині другий тренд можна розглядати як тренд, спрямований на звільнення себе від рутини, що за задумом мало б розширити можливості та звільнити час для саморозвитку. На практиці ж склалася така ситуація, що реалізація другого тренду звільняє людину не тільки від буденних турбот, але (фактично) й від турботи про себе. Один з проявів даного феномену С.Смирнов бачить у виникненні нових професій і видів діяльності, які полягають в тому, щоб допомагати людям вирішувати проблеми, які вони в принципі могли б вирішити і самі, але для цього їм потрібні зусилля, нехай і невеликі. До подібних професій дослідник відносить, наприклад, такі як «чоловік на годину», «подружка нареченої», помічниця по дому, няня, тощо. Користуючись послугами цих фахівців, людина все більше "звільняє" себе від

зовнішніх турбот, як-то обов'язки з самообслуговування, домашні справи, виховання (часто однієї-єдиної) дитини - на користь всіляких розваг.

При цьому людина делегує свою роботу не тільки іншим людям, але і *технічним пристроям*, втрачаючи свої базові навички і здатності, в силу їх непотрібності. За цією ж логікою людина йде далі, віддаючи такі роботи, як читання, письмо, запам'ятовування (тобто все те, що вважалося суто антропологічною інтелектуальною прерогативою) технічним пристроям. Описані тенденції можна сприймати як факт використання людьми благ цивілізації. Дійсно, основною причиною людського прогресу і, як наслідок, вдосконалення всіляких технологій, є бажання людей полегшити своє життя. Однак, змінюючи свої життєві умови, люди не тільки підвищують якість свого життя, але поступово, непомітно змінюються і самі: піддаються трансформації їхньої образ мислення, тілесність, психологічна і соціальна ідентичність.

Тренд «життєвого аутсорсингу» - не тільки в українському соціумі, а й у загальносвітовому масштабі - народився не вчора. Але раніше його зміст полягав у тому, що людина звільняла себе від важких або небезпечних робіт, проте наприкінці ХХ і на початку ХХІ століття позначився крен в бік відмови людини від виконання базових інтелектуальних функцій і навіть від деяких творчих робіт, що власне «роблять людину людиною». Нині ми все частіше відмовляємося від робіт із запам'ятовування, письма, читання, руху, рахунку, обчислень в умі, тощо, віддаючи виконання цих функцій технічним пристроям. Більш того, сучасний українець здебільшого (як і жителі всіх інших цивілізованих країн світу), так би мовити, «кіборгізує» себе, оскільки, втрачаючи свої базові навички, він потрапляє в залежність від зовнішніх пристроїв, роблячи їх ніби своєю частиною (нехай і не буквально, поки що).

Таким чином, сучасна людина перестає піклуватися про себе, вважаючи за краще взагалі відсторонитися, частково замінивши себе "розумною" машиною. Це демонструє той факт, що при активному використанні технічних пристроїв у своїх справах, людина фактично поміщає себе в «китайську кімнату» (Searle, 2001, с.115-116), роблячи це добровільно.

Дж.Серль, сучасний американський мислитель, філософ-когнітивіст, професор Каліфорнійського університету в Берклі, відомий своїм внеском у філософію мови, філософію свідомості й соціальну філософію, був автором мисленневого експерименту під назвою «китайська кімната». Стисло викладемо його сутність. Уявімо собі людину, яка не знає китайської мови, поміщену в кімнату, перебуваючи в якій вона повинна письмово на китайській мові відповідати на питання, так само задані на китайській. Для цієї мети піддослідного попередньо знайомлять із правилами маніпуляції китайськими ієрогліфами, написаними його рідною мовою. Автор ідеї стверджує, що людина, користуючись виданими правилами, буде здатна складати більш-менш адекватні відповіді на питання, проте неосмислені, тобто абсолютно не розуміючи сенсу (семантики) ані вхідного тексту, ані своїх відповідей; вона буде тільки маніпулювати синтаксисом відповідно до попередньо наданої інструкції (як це робила б "розумна" машина).

Враховуючи нинішній рівень технологічного розвитку та відповідні тенденції в способі життя тієї частини людства, кому дані технологічні блага доступні (а значній частині українців вони в цілому доступні), ми вважаємо, що сучасні українці часто здійснюють квазітурботу про себе за допомогою взаємодії з зовнішнім середовищем через фіксовані інтерфейси, відгороджуючись цими інтерфейсами від реального світу та один від одного, неначе перебуваючи в умовній "китайській кімнаті". Описані тенденції екстраполюються на майбутнє у вигляді футурологічного образу «асоціативної людини», яка характеризується тим, що зводить турботу про себе до задоволення виникаючих потреб лиш за допомогою використання технічних пристроїв та інтерфейсів між цією людиною і зовнішнім світом, однак зовсім не замислюючись про те, як насправді ці потреби задовольняються і що при цьому відбувається з нею самою. Відтак, кожна потреба у такої людини починає асоціюватися із застосуванням конкретного пристрою, а не із досягненням результату, який задовольнить цю потребу.

Говорячи про вплив технологій, особливо інформаційних, на сучасного українця і про актуальність досліджень в цій сфері, обов'язково слід зазначити, що період часу, протягом якого інформаційні технології інтегровані в наше життя, поки що зовсім нетривалий, особливо в історичних масштабах. Більш того, на наш погляд, найбільш сильно інформаційні технології впливають і будуть впливати на людей не самі по собі, а в тісному переплетенні з іншими: нано-, біо-, когнітивними і соціальними. Такий спектр тісно сплетених між собою технологій називають акронімом NBIC, або ж НБІКС-технологіями, розвиток яких виражається у створенні інтелектуальних пристроїв, імплантів, штучних органів, засобів автоматизованого управління та інших високотехнологічних продуктів різного призначення (Алексеева, 2013, с.12-14; Стовпець, 2016, с.228).

Враховуючи поки ще короткий період існування НБІКС-технологій, оцінити в повній мірі їх вплив на сучасну людину складно, оскільки він ще не носить системного характеру, а проявляється в окремих ознаках. Нашим основним завданням є розгляд прикладів зміни будь-яких характеристик людини (поведінки, способу мислення, тощо) з реального життя, аналізуючи, чи можна зробити висновок про те, що зміни викликані саме використанням інформаційних технологій.

Турбота про себе (або те, що приймають за "турботу про себе"), а також виконання повсякденних справ з використанням сучасних технічних пристроїв вимагає все менше і менше розумової активності. Більш того, в інших публікаціях обговорювалися приклади, які демонструють, що такі пристрої, як калькулятор, GPS-навігатор і комп'ютер з доступом в Інтернет, часто не тільки спрощують життя, але і змушують відмовлятися від самостійного мислення навіть тих, хто не хоче цього робити. Наприклад, професійний математик змушений використовувати калькулятор, оскільки інакше він буде проводити обчислення менш ефективно, ніж звичайна людина, що користується калькулятором.

Поширеність і доступність високотехнологічних пристроїв, наявність доступу в мережу також сприяють зниженню навантаження на мозок в процесі навчання, оскільки навчальні матеріали завжди можна скачати, скопіювати, сфотографувати або зняти на відео. Це створює ілюзію знання в учня, оскільки, отримуючи інформацію на свій електронний носій, він далеко не завжди усвідомлює, що така доступність не дає нових знань. Нерідко завантажена інформація (файли навчальних матеріалів, тощо) так і залишається просто інформацією, яка не осмислюється і не вивчається учнем, студентом. Однак ззовні все може виглядати належним чином, навіть якщо насправді відбувається просто імітація начального процесу. Наприклад, підготовка реферату не завжди сполучається з оволодінням матеріалом: нерідко достатнім виявляється вміння шукати і комбінувати інформацію, по суті, не розбираючись в ній.

Разом з тим, необхідно відзначити, що існує й інша стратегія поведінки. Так, І.Осмолівська вважає, що в інформаційному суспільстві важливим є формування інформаційної компетентності, що передбачає вміння шукати, аналізувати, використовувати, переструктурувати, зберігати, створювати інформацію (Осмолівська, 2009, с.4-20). Запам'ятовування як такого в цьому списку немає. Але є нові компетенції.

Наприклад, рядові користувачі музичного програвача не цікавляться тим, що саме відбувається всередині нього; вони вміють користуватися тільки інтерфейсом з кнопок «Play», «Pause» і «Stop». Про подібну тенденцію говорив К.Юнг в «доінформаційну епоху», відзначаючи, що люди, які знають про тварин тільки з ілюстрацій, дивуються, чому в стійлі «пахне», хоча про це не було нічого написано (Юнг, 1995, с.178).

Таким чином, в сучасному світі людина відмовляється від безпосередньої турботи про себе, передоручаючи цю функцію технічним пристроям. При цьому людина може навіть не розуміти, що ж відбувається насправді: вона ніби постійно перебуває в «китайській кімнаті» Дж.Серля. Навіть суть поняття «турбота про себе» зазнає змін, оскільки найчастіше вона перестає бути

турботою як такою, а стає лише задоволенням конкретних потреб. Справжня ж турбота, повноцінна турбота про себе, передбачає інтелектуальну й духовну працю, аналіз й осмислення життєвих ситуацій.

Нині в українському суспільстві спостерігається тенденція, схожа із тими, що мають місце і в інших постіндустріальних суспільствах: конструкт «турбота про себе» перетворюється на взаємодію із зовнішнім світом через різні фіксовані інтерфейси - чітко встановлені набори правил і засобів взаємодії. Інтерфейси ці, з одного боку, істотно знижують навантаження на людину під час вирішення різних завдань (інтелектуальних, фізичних, творчих, тощо). З іншого боку, людина виявляється немов вбудованою в систему, підключення до якої здійснюється через інтерфейси.

Ще одним виміром трансформації конструкту «турбота про себе» є апелювання сучасних українців до підтримання здорового способу життя. Поняття «здоровий спосіб життя» в сучасних наукових роботах розкривається в основному через дефініцію «здоров'я», у той час як ключовим в цьому терміні має бути слово «життя» як базова антропологічна цінність.

Здоровий спосіб життя є частиною специфічної структури турботи про себе, спрямованої на подолання негараздів реальності, які приймають форми людського страждання, хворобливих станів, розладів тощо, та є способом самодетермінації, відновлення цілісності. Отже, здоровий спосіб життя пов'язаний із екзистенційною практикою мистецтва життя, орієнтованою на збереження і примноження здоров'я. Однак, одним тільки здоровим способом життя "турбота про себе" не вичерпується. Хоча, безперечно, небажання людини активно займатися оздоровчою діяльністю, її пасивність (й відповідно - "не-турбота" про себе), а іноді й відверто деструктивне ставлення до свого здоров'я (алкогольна чи наркотична залежність, зайва вага, тощо) призводять до того невтішного результату, що в сучасному українському суспільстві щороку збільшується частка людей із подібними проблемами.

Водночас, очевидно, що кожна людина народжується для життя. Кожен і фізично, і духовно спрямований у майбутнє, наділений волею до життя. Та

зовнішні обставини (екологічні, соціальні, політичні, економічні, сімейні, професійні й ін.) і внутрішні чинники безперервно піддають кожного з нас випробуванням на стійкість та міцність. Турбота про себе, здійснювана належним чином, має бути тією опорою, що підтримує людину під час життєвих випробувань. Одним з аспектів цієї "турботи" можна вважати вміння індивіда помістити себе у сприятливе соціальне оточення, тобто його перебування у колі доброзичливих, успішних, здорових, проактивних людей, які своїми діями, досвідом, мисленням, або хоча б зовнішнім прикладом можуть сприяти коригуванню власної поведінки індивіда, вдосконалювати його стратеми у справі "турботи про себе".

Сучасне життя переважної більшості українців не можна вважати простим та безхмарним. Та й навряд чи це можливо на фоні тієї динаміки, що спостерігається в нинішньому світі, де одна криза змінює іншу: дефолти, пандемії, економічна стагнація, ризики техногенного, екологічного, психологічного, політичного і військового характеру – ось той неповний список факторів, що змушують людей безперервно прискорювати фізіологічні, емоційні, інтелектуальні ритми. В таких умовах від кожної людини потрібна активність, рівень якої часто виходить за межі можливостей людини як біологічної істоти. Агресивність зовнішнього середовища робить "турботу про себе" вкрай важливим праксеологічним конструктом для кожної людини. Можна навіть сказати, що в сучасних умовах турбота про себе залишається необхідною умовою виживання, однак зміст такої турботи має піддаватися постійній ревізії, переоцінці та адаптації залежно від обставин, та згідно з індивідуальними особливостями кожної людини.

Нині "турбота про себе" в українському суспільстві умовно розкладається на два вектори спрямованості уваги та зусиль, які можна, знову ж таки умовно, позначити як «зовнішній» і «внутрішній». Зовнішній вектор турботи про себе спрямований на змінення (покращення) навколишнього середовища з метою створення більш комфортабельних умов життя людини (чистіше повітря і вода, більш здорова їжа, розвинена й зручна інфраструктура життя, нормальні

соціальні відносини в суспільстві, тощо). Внутрішній вектор - на зміни в культурі ставлення людини до самої себе, на формування особистісних якостей і характеристик, що сприяють кращій пристосованості до навколишньої дійсності, та розвитку соціуму.

Висновки до третього розділу

Аналіз нинішнього технологічного та соціокультурного контексту, до якого виявляється вписаний конструкт "турбота про себе", зокрема, дослідження креативного потенціалу даного конструкту, особливостей його розкриття у середовищі сучасного українського суспільства, зрештою, дозволяє зробити певні висновки стосовно конституюючих можливостей соціокультурного конструкту «турбота про себе» для сучасного соціуму.

Важливо не забувати, що людяність як приналежність до людства повинна визначатися не тільки в термінах буття, але і в термінах становлення. Мало народитися людиною, потрібно нею стати, і цьому як раз має сприяти "турбота про себе", в рамках якої відбувається конструювання себе особою, вписаною у суспільний простір.

Найважливішими відбитками конструкту «турбота про себе» та соціокультурними регуляторами колективного благополуччя, що сприяють формуванню і розвитку соціальної культури, є моральні цінності і норми (мораль відносин із самим собою та з ближнім), релігійні вірування людини, виховання та освіта як піклування про власне інтелектуальне зростання та розвиток знаннєвого потенціалу цілої країни, збереження власного здоров'я й турбота про довкілля.

Моральні цінності і норми складають основу моральної культури, яка є етичною частиною соціальної (колективної) культури, відіграє важливу роль в регулюванні соціальних відносин і взаємодій, регламентації соціального життя, забезпеченні соціального благополуччя, стабільності й порядку в

суспільстві, невід'ємною складовою якою є людина, з її індивідуальними характеристиками. Турбота про себе вибудовується з урахуванням тих моральних імперативів, що набуває особа у процесі соціалізації.

Релігія, навіть у сучасному секулярному світі, продовжує виконувати комплекс завдань, найважливішими серед яких є ціннісно-світоглядна, психотерапевтична, регулятивна функції. Наділяючи більшість членів суспільства єдиними уявленнями про кінцеві сенси буття, спільними цінностями, ідеалами, принципами життєдіяльності, релігія виявляється тим конструктом, що зі свого боку впорядковує індивідуальну і колективну поведінку, і є тим джерелом духовної сили, що робить свій внесок у справу "турботи про себе".

Мистецтво - ще один важіль розвитку, котрий всебічно впливає на свідомість людей, виступає як джерело пізнання і збагачення духовного досвіду, формування естетичного світогляду особистості. Воно є найважливішим засобом виховання людини в дусі гармонії, краси, гуманізму й відчуття прекрасного. Емоційний вплив на уяву людини через художні образи викликає переживання та сприяє рефлексії, «провокує» на зміну себе і навколишнього світу відповідно до морально-етичних й естетичних взірців.

Соціалізація грає ключову роль як у становленні кожної окремої людини, так і в розбудові соціуму. Процес соціалізації тісно пов'язаний із формуванням та розвитком особистості, її соціальною адаптацією, інтеграцією у суспільство, самовизначенням і самореалізацією. В ході соціалізації відбувається оформлення життєвих стратегій, індивідуальної та соціальної суб'єктності людини, її залучення в різноманітні соціальні відносини. Індивід позначає свої інтереси, життєві задачі та способи їх вирішення, в т.ч. через практики "турботи про себе". Соціальний підйом або падіння, впевненість або почуття приреченості, досягнення соціального добробуту або постійне відчуття невдач – це лише деякі свідчення ступеню ефективності соціалізації особистості в тому чи іншому суспільстві.

Важливим завданням для держави і суспільства є цілеспрямоване налаштування виховної та освітньої діяльності в дусі заохочення здорового способу життя. Виконанню цього завдання сприятиме широке долучення до людської мудрості у справі турботи про себе, і спрямованість на виховання вправного, компетентного, досвідченого "майстра" проживати повноцінне життя у здоровий спосіб. Фізичне здоров'я є неодмінною передумовою ментального і психологічного здоров'я індивіда, і визначає фізіологічний потенціал загальносуспільного добробуту. Такі параметри, як тривалість життя, рівень захворюваності та показники здоров'я населення є очевидними свідченнями успішності застосовуваних стратегій турботи про себе.

Установка на турботу індивіда про себе не є егоїстичним завданням якої-небудь однієї соціальної групи, політичного лобі або модною тенденцією. Якщо індивід здатен потурбуватися належним чином про себе, тоді він буде здатний проявляти турботу й про інших, а від цього виграє все суспільство.

Креативний потенціал "турботи про себе" може мати найрізноманітніші прояви у соціокультурному просторі сучасного суспільства, однак ми вирішили зосередити увагу на декількох аспектах. Насамперед, на тому, що світ змінюється доволі швидко, отже, практика "турботи про себе" в такому світі є невіддільною від практики безперервної освіти й самоосвіти упродовж життя. "Турбота про себе" в даному контексті може бути витлумачена як вибір такої траєкторії освіти й самоосвіти, яка буде насправді цікава і корисна для життя, буде приносити задоволення власних інтересів, потреб та амбіцій. При цьому будь-які практики "турботи про себе" через освіту вимагатимуть певних зусиль від суб'єкта. Та зусилля тих, хто робить вибір на користь "online-турботи" чи "offline-турботи", будуть відрізнятися.

Моральне застарівання змісту "турботи про себе" не можна назвати швидким, проте певний цикл змінення практик "конструювання себе" і технологій "турботи про себе" все ж існує в будь-якому соціумі та в кожному епоху, а тим більше в сучасному динамічному світі. Цей ритм вимагає від індивіда проводити періодичне коригування застосовуваних ним технологій і

практик "турботи про себе", інтегруючи успішний досвід сучасності у власну справу з "конструювання себе" протягом життя.

Мабуть, одним з найбільш практично-цінних висновків у даній частині дисертаційного дослідження можна вважати той, що саме інститут освіти – як один з базових інструментів "турботи про себе", запропонованих суб'єктові суспільством - допомагає індивідові дійти розуміння, що ж йому насправді потрібно у цьому житті, й скласти власне судження стосовно того, що йому аж ніяк не потрібно, від чого однозначно слід відмовитися.

Освіта й самоосвіта допомагають людині, що "турбується про себе", розкрити свої справжні інтереси, займаючись реалізацією яких індивід "повертається до самого себе", розширює власні горизонти та випробовує кордони, досягає майстерності і, навіть, досконалості у своїй справі, та зрештою знаходить своє "Я". І тільки внаслідок цієї "знахідки" людина може зайняти свою унікальну нішу в соціумі, й стати дійсно корисною для інших людей, для суспільства.

Справжній освітній процес і правильно організована "турбота про себе" уможлиблюють належну організацію трудової діяльності, власного дозвілля, і життя як такого. Однак досягнення успіхів і загального благополуччя, безсумнівно, є результатом наполегливої праці над самим собою. Адже справжня "турбота про себе" час від часу вимагає від індивіда вступити у суперечність із самим собою, здійснюючи спрямований і напружений інтелектуальний пошук.

В сучасному українському суспільстві конструкт "турбота про себе" розкладається на два вектори спрямованості уваги та зусиль, які можна умовно позначити як «зовнішній» і «внутрішній». Зовнішній вектор турботи про себе спрямований на змінення (спроби вдосконалення, покращення) навколишнього середовища з метою створення більш комфортабельних умов життя людини (чистіше повітря і вода, більш здорова їжа, розвинена й зручна інфраструктура життя, нормальні соціальні відносини в суспільстві, тощо). Внутрішній вектор - на зміни в культурі ставлення людини до самої себе,

на формування особистісних якостей і характеристик, що сприяють кращій пристосованості до навколишньої дійсності, її позитивному перетворенню, та всебічному розвитку українського соціуму.

Головні ідеї даного розділу дисертації відображено у наступних працях дисертантки:

Конструкт «турбота про себе», самість і етика: трактування в античній традиції, в гайдеггерівському і фуколдіанському розумінні // *Virtus*. – Issue 49 (December), 2020. – С.49-52.

«Забота о себе»: новые ракурсы анализа // VII Уйомовські читання: Матеріали наукових читань пам'яті Авеніра Уйомова, м. Одеса, 2019. – С.24-27.

«Забота» в функціональній моделі А.Стинчкомба // Нове і традиційне у дослідженнях сучасних представників суспільних наук: Міжнародна науково-практична конференція, м. Київ, 2019. – С.71-74.

Висновки

Проведене дисертаційне дослідження соціокультурного конструкту "турбота про себе" надає підстави в узагальнено-теоретичній формі зробити ряд висновків.

1. Дослідивши змістовні аспекти поняття «конструкт» в соціально-філософському дискурсі, із наміром детермінувати вивчення "турботи про себе" в якості соціокультурного конструкту, схилиємося до ідеї, що наше пізнання (як основа *осмисленої турботи*) має справу не із незалежною від суб'єкта реальністю, а здебільшого із тими предметами, які сконструйовані самим суб'єктом (тобто із продуктами його власної інтерпретації реальності). Та навіть якщо погодитися із тезою, що можна знати лише те, предмет чого існує у досвіді, тоді варто не випускати з уваги й таку можливість, що сам досвід - це теж конструкт, тобто утворюваний свідомістю ідеальний об'єкт, а також когнітивна модель, певна сутність, що є недоступною для безпосереднього спостереження, проте яка може бути виведеною або побудовується логічним шляхом на основі спостережуваних ознак.

Ми з'ясували, що у сучасних дослідженнях теорії і практики "турботи про себе" велику роль грає філософська позиція енактивізму, що репрезентує свідомість суб'єкта як синтетичний процес формування картини реальності через взаємодію між мозком, тілом та зовнішнім середовищем. Ключовим поняттям енактивізму є досвід. Не менш важливою когнітивною практикою, яку можна вважати ефективною для пізнання проблематики "турботи про себе", є конструктивізм. Він являє собою цілий комплекс гносеологічних підходів, серед яких найбільш вживаним є епістемологічний конструктивізм.

Можна констатувати, що пізнаючий суб'єкт знаходиться в центрі епістемологічного простору, конструює світ (реальність) навколо себе, пізнає його в міру своїх можливостей. Цей процес конструювання невіддільний від життєдіяльності, однак коли зазначений процес видає "нежиттєздатні"

результати (тобто конструкти, несумісні з реаліями), тоді виникають підстави для занурення суб'єкта у проблемну ситуацію "турботи про себе".

2. У процесі вивчення генези конструкту «турбота про себе» доведено, що даний конструкт по-справжньому актуалізувався саме в суспільному просторі, на перетині пошуків сенсу буття кожним окремим індивідом та необхідності вирішення різноманітних життєвих завдань поточного характеру. На даний час вже склався цілий набір традицій тлумачення «турботи про себе», які, однак, змінюються по мірі соціокультурного й технологічного трансформування світу. Людині доводиться постійно переоцінювати свій навколишній світ та ідентифікувати свою особу в даному світі, відмежовуючи своє буття від існування інших індивідів, та наділяючи власне буття специфічними смислами. Цей процес супроводжується перманентним конструюванням себе.

Величезні очікування людини пов'язані з процесами конвергенції технологій і науки, які обіцяють вирішення найбільш складних і нагальних проблем людства. Подібні перспективи позначаються на формуванні відповідних наративів і політичної риторики, що не може не впливати на моделі "конструювання себе" у цьому багаторівневому й поліфонічному суспільному просторі. Зазначені конвергентні тенденції у розвитку цивілізації спонукають до переосмислення окремих аспектів конструкту «турботи про себе». Серед іншого, ця потреба у світоглядних змінах обумовлюється симбіотичними зв'язками концепту "конструювання себе" із розвитком біотехнологій, які виходять на сьогоднішній день на передній план у технологічно-розвинених суспільствах. Водночас, "турботу про себе" не можна зводити виключно до технологій. Очевидно, що тематика «турботи про себе» сьогодні є міждисциплінарною і розгортається на стику природничих, інженерних, медичних та соціогуманітарних наук.

Динаміка соціального часу не може інтерпретуватися тільки як перманентне прискорення, оскільки людині потрібен час на адаптацію до нового. Необхідність давати собі час на адаптацію, і на оцінку всіх

(позитивних і негативних) аспектів впровадження інновацій, також може розглядатися у якості *складової* "турботи про себе" в сучасних технологічних, геополітичних й соціально-економічних реаліях.

На фоні розгортання таких несприятливих для індивіда тенденцій сучасності, як ущільнення подій, прискорення життєвих ритмів завдяки збільшенню ролі інноваційного фактору та потужності інформаційних потоків, важливою стає "медійна аскетика" як специфічний феномен цифрової культури. Ми вважаємо, що "турбота про себе" в інформаційно-залежному суспільстві, серед іншого, має бути пов'язана з необхідністю дотримання "інформаційної гігієни". Метою так званих медіа-аскетів стає свідоме відмежовування себе від потоків зайвої інформації, контрольоване і розумне використання комунікативної техніки, набуття балансу між реальністю і віртуальністю, вміння концентруватися й абстрагуватися, здатність самостійно визначати власний вектор розвитку і вибудовувати свою систему цінностей та пріоритетів. Всі ці здібності, в умовах перевантаження інформацією, уможливають "турботу про себе" у формі самозахисту від неадекватних, деструктивних інформаційних хвиль.

У вивченні генези конструкту "турбота про себе" та його актуальності в суспільному просторі сьогодення, ми маємо враховувати широкий спектр факторів. Можна стверджувати, що такий з цих факторів, як пандемія COVID-19, що вразила всю сучасну людську цивілізацію, примушує зовсім інакше подивитися на конструкт "турботи про себе". Здатність адаптуватися, змінюватися, опановувати нові засоби комунікації, доповнюється не менш важливою здатністю зберігати свою персональну сутність, ідентичність та особистість.

3. Методологічний інструментарій для вивчення соціокультурного конструкту «турбота про себе» має в своїй основі комбінування конструктивістського та системного підходів. Застосування зазначених підходів продиктоване полісемантичною природою конструкту "турбота про себе". Соціально-філософське осмислення проблематики самопізнання,

саморозвитку і "конструювання себе" через різні форми "турботи" відкриває множинність інтерпретацій досліджуваного конструкту. В соціокультурному просторі він розкривається через такі тлумачення, як "прислухання до власного буття" на фоні багатоголосся урбанізованого й технологізованого соціального оточення, як "адаптація до мінливого світу із намаганням зберегти власну ідентичність", як "антидот від хаосу", як "аутопоетичний процес", як "прагнення до самообмеження і відкидання зайвого у житті", як "духовне самовдосконалення" через екзерсис та духовні вправи, як "комплекс заходів щодо фізичного самовдосконалення" за допомогою здорового способу життя і біотехнологій, як "осмислена й грамотна організація свого дозвілля", як "невпинне пізнання, оцінювання й переоцінка навколишньої реальності" (в т.ч. через освіту), як "досягнення психологічного комфорту" через практики медитацій, йоги, коучингу тощо, нарешті, - тлумачення турботи про себе як "перманентного життєвого процесу, ментального стану і невід'ємної властивості особистості". Даний перелік можливих інтерпретацій "турботи про себе" не є вичерпним.

У розумінні системного підходу наведені тлумачення не виключають і не заперечують один одного, й здатні до співіснування та поєднання в особі суб'єкта, який турбується про себе. У розумінні конструктивізму (та його варіацій: епістемологічного, інструментального, соціального, радикального, кібернетичного, еволюційного конструктивізму) процес пізнання реальності можна асоціювати з її конструюванням. Створювані свідомістю суб'єкта конструктивні моделі реальності можуть наповнюватися різними смислами. Потрібно враховувати роль біологічних, соціальних, культурних систем, які виступають джерелом інформації та середовищем формування конструктів.

Епістемологічний конструктивізм, на який ми спираємося у дослідженні теорії й практики "турботи про себе", може розглядатися як позиція, в основу якої покладено уявлення про активність пізнаючого, мислячого суб'єкта. Конструювання моделі світу, створення світоглядної картини реальності вимагають перетворення, інтелектуального оброблення завжди неповної

інформації, що надходить від органів чуття. Відбувається трансформація зазначеної інформації у певну систему цілісних і внутрішньо несуперечливих уявлень - конструктів.

З позиції інструментального конструктивізму, можна говорити про конструювання знання в процесі наукових комунікацій. Свідомість суб'єкта, який пізнає, його власне фізичне тіло і об'єктивний світ утворюють «динамічну когнітивну систему». У процесі пізнання світу людина конструює його образ в собі, і конструює таким чином себе саму.

Одним зі стовпів конструктивізму є теорія аутопоезису. Вона становить важливе теоретичне підґрунтя у нашому дослідженні. Серед найбільш значимих аспектів тут ми бачимо те, що в семантичному полі аутопоезису увесь акт пізнання являє собою когнітивний самоорганізований процес, спрямований на розбудову й спробу систематизації світоустрою так, як він представлений у досвіді на певному життєвому етапі суб'єкта, що пізнає.

4. В якості етичної установки «турбота про себе» візуалізується у сократичному діалозі Платона "Алківіад I". Етична установка "турбуватися про себе" (*epimeleia heautou; cura sui*) наповнюється у Платона багатьма пов'язаними смислами. Порушуються ключові для "турботи про себе" питання знання і невігластва, розсудливості (*софросюне*), доброчесності, самопізнання, розуміння, старанності, справедливості і несправедливості, блага і користі.

Категорія *ἐπιμελεία* (*epimeleia*, старанність, турботливість) розкривається у Платона в контексті глибокого переосмислення сутності феномену власності. Набуття власності відбувається у процесі пошуків «відображення себе у тому, що є своє». Цю "істинну власність" неможна просто знайти, її також неможливо отримати у спадок або захопити, бо вона *виросується* в результаті смиренної «турботи про себе» протягом життя, якщо людина проявляє належну *ἐπιμέλεια* (старанність, турботливість, наполегливість), опановує *τέχνη* (майстерність, мистецтво) і внаслідок цього набуває таку якість, як *σοφία* (розумність, мудрість).

Отже, за Платоном, власність є наслідком процесу "набуття себе" за сукупністю набутих духовних якостей та чеснот, що можуть бути накопичені людиною на шляху довжиною в життя. Коли ж людина не розбирається сама у собі, тоді неусвідомлене "незнання", що переховується за уявним, поверхневим знанням, підточує особистість зсередини. Латентна війна людей самих із собою перетворюється на войовничість, агресію, породжує суперечливість та конфліктність. Тож ми спостерігаємо тут психологічний вимір конструкту "турбота про себе", який необхідно доповнює власне пізнавальну його сторону.

Вважаємо також в даному висновку за необхідне акцентувати увагу на зв'язку, який вбачав Платон між категоріями "турбота" і "корисність": користь повинна бути підпорядкована справедливості; та щоб бути справедливим, потрібно спочатку знати, що таке "справедливість" і "несправедливість". Таким чином, турбота про себе в діалозі "Алківіад I" набуває не тільки морально-етичного, когнітивного і педагогічного відтінків, а й суспільно-політичного сенсу: той хто здатен подбати про себе, зможе піклуватися й про інших.

Усвідомлення свого незнання, невігластва, супроводжуване наміром стати на шлях пізнання, виконання старанної й наполегливої роботи над собою, повертання на шлях саморозвитку, постають свого роду порятунком, що стає можливим та реалізується у регулярних практиках "турботи про себе".

5. Одну з найбільш ґрунтовних спроб здійснити реконструкцію античного принципу «турботи про себе» спостерігаємо у М. Фуко. У фуколдіанській філософії бачимо глибоку рефлексію на предмет істинного змісту давньогрецького поняття *epimeleia heautou* – "заняття собою", "увага до себе". Припис «піклуйся про себе» був одним з головних правил громадського та особистого життя, однак пізніше він виявився заслонений іншою парадигмою суб'єктності – знаменитою формулою «пізнай самого себе» (*gnothi seauton*). М.Фуко пояснює, що *gnothi seauton* спочатку не було універсальною вимогою самопізнання – це лише окремий випадок, доповнення загального припису

epimeleia heautou: необхідно бути уважним до себе, піклуватися про себе самого, берегти себе і дбати про *духовну якість* свого життя.

Серед найбільш важливих фуколдіанських закликів вважаємо той, що може бути висловлений наступним чином: "турбота про себе" є по суті турботою про визначення і випробування власних меж, збереження й розширення, випробовування кордонів суб'єктом. Герменевтика суб'єкта почасти розкривається у «культурі себе». *Epimeleia heautou* постає перед сучасною людиною як прадавня традиція запитування і практикування себе, найбільш загальна форма духовності, котра поклала початок філософському самоосмисленню. «Турбота про себе» як вимога життя, загальна установка по відношенню до себе і до світу, містить два взаємопов'язані аспекти:

- свідомо активність, специфічна спрямованість уваги, спосіб відстеження власних почуттів і думок (потрібно відвести свій погляд від зовнішнього світу, звернувши його на себе самого, на те, що відбувається в душі, в розумі);

- певні дії щодо себе, зокрема, набір технік і вправ, спрямованих на оволодіння собою та пізнання себе (практикуючи *себе*, людина досягає самоідентифікації, зберігаючи або змінюючи ідентичність - у залежності від своєї життєвої мети).

Сучасне переосмислення робіт М.Фуко дозволяє стверджувати, що через принцип "турботи про себе" автор просуває ідею внутрішньої саморегуляції й самоорганізації, на протигагу зовнішнім регламентам дисциплінарного суспільства. За допомогою «практик себе» людина адаптується і винаходить власні правила поведінки в рамках широких культурних норм, формує себе як гармонійну особистість, стає справжнім суб'єктом власних бажань, устремлінь і вчинків. Ідея "турботи про себе" розкривається як особлива стратегія і технологія досягнення суб'єктності.

6. У філософських поглядах П. Слотердайка конструкт «турбота про себе» розкривається в неочікуваних ракурсах. Інноваційність його підходів до вивчення даного конструкту пов'язана зі спробою переосмислення практик саморозвитку в термінах "вертикальна напруга", "екзерсис", "антропотехніка".

Суперечність нинішнього педагогічного процесу, показана Слотердайком, полягає у тому, що «школа» - це той специфічний простір, усередині якого організується життя кожної цивілізованої людини; це необхідний «базовий тренувальний табір», в якому здійснюється вирощування «внутрішньої вертикальності», розуміння ієрархій та визнання авторитетів. Та, водночас, «школа» стає в певному ступені «амеханією», що спричиняє витравлювання з людини її унікальних «хитрощів», будучи механізмом уніфікації й стандартизації. З одного боку, осмислення особою (учнем) свого місця та цілей в системі існуючих соціальних ієрархій є неодмінною передумовою для адекватного "конструювання себе" у процесі соціалізації. З іншого ж боку, ця «амеханія» не сприяє належній "турботі про себе", нерідко заважає у "пошуках себе", натомість нав'язуючи суб'єктові (учневі) пануючі в суспільстві стереотипи.

Серед найбільш важливих рис, підкреслюваних П.Слотердайком у справі "конструювання себе" й піклування про себе, є акцент на ролі вчителя, ментора, коуча, тренера, наставника. Ефективна турбота про себе, за Слотердайком, неможлива без наставника, який, будучи стурбований станом свого учня, володіє зразками і принципами відповідних практик, знаннями та досвідом, необхідними навичками "конструювання себе". Вчитель, тренер або наставник, будучи носієм певної антропотехнічної традиції, запускає механізм антропотехнік (заснований на виконанні вправ). Функція наставника полягає, насамперед, в тому, щоб навчити людину вчитися, перетворивши її на сумлінного учня.

Висловлювання «стати собою» або «знайти себе», за Слотердайком, означають не стільки пізнання або виявлення чогось «даного» індивідові, закладеного в ньому природою, скільки вимогу до самореалізації у процесі руху по життєвому шляху. А "турбота про себе" в такому контексті означатиме прагнення людини перерости себе, випробувати власні кордони, перемістити себе на новий рівень свого розвитку. Тут "турбота" майже ототожнюється із

амбітністю, що кардинально відрізняє сенс досліджуваного конструкту від тих смислів, які закладалися в античній традиції *epimeleia heautou*.

Єдиний варіант змінити своє життя – зміна через діяльність, через методично виконувани, наполегливі вправи (екзерсис). Той, хто хоче змінюватися, мусить працювати над собою («виконувати вправи», запускати механізми "вертикальної напруги", у Слотердайка). Тим самим «турбота про себе» постає неодмінною умовою подолання звичок, в яких проявляється властивість інертності, що згодом веде до занепаду. Отже, "турботу про себе" можна тлумачити і як боротьбу з власною лінню, як систематичну вправу із подолання деструктивних звичок, як запобігання "амеханії" (безпорадності, непристосованості до життя, у розумінні П.Слотердайка).

7. П.Адо загострює увагу на розумінні «турботи про себе» як способу життя, проводячи порівняння відповідних практик в античному й сучасному суспільстві. Для П.Адо «турбота про себе» означає перетворення всього життя в безперервну "духовну вправу". Сукупність подібних практик (духовних вправ) з боку різних суб'єктів створює дискурсивне поле, тобто суміш інтелектуального та соціального полів, де соціальна взаємодія переходить у певний тип практики.

Основний сенс спеціальних духовних вправ полягає у тому, щоб підтримувати психіку в стані напруги, тобто в належному тонусі. Духовна напруга, що сприяє "конструюванню себе", пов'язується із необхідністю аскези. Античні філософські школи класичного й елліністичного періодів, як показує аналіз П.Адо, закликають вправлятися в аскезі. Завдяки аскезі – як важливої частини "турботи про себе" - встановлюється панування суб'єкта над самим собою. Усвідомлена відмова від зайвого комфорту, надмірних благ, деструктивних задоволень – це шлях до "підкорення себе", оволодіння самим собою, що стає доступним лиш тому, хто виробив у собі витривалість і став незалежним. Така інтерпретація наближує П.Адо до кініків, епікурейців та, почасти, до буддійських традицій і монаших практик.

Спільна мета різних "практик себе" визначається єдиним ключовим принципом наполегливого і регулярного "звернення до себе". Досягнення цієї мети передбачає деяку модифікацію звичної діяльності: завдання не полягає в тому, щоб залишити всі інші заняття, цілком і повністю присвятивши себе тільки "турботі про себе", однак виражається в тому, щоб за поточними справами постійно пам'ятати про свою головну мету, прагнути до себе, шукати себе, і постійно співвідносити свою практику зі своєю метою. "Турботу про себе" тут можна розуміти як відмову від намагань втекти від реальності, натомість - жити в сьогоденні, не відкладаючи життя, та досягати щастя в тих умовах, які мають місце тут і зараз.

"Турбота про себе" постає усвідомленою практикою (пов'язаною з виконанням комплексу духовних, фізичних та інших осмислених вправ), яка перетворюється у спосіб життя суб'єкта, що прагне знайти себе, зрозуміти себе, пізнати себе, щось зберегти та щось змінити у собі, набути цілісності й мінімізувати залежність від зовнішніх обставин.

8. Проведене дослідження дає підстави стверджувати, що конструкт «турбота про себе» має конституююче значення, адже практика "турботи" відіграє фундаментальну роль у створенні передумов благополуччя сучасного соціуму. А благополуччя суспільства, загальний добробут - це результат колективних зусиль. Важливо не забувати, що людяність як приналежність до людства повинна визначатися не тільки в термінах буття, але і в термінах становлення. Народитися людиною (в антропологічному сенсі) замало, потрібно нею стати (в соціокультурному, морально-етичному розумінні), і цьому як раз має сприяти "турбота про себе", в рамках якої відбувається "конструювання себе" особою, вписаною у суспільний простір.

Найважливішими відбитками конструкту «турбота про себе» та соціокультурними регуляторами колективного благополуччя, що сприяють формуванню і розвитку соціальної культури, є *моральні цінності і норми* (етоси щодо відносин із самим собою та з оточуючими), *релігійні вірування* людини, виховання та освіта (як піклування про власне інтелектуальне

зростання та розвиток знаннєвого потенціалу цілої країни), збереження власного здоров'я й турбота про довкілля.

"Турбота про себе" завжди вибудовується з урахуванням тих моральних імперативів, що набуває особа у процесі соціалізації. Інше джерело духовної сили - релігія, навіть у сучасному секулярному світі, - продовжує виконувати комплекс завдань, найважливішими серед яких є ціннісно-світоглядна (пропонує моделі уявлення про кінцеві сенси буття), психотерапевтична, регулятивна функції. Мистецтво - ще один важіль розвитку, котрий всебічно впливає на свідомість людей, виступає як джерело пізнання і збагачення духовного досвіду, формування естетичного світогляду особистості. Воно є найважливішим засобом виховання людини в дусі гармонії, краси, гуманізму й відчуття прекрасного. Емоційний вплив на уяву людини через художні образи викликає переживання та сприяє рефлексії, «провокує» на зміну себе і навколишнього світу відповідно до морально-етичних й естетичних взірців. Нарешті, такі параметри, як тривалість життя, рівень захворюваності та показники здоров'я населення є очевидними свідченнями (індикаторами) успішності застосовуваних стратегій "турботи про себе" в тому або іншому суспільстві. «Турбота про себе» як фундамент благополуччя, ставши загальноприйнятою практикою, створює атмосферу соціального комфорту.

9. Креативний потенціал конструкту «турбота про себе» може мати найрізноманітніші прояви у соціокультурному просторі сучасного суспільства. Однак ми зосередили тут центральну увагу на тому аспекті, що світ став змінюватися неймовірно швидко, отже, практика "турботи про себе" в такому світі є невіддільною від практики безперервної освіти й самоосвіти упродовж життя. "Турбота про себе" в даному контексті може бути витлумачена як вибір такої траєкторії освіти й самоосвіти, яка буде насправді цікава і корисна для життя, буде приносити задоволення власних інтересів, потреб та амбіцій. При цьому будь-які практики "турботи про себе" через освіту вимагатимуть відповідних зусиль від суб'єкта.

Ми переконані, що моральне застарівання змісту "турботи про себе" неможна назвати швидким, проте певний цикл змінення практик "конструювання себе" і оновлення технологій "турботи про себе" все ж існує в будь-якому соціумі та в кожному епоху, а тим більше в сучасному динамічному світі. Цей ритм вимагає від індивіда проводити періодичне коригування застосовуваних ним технологій і практик "турботи про себе", інтегруючи успішний досвід сучасності у власну справу з "конструювання себе" протягом життя.

Мабуть, одним з найбільш практично-цінних висновків даного дисертаційного дослідження можна вважати той, що саме інститут освіти - як один з базових інструментів "турботи про себе", запропонованих суб'єктові суспільством - допомагає індивідові дійти розуміння, *що ж йому насправді потрібно у цьому житті, й скласти власне судження стосовно того, що йому аж ніяк не потрібно, від чого однозначно слід відмовитися.*

Освіта й самоосвіта допомагають людині, що "турбується про себе", розкрити свої справжні інтереси, займаючись реалізацією яких індивід "повертається до самого себе", розширює власні горизонти та випробовує кордони, досягає майстерності і, навіть, досконалості у своїй справі, та зрештою *знаходить* своє "Я". І тільки внаслідок цієї "знахідки" людина може зайняти свою унікальну нішу в соціумі, й стати дійсно корисною для інших людей, для суспільства, для людства.

Справжній освітній процес і правильно організована "турбота про себе" уможлиблюють належну організацію трудової діяльності, власного дозвілля, і життя як такого. Однак досягнення успіхів і загального благополуччя, безсумнівно, є результатом наполегливої праці над самим собою. Адже справжня "турбота про себе" час від часу вимагає від індивіда вступити у суперечність із самим собою, здійснюючи спрямований і напружений інтелектуальний та духовний пошук.

10. В сучасному українському суспільстві конструкт "турбота про себе" розкладається на два вектори спрямованості уваги та зусиль, які можна умовно

позначити як «зовнішній» і «внутрішній». Зовнішній вектор "турботи про себе" спрямований на змінення (спроби вдосконалення, покращення) навколишнього середовища з метою створення більш комфортельних умов життя людини (чистіше довкілля, більш здорова їжа, розвинена й зручна інфраструктура життя, нормальні соціальні відносини в суспільстві, налагодження економічної та геополітичної ситуації). Внутрішній вектор має бути спрямований на зміни в культурі ставлення людини до самої себе, на формування особистісних якостей і характеристик, що сприяють кращій пристосовності до навколишньої дійсності, її позитивному перетворенню, та всебічному розвитку українського соціуму.

Список послань (HRS)

Абрамов, ПД 2012, "Сетевой метод как форма социального конструктивизма", *Современные исследования социальных проблем*, № 3, с. 54-65.

Абрамова, НТ 2008, "Компьютерное проектирование социальной реальности и его границы", в *Конструктивизм в теории познания*, Отв. ред. В.А. Лекторский, ИФРАН, Москва, с. 164-170.

Абросимова, СО 2013, *Философский анализ биотехнологий как феномена современной реальности*, УФУ, Екатеринбург.

Адо, П 1999, *Что такое античная философия?*, Издательство гуманитарной литературы, Москва, 320 с.

Адо, П 2005, *Духовные упражнения и античная философия*, Перев. с фр. и предисл. А.Дэвидсона, Коло, Санкт-Петербург, 446 с.

Адо, П 2016, *Покривало Ізиди. Нарис історії ідеї про Природу*, Перекл. з франц. О. Йосипенко, Новий Акрополь, Київ, 470 с.

Адо, П 2020, *Плотин, или Простота взгляда*, Перев. Е.Штофф. Режим доступа: http://psylib.org.ua/books/ado_p01/. [Дата звернення 11 грудня 2020].

Александр, Дж, Смит, Ф 2010, "Сильная программа в культур-социологии", *Социологическое обозрение*, Т.9. № 2, с. 11-30.

Алексеева, ИЮ, Аршинов, ВИ, Чеклецов, ВВ 2013, «Технолюди» против «постлюдей»: НБИКС-революция и будущее человека", *Вопросы философии*, № 3, с. 12-21.

Амосов, НМ 2005, *Энциклопедия Амосова. Раздумья о здоровье*, Астрель, Москва, 288 с.

Антоновский, АЮ 2009, "Конструктивизм радикальный", в *Энциклопедия эпистемологии и философии науки*, под ред. И.Т. Касавина, Канон-плюс, Москва, с. 377-378.

Аристотель, 1976, *Сочинения*, в 4-х т., Т. 1, Мысль, Москва, 550 с.

Ассолян, ЮА 2018, *Проект генеалогии: от «генеалогии морали» Ницше к «генеалогии этики» Фуко*, РАН ИНИОН, Москва, с. 71-92.

Бабушкина, ДА 2003, *Античная традиция "забота о себе": объект и определение (Платон и Плотин)*, Летняя научная школа «ΠΛΑΤΩΝΟΠΟΛΙΣ».

Баумейстер, АО 2012, *Біля джерел мислення і буття, Дух і літера, Київ, 480 с.*

Баумейстер, АО 2014, *Буття і благо*, Вінниця, 418 с.

Бергер, П, Лукман, Т 1995, *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*, Медиум, Москва, 323 с.

Бергсон, А 1994, *Два источника морали и религии*, Пер. с франц., послесл. и прим. А.Б. Гофмана, Канон, Москва, 384 с.

Беседы Эпиктета, 1997, Ладомир, Москва, 675 с.

Бибихин, ВВ 1996, "Проблема собственности", *Гуманитарная наука: соросовские лауреаты. Психология. Философия*, с. 39-46. Режим доступа: http://www.bibikhin.ru/problema_sobstvennosti [Дата звернення 23 грудня 2020].

Бибихин, ВВ 1998, *Узнай себя*, Наука, Москва, 578 с.

Бибихин, ВВ 2012, *Собственность. Философия своего*, Наука, Санкт-Петербург, 536 с.

Бовина, ИБ 2009, *Социальные представления о здоровье и болезни: структура, динамика, механизмы* : автореф. дис. ... доктора психол. наук : 19.00.05, Москва, 81 с.

Богатая, ЛН 2015, "Выявление терминологических гнезд как один из методов современной гуманитаристики", *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Філософія*, Вип. 754-755, с. 59-66.

Богатая, ЛН 2015, "Многомерный терминологический анализ: развитие методологии современной гуманитаристики", *Актуальні проблеми філософії та соціології*, № 7, с.12-17.

Богатая, ЛН 2010, *На пути к многомерному мышлению*, Монография, Печатный дом, Одесса, 372 с.

Богатая, ЛН 2015, "Трансдисциплинарность: постнеклассический ракурс рецепции", *Філософія освіти*, № 1 (16), с. 168-182.

Бодрийяр, Ж 2011, *Символический обмен и смерть*, Перев. с франц. и предисл. С.Н. Зенкина, Добросвет, Москва, 392 с.

Бодрийяр, Ж 2015, *Симулякры и симуляция*, Перев. с франц. А. Качалова, Постум, Москва, 238 с.

Болотникова, ЕН 2016, "Забота о себе как фактор становления личности в системе современного образования", *Вестник РУДН. Серия: Философия*, № 3, с. 34-41.

Боринштейн, ЕР 2001, "Эволюционная трансформация украинского социума", *Грані*, № 5-6 (19-20), с. 164-167.

Борінштейн, ЄР 2006, *Особенности социокультурной трансформации современного украинского общества*, Монографія, Астропринт, Одеса, 400 с.

Борінштейн, ЄР 2010, *Особенности социокультурной трансформации современного украинского общества*, Автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.03, ДЗ "Південноукр. нац. пед. університет ім. К.Д. Ушинського", Одеса, 34 с.

Брагин, АВ 2010, "Проблема массы разума и устойчивость развития", *Вестник ИГУ. Серия «Гуманитарные науки»*, Вып. 2, с. 59-67.

Буровский, АМ 2008, "После человека", в сб. ст. *Пост-человек. От неандертальца до киборга*, Алгоритм, Москва, с. 220-221.

Бычков, ВВ 2012, *Эстетика: учебник*, Кнорус, Москва, 528 с.

Вацлавик, П, Бивин, Дж, Джексон, Д 2000, *Психология межличностных коммуникаций*, Пер. с англ., Речь; Гуманитарная Академия, Санкт-Петербург, 320 с.

Ведмедєв, ММ 2016, *Епістемологічний конструктивізм: проблема інтерпретації*. Режим доступу: <http://www.info-library.com.ua/books-text-12016.html> [Дата звернення 21 грудня 2020].

Вельш, В 1992, "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного понятия", *Путь. Международный философский журнал*, № 1, с. 109-136.

Визгин, ВП 2013, *Пьер Адо и экзистенциальная философия. Очерки истории французской мысли*, ИФРАН, Москва, 133 с.

Вишневецкий, ЮР 2015, "Идеи М. Фуко об образовании как социальном институте", *Вестник СГПУ*, с. 25-32.

Гадамер, Х-Г 1988, *Истина и метод. Основы философской герменевтики*, Перев. с нем. И.Н. Буровой [и др.], Прогресс, Москва, 704 с.

Гарнцев, МА 1999, "Пьер Адо и его подход к античной философии", в *Адо П. Что такое античная философия*, Перев. с фр. В.П. Гайдамака.

Гедікова, НП 2009, *Ідейні та політико-правові засади лібералізму: світовий досвід та українська практика (політологічний аспект)*, Монографія, Оптімум, Одеса, 330 с.

Гиренок, ФИ 2002, "Антропологическая катастрофа", *Учение Церкви о человеке*, Материалы Богословской конференции, 5-8 ноября 2001 г., Москва, с. 357-361.

Глазерсфельд, Э 2001, "Введение в радикальный конструктивизм", *Вестник МГУ. Серия: Философия*, № 4, с. 59-81.

Голик, НВ 2002, "Антропологическая катастрофа: реальность или иллюзия?", *Социальный кризис и социальная катастрофа*, Сборник материалов конференции, Санкт-Петербургское философское общество, Санкт-Петербург, с. 213-217.

Гофман, АБ 2010, "Социальное, социокультурное, культурное. Историко-социологические заметки о соотношении понятий общество и культура", *Социологический ежегодник*, № 4, с. 7-9.

Гребенщикова, ЕГ 2018, "Социотехнические мнимости технонауки", *Вопросы философии*, № 3. Режим доступа:

http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1902&Itemid=52

[Дата звернення 14 листопада 2020].

Гро, Ф 2007, *Место курса в творчестве Фуко*, Наука, Санкт-Петербург.

Губина, ЕВ 2015, "Императив «Заботы о себе» как регулирующий принцип деятельности и отношения к миру в работе М.Фуко "Герменевтика субъекта", *Грамота*, № 12, с. 49-52.

Добролюбська, ЮА 2010, *Філософія історії: типи та моделі*, Монографія, Астропринт, Одеса, 232 с.

Долженков, ОА 2013, "Порівняльний аналіз як метод політологічних досліджень", *Social-science. Український науковий журнал*, № 1, с. 45-49.

Дьяков, АВ 2010, *Мишель Фуко и его время*, Алетейя, Санкт-Петербург, 672 с.

Ершова-Бабенко, ИВ 2011, "Психосинергетика и её место в постнеклассике", *Интегративна Антропология*, № 2(18), с. 16-27.

Зиммель, Г 1996, *Социология пространства*, Избранное, в 2х томах, Том 2. Созерцание жизни, Юрист, Москва, 607 с.

Зуева, ТМ 2014, "Методологические постулаты социального конструктивизма в анализе властных отношений", *Историческая и социально-образовательная мысль*, № 3, с. 267-270.

Иванченко, ГВ 2009, *Забота о себе: история и современность*, Смысл, Москва, 290 с.

Ищенко, НС 2010, "Проблема становления социального конструктивизма", *Вестник ВГУ. Серия 9*, № 8-1, с. 48-55.

Кант, И 1964, *Критика чистого разума*, Сочинения: в 6 т., Т. 3, Мысль, Москва, 799 с.

Кара-Мурза, СГ 2015, *Демонтаж народа*, Учебник межнациональных отношений, Алгоритм, Москва, 704 с.

Касавин, ИТ 2008, "Конструктивизм как идея и направление", в *Конструктивизм в теории познания*, отв. ред. В.А. Лекторский, ИФРАН, Москва, с. 63-72.

Кастельс, М 2000, *Информационная эпоха: экономика, общество и культура*, Пер. с англ., под научн. ред. и с предисл. О.И.Шкаратана, ГУВШЭ, Москва, 608 с.

Кезин, АВ 2004, "Радикальный конструктивизм: познание «в пещере»", *Вестник МГУ. Серия: Философия*, № 4, с. 3-24.

Князева, ЕН 2005, "Творческий путь Франсиско Варелы: от теории автопоэзиса до новой концепции в когнитивной науке", *Вопросы философии*, № 8, с. 91-104.

Князева, ЕН 2006, *Эпистемологический конструктивизм*, ИФРАН, № 12, с. 133-152.

Князева, ЕН 2014, *Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии*, Центр гуманитарных инициатив, Москва, 352 с.

Козырев, ФН 2010, "Идеи конструктивизма в гуманитарном образовании", *Вестник христианской академии*, № 2, с. 238-251.

Коллинз, Р 2002, *Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения*, Сибирский хронограф, Новосибирск, 1284 с.

Кон, ИС 1987, *В поисках себя: Личность и ее самосознание*, Политиздат, Москва, 366 с.

Кравченко, СА 2010, "Культуральная социология Дж. Александера (генезис, понятия, возможности инструментария)", *Социологические исследования*, № 5, с. 15-16.

Кудрявцева, ВИ 2009, *Цинизм античный и цинизм современный: историко-философский анализ концепции П. Слотердайка*, Автореф. дис. ... канд. филос. наук, Екатеринбург, 19 с.

Куликов, ДК 2012, "Конструктивизм и психология познания: анализ и критика основных положений", *Известия ЮФУ*, № 135 (10), с. 209-217.

Култаева, М 2014, "Антропологічний поворот та його соціально-філософські та філософсько-освітні імплікації у теоретичних розвідках П.Слотердайка", *Філософія освіти*, № 1(14), с. 54-75.

Кун, Т 2009, *Структура научных революций*, Москва, 310 с.

Лапин, НИ 2000, "Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры", *Социологические исследования*, № 7, с. 3-12.

Латур, Б 2006, *Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии*, Пер. с фр. Д.Я. Калугина; научн. ред. О.В. Хархордин, Издательство Европейского университета, Санкт-Петербург, 296 с.

Латур, Б 2014, *Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию*, Пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко, Высшая школа экономики, Москва, 384 с.

Лаэций (Диоген Лаэртский), 1979, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, Перев. М.Л. Гаспарова, Мысль, Москва, с. 449-476.

Лекторский, ВА 2008, *Конструктивизм в теории познания*, ИФРАН, Москва, 171 с.

Лекторский, ВА 2015, "Конструктивизм vs реализм", *Epistemology & Philosophy of Science*, № 1, с. 19-26.

Лекторский, ВА 2008, "Можно ли совместить конструктивизм и реализм в эпистемологии?", в *Конструктивизм в теории познания*, ИФРАН, Москва, с. 31-42.

Лепский, ВЕ 2010, *Рефлексивно-активные среды инновационного развития*, Когито-Центр, Москва, 255 с.

Лехциер, ВЛ 2005, "Забота о себе и проблема философского образования", *Идея университета и тоpos мысли: Материалы конференции 3-5 октября 2005 г.*, Самара, с. 51-65.

Лисеенко, ЕВ 2008, *Политическая модернизация украинского общества*, Монография, Астропринт, Одесса, 208 с.

Лосев, АФ 1990, *Комментарии к Диалогам Платона*, Компиляция из четырёхтомного издания диалогов Платона, Мысль, Москва.

Лотман, ЮМ 1992, "Символ в системе культуры", в *Избранные статьи*, в 3-х т., Т. 1., Александра, Таллинн, 478 с.

Луман, Н 2007, *Социальные системы. Очерк общей теории*, Пер. с нем. И.Д. Газиева под ред. Н.А. Головина, Наука, Санкт-Петербург, 648 с.

Мамардашвили, М 2018, *Беседы о мышлении*, Фонд Мераба Мамардашвили, Москва, 432 с.

Мамардашвили, МК 2000, "Появление философии на фоне мифа", в *Мой опыт нетипичен*, Санкт-Петербург, с. 37-53.

Маннгейм, К 1994, "Человек и общество в эпоху преобразования", *Диагноз нашего времени*, № 7, с. 311-321.

Маркузе, Г 2003, *Эрос и Цивилизация*, Астрель, Москва, 528 с.

Матурана, У 1996, "Биология познания", в *Язык и интеллект*, сост. В.В. Петров, Прогресс, Москва, с. 95-142.

Мельвиль, ЮК 1968, *Чарльз Пирс и прагматизм. У истоков буржуазной философии XX века*, Москва, 500 с.

Мельников, СА 1999, "Античная философия как «терапевтическое» средство", *Логос*, № 9, с. 128-133.

Михайлов, ПБ 2013, "Пьер Адо о философии природы, радости и ужасе бытия", *Философия религии: альманах*, 2012-2013, с. 471-483.

Михель, ДВ 1999, *Мишель Фуко в стратегиях субъективации: от «Истории безумия» до «Заботы о себе»*, Материалы лекционных курсов 1996-1998 годов, Саратов, 140 с.

Мэй, Р 2001, *Проблема тревоги*, ЭКСМО-Пресс, Москва, 432 с.

Нагель, Т 2003, *Каково быть летучей мышью?* Пер. с англ. М.А. Эскиной, Бахрах-М, Самара.

Налетова, АИ 2012, "О концепте «Образ будущего» в эпистемологическом конструктивизме", *Известия ТПУ*, Т.321, № 6, с. 132-136.

Ницше, Ф 2014, *Рождение трагедии из духа музыки*, Перев. Г. Рачинский, Азбука-классика, Москва, 224 с.

Ницше, Ф 2019, *Так говорил Заратустра*, Азбука-классика, Москва, 352 с.

Осмоловская, ИМ 2009, "Проблемы развития дидактики в информационном обществе", *Инновации в образовании*, № 6, с. 4-20.

Парсонс, Т 2002, *О социальных системах*, Академический проект, Москва, 832 с.

Парсонс, Т 1998, *Система современных обществ*, Аспект Пресс, Москва, 154 с.

Петінова, ОБ 2017, *Економічна людина у соціально-філософському дискурсі*, Дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.03, ДЗ "Південноукр. нац. пед. університет ім. К.Д. Ушинського", Одеса, 493 с.

Петрова, ГИ 2009, "Забота о себе": технология или антропология?", *Вестник ТГУ. Философия. Социология. Политология*, № 2, с. 136-143.

Пичугина, ВК 2014, *Развитие антропологического дискурса «заботы о себе» в истории античной педагогики*, Дис. ... докт. пед. наук: 13.00.01, Волгоград, 363 с.

Пичугина, ВК 2014, "Непрерывная образовательная забота о себе в эпоху метамодерна", *Непрерывное образование XXI века*, № 4(8), с. 116-125.

Пичугина, ВК, Безрогов, ВГ 2015, "Образование и забота о себе в эпоху метамодерна", *Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология*, Вып. 3(38), с. 116-128.

Плавич, ВП 2016, "Проблеми взаємозв'язку та взаємозалежності права і економіки", *Наукове пізнання: методологія та технологія*, Вип. 1(36), с. 18-23.

Платон, 1971, *Сочинения*, Полное собрание сочинений, Т. 3. Ч. 1, Мысль, Москва.

Платон, 2010. *Диалоги*, Перев. с древнегр. С.Я. Шейнман-Гопштейн; вступ. ст. А.Ф. Лосева; примеч. А.А. Тахо-Годи, Мир книги, Москва, 469 с.

Платон, 2018, *Четвёртая тетралогия (Алкивиад Первый. Алкивиад Второй. Инпарх)*, в переводе В.Н. Карпова, Мультимедийное Издательство Стрельбицкого, Москва, 251 с.

Плеснер, Х 2004, *Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию*, Перев. с нем., РОССПЭН, Москва, 368 с.

Попков, ВВ 2016, "Социокультурный смысл глобальных изменений в XXI веке", *Актуальні проблеми економіки і менеджменту: теорія, інновації та сучасна практика*, Вип. 4, с. 455-489.

Попков, ЮВ, Тюгашев, ЕА 2012, "Социокультурное движение в гуманитарном обществе и социокультурный подход", *Вестник НГУ. Серия: Философия*, Т.10, вып. 3, с. 62-66.

Пуанкаре, А 1971, *Избранные труды*, том 1, Наука, Москва.

Ребещенкова, ИГ 2010, "Проблемы познания в радикальном конструктивизме. Когнитивная нейробиология", *Вестник ТГУ: Философия. Социология. Политология*, № 2(10), с. 54-63.

Розин, ВМ 2008, "К проблеме границ конструктивизма", в *Конструктивизм в теории познания*, ИФРАН, Москва, с. 73-87.

Розов, НС 2017, "Концептуализация связи Structure/Agency", *Философия и общество*, № 1, с. 29-47.

Рокмор, Т 2005, "Кант о репрезентационизме и конструктивизме", *Эпистемология и философия науки*, Т.3, № 1, с. 35-46.

Садовников, ЕС 2011, "Здоровый образ жизни: мудрость в заботе о себе", *Вестник ВГУ (Серия 7: Философия)*, № 3 (15), с. 181-185.

Семенова, ВВ, Мещеркина, ЕЮ 1994, *Биографический метод в социологии: история, методология и практика*, Институт социологии РАН, Москва, 147 с.

Сергодеева, ЕА 2010, "Феноменологическая версия эпистемологического конструктивизма", *Вестник АдГУ*, № 4, с. 24-29.

Скловський, ІЗ 2002, "Формування шляхетного типу людини в Україні: футурологічні мрії та конфесійно-ювентологічні реалії", *Філософія науки, техніки та архітектури: постмодерністський проект*, Ред. кол.: В. Рижко та ін., Київ, с. 196-206.

Скокова, Л 2006, *Культура – суспільство – особистість*, Навчальний посібник, Інститут соціології НАНУ, Київ, 396 с.

Слотердаjk, П 2002, *Критика цинічного розуму*, Перекл. з німецьк. А.Богачова, Тандем, Київ, 544 с.

Слотердаjk, П 2005, *Сферы: Микросферология. Т. I. Пузыри*, вступ.ст. Б.Маркова, Наука, Санкт-Петербург, 653 с.

Слотердаjk, П 2007, *Сферы: Макросферология. Т. II. Глобусы*, Наука, Санкт-Петербург, 1023 с.

Слотердаjk, П 2010, *Сферы: Плюральная сферология. Т. III. Пена*, Наука, Санкт-Петербург, 928 с.

Слотердаjk, П 2014, "Ти мусиш змінити своє життя", *Філософія освіти*, № 1 (14), с. 76-95.

Слотердаjk, П, Хайнрихс, Г-Ю 2015, *Солнце и смерть: Диалогические исследования*, Пер. с нем., примеч. и послесл. А.В. Перцева, Издательство Ивана Лимбаха, Санкт-Петербург.

Смирнов, АЕ 2011, "Техника себя как экотехника: авто- и гетеросубъективация", *Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки*, Т. 153, с. 133-140.

Смирнов, ИП 2004, *Социософия революции*, Алетейя, Санкт-Петербург.

Смирнов, СА 2010, "О смысле онтологической заботы / работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко)", *Вестник НГУ. Серия: Психология*, Т.4, № 1, с. 74-93.

Смирнов, СА 2012, "Фармацевтика антропологических трендов. Антропологический форсайт", *Вестник НГУЭУ*, № 1, с. 88-104.

Соловьев, АЕ 2006, *Историко-философский анализ феномена «заботы о себе»*, Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03, Ростов-на-Дону, 160 с.

Сорокин, ПА 1992, *Человек. Цивилизация. Общество*, Перев. с англ., Политиздат, Москва, 543 с.

Стёпин, ВС 2008, "Конструктивные основания научной картины мира", в *Конструктивизм в теории познания*, Отв. ред. В.А. Лекторский, ИФРАН, Москва, с. 4-30.

Стёпин, ВС 2010, *Новая философская энциклопедия*, в 4-х т., Ред. кол. В.С. Стёпин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, Мысль, Москва.

Стовпець, ОВ 2012, "Соціально-філософський погляд на кібер-піратство як засіб ідеологічного впливу в інформаційному суспільстві", *Філософські обрії*, Вип. 27, с. 69-79.

Стовпець, ОВ 2016, "Специфіка інтелектуальної діяльності в умовах NBIC-конвергенції: соціально-філософські аспекти дослідження інституту інтелектуальної власності", *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*, Вип. 1 (10), с. 226-236.

Стовпець, ОВ 2017, *Інститут інтелектуальної власності в епоху інформації й постмодерну: соціально-філософський ракурс*, Дисертація ... доктора філософських наук: 09.00.03 / Стовпець Олександр Васильович; Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського», Одеса, 427 с.

Татенко, ВО 2014, "Про пізнання як конструювання з позицій суб'єктно-вчинкового підходу", *Психологічні науки: проблеми і здобутки*, Вип. 6, с. 225-245.

Темницький, АЛ 2011, "Социокультурное в условиях сложного общества: от нерасчлененного понятия к дуальным оппозициям", *Вестник МГИМО-Университета*, № 4 (19), с. 181-185.

Тищенко, ПД 2001, *Био-власть в эпоху биотехнологий*, Институт философии РАН, Москва, 177 с.

Токарева, СБ 2011, "Методология социального конструирования и социальный конструктивизм как методология", *Logos et Praxis*, № 2, с. 113-118.

Толстой, ЛН 2006, *О жизни*, Собр. соч., в 8 т. (Т. 8. Публицистика), Астрель, Москва, с. 236-483.

Труфанова, ЕО 2008, "Проблема Я в конструктивизме", в *Конструктивизм в теории познания*, ИФРАН, Москва, с. 133-152.

Улановский, АМ 2009, "Конструктивизм, радикальный конструктивизм, социальный конструктивизм: мир как интерпретация", *Вопросы психологии*, № 2, с. 35-45.

Улановский, АМ 2006, "Конструктивистская парадигма в гуманитарных науках", *Эпистемология и философия науки*, Т. X, № 4, с. 129-141.

Фарман, ИП 2008, "Конструктивизм как метод и социально-культурная практика", в *Конструктивизм в теории познания*, Отв. ред. В.А. Лекторский, ИФРАН, Москва, с. 88-116.

Франкл, В 1990, *Человек в поисках смысла*, Перев. с англ. и нем. Д.А. Леонтьева, М.П. Папуша, Е.В. Эйдмана, Прогресс, Москва, 368 с.

Фромм, Э 2006, *Человек для себя*, Перев. с англ. П.С. Гуревича, Харвест, Минск, 146 с.

Фуко, М 1994, *Слова и вещи*, Перев. с фр. В.П. Визгин, Н.С. Автономова, А-сад, Москва, 408 с.

Фуко, М 1998, "Забота о себе", в *История сексуальности. Т.3*, Перев. с фр. Т.Н. Титова, О.И. Хома, под общ. ред. А.Б. Мокроусова, Дух и литера, Киев, 288 с.

Фуко, М 2002, *Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью*, Праксис, Москва.

Фуко, М 2004, "Использование удовольствий", в *История сексуальности. Т.2*, Академический проект, Санкт-Петербург, 432 с.

Фуко, М 2007, *Герменевтика субъекта*, Наука, Санкт-Петербург, 677 с.

Фуко, М 2011, *Управление собой и другими*, Перев. с фр. А. Дьяков, Наука, Санкт-Петербург, 432 с.

Фуко, М 2018, *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*, Ad Marginem Press, Москва, 384 с.

Хайдеггер, М 1976, "Тезис Канта о бытии", в *Философия Канта и современность: сб. переводов*, Ч. 2, Институт философии, Москва, с. 18-25.

Хайдеггер, М 1997, *Бытие и время*, Перев. с нем. В.В. Бибихина, Ad Marginem, Москва, 567 с.

Хайдеггер, М 1991, "О сущности истины", в *Разговор на просёлочной дороге*, Высшая школа, Москва, с. 8-27.

Хайдеггер, М 1991, "Жительствующий человек", в *Разговор на просёлочной дороге*, Высшая школа, Москва, с. 45-54.

Халапсис, АВ 2016, "Цифровые технологии и перековка железных людей", *ScienceRise*, № 1(24), с. 55-61.

Харари, ЮН 2016, *Sapiens. Краткая история человечества*, Пер. с англ. Л.Сумм, Синдбад, Москва, 520 с.

Харт, У 2017, *Искусство Жизни. Медитация Випассана, как её преподает С.Н.Гоевка*, Икар, Москва.

Хеффе, О 2009, *Современная западная философия. Энциклопедический словарь*, под ред. О. Хеффе, В.С. Малахова, В.П. Филатова, Культурная революция, Москва, 392 с.

Холторф, К 2009, "Радикальный конструктивизм. Знание вне эпистемологии", в перев. В.Е. Буденковой, *Вестник ТГУ. Философия. Социология. Политология*, № 329, с. 77-80.

Хоружий, СС 2004, "Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека", *Православное учение о человеке. Избранные статьи*, Клин, Москва, с. 154-168.

Хоружий, СС 2009, "Последний проект М.Фуко в призме синергийной антропологии", *Синергийная антропология и практики себя* (проект Института синергийной антропологии), № 5, с. 11-43.

Цибра, МФ 2015, "Фактор самоствердження в соціалізації", в *Освіта та соціалізація особистості: матеріали II Всеукраїнської наукової конференції 25-26 березня 2015 р.*, Одеса-Дніпропетровськ, с. 76-80.

Цоколов, С 2000, *Дискурс радикального конструктивизма. Традиции скептицизма в современной философии и теории познания*, (с переводами оригинальных работ Я. Ватцлавика, Э. фон Глазерсфельда, Х. фон Фёрстера, У. Матураны, Ф. Варелы и Г. Рота), PHREN, Munchen, 324 с.

Черепанова, СО 2001, "Людина культури у творчому синтезі філософії освіти та мистецтва: перспективи ХХІ століття", *Гуманітарні науки*, Вип. 1, с. 34-52.

Черепанова, СО 2011, *Філософія освіти. Світоглядно-гуманітарний вимір: людина – наука – культура – мистецтво – стиль мислення*, Монографія, Світ, Львів, 408 с.

Черткова, ЕЛ 2008, "Социальный конструктивизм и социальное конструирование", в *Конструктивизм в теории познания*, ИФРАН, Москва, с. 117-132.

Шимко, АС 2016, "Философский конструкт «Забота о себе» в интерпретации П. Слотердайка", *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету (Серія: Історія, Філософія, Політологія)*, № 12, с. 107-111.

Шинкарук, ВІ 2002, *Філософський енциклопедичний словник*, Абрис, Київ, 744 с.

Юнг, К-Г 1995, *Аналитическая психология. Прошлое и настоящее*, Мысль, Москва, 456 с.

Ямвлих, 2002, *О Пифагоровой жизни*, Перев. с древнегр. И.Ю. Мельниковой, Алетея, Москва, 192 с.

Янченко, АА 2014, "Методологический потенциал эпистемологического конструктивизма для разработки теории искусственного интеллекта", *Грамота*, № 1, с. 210-215.

Яцуценко, ЮЛ 2016, "Этическая идентификация субъекта и «техники себя» в работах Мишеля Фуко", *Вестник РУДН*, № 1, с. 20-33.

Adams, V, Murphy, M, Clarke, AE 2009, "Anticipation: Technoscience, Life, Affect, Temporality", *Subjectivity*, Vol. 28(1), pp. 246-265.

Alston, W 1996, *A Realist Theory of Truth*, Cornell University Press, N.Y., 320 p.

Appadurai, A 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 229 p.

Beck, U 1992, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage, London, 260 p.

Comte, A, Jones, HS 2003, *Early Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Foerster, F 1958, "Basic Concepts of Homeostasis", in *Homeostatic Mechanisms*, Upton, New York, pp. 216-242.

Forse, P 2011, *The teeth of time: Pierre Hadot on meaning and misunderstanding in history of idea*. Available at: <http://www.columbia.edu/~pf3/hadot.pdf> [Accessed 21 December 2020].

Foucault, M 1983, *The Culture of the Self* (audio-tapes of M. Foucault's Lectures at Berkeley, April 12, 1983). Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=-9YISVvHO2o> [Accessed 28 November 2020].

Foucault, M 1988, *Technologies of the Self*, Lectures at University of Vermont (October 1982), Vermont, 122 p.

Fuller, S 2009, "Knowledge politics and new converging technologies: A social epistemological perspective", *Innovation – The European Journal of Social Science Research*, Vol. 22(1), pp. 7-34.

Gay, P, Hall, S, Janes, L, Mackay, H, Negus, K 1997, *Doing cultural studies. The story of Sony Walkman*, London, 134 p.

Giddens, A 1991, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, England Polity Press, Cambridge, 256 p.

Glaserfeld, E 1995, *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*, Falmer Press, London, 213 p.

Hadot, P 1981, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Collection des études augustiniennes, Série antiquité Études Augustiniennes, Paris, 206 p.

Hadot, P 1995, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, edited with an introduction by A. Davidson, translated by M. Chase, Blackwell's, Oxford (UK) / Cambridge (Massachusetts), 309 p.

Hadot, P 2011, *The Present Alone is Our Happiness: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson*, 2nd ed., translated by M. Djaballah and M. Chase, Stanford University Press, Stanford, 207 p.

Halapsis, AV 2015, "Urbis et Orbis: Non-Euclidean Space of History", *European philosophical and historical discourse*, Vol. 1, Issue 2, pp. 37-42.

Halapsis, AV 2019, "Gods of Transhumanism", *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, Vol. 16, pp. 78-90, doi: 10.15802/ampr.v0i16.188397

Hall, S 1997, "The centrality of culture: notes on the cultural revolution of our time", in *Media and Cultural Regulation*, Open University and Sage, ed. by K. Thompson, Sage publications Ltd., pp. 208-209.

Huxley, J 1957, *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London, 320 p.

Jung, CG 1960, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, Collected Works of C.G. Jung, Volume 8, translated by G. Adler, R.F.C. Hull, Princeton University Press, Princeton, 608 p.

Kling, R 1996, *Computerization and Controversy: Value Conflicts and Social Choices*, Morgan Kaufmann Publishers, San Diego, 961 p.

Lakhtakia, A 2004, *Nanometer Structures: Theory, Modeling, and Simulation*, ASME Press, New York.

Lakoff, A 2015, "Global Health Security and the Pathogenic Imaginary", in *Dreamscapes of Modernity: Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*, University of Chicago Press, Chicago.

Landry, C 2008, *The Creative City*, Earthscan, 350 p.

Laugier, S 2011, "Pierre Hadot as a Reader of Wittgenstein", *Paragraph*, Issue 34.3, pp. 322-337. DOI: 10.3366/para.2011.0028. Available at: <https://www.eupublishing.com/doi/pdfplus/10.3366/para.2011.0028> [Accessed 30 November 2020].

Mahoney, MJ, Granvold, DK 2005, *Constructivism and Psychotherapy*. Available at: <http://www.psyobsor.org/1998/28/2-1.html> [Accessed 18 October 2020].

Marcuse, H 2002, *One-dimensional Man: Studies in Ideology of Advanced Industrial Society*, Routledge, London, 272 p.

Maslow, AH 1999, *Towards a Psychology of Being*, 3rd edition, John Wiley and Sons, New York, 270 p.

Nagel, T 1999, *Other minds: critical essays, 1969–1994*. Oxford University Press, Oxford; New York.

Peterson, J 2018, *12 Rules for Life: An Antidote to Chaos*, Random House Canada, 448 p.

Roco, M, Bainbridge, W 2002, *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, NSF report, edited by Mihail C. Roco and William Sims Bainbridge, National Science Foundation, Arlington (Virginia), 468 p.

Safranski, R 2003, *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?* Hanser, München, 117 s.

Schütz, A, Luckmann, T 1973, *The Structures of the Life-World*, Northwestern University Press, 339 p.

Scott, R 2013, *Institutions and organizations: ideas, interests and identities*, Richard W. Scott, 4th edition, Sage, Los Angeles; London; New Delhi, 345 p.

Searle, J 1980, "Minds, brains, and programs", *The behavioral and brain sciences*, Vol. 3, pp. 417-457.

Searle, J 2001, "Chinese Room Argument", in *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, MIT Press, Boston, pp. 115-116.

Selin, C 2006, *Volatile visions: Transactions in anticipatory knowledge*, Samfundslitteratur, Copenhagen.

Selin, C 2008, "The Sociology of the Future: Tracing Stories of Technology and Time", *Sociology Compass*, Vol. 2(6), pp. 1878-1895.

Seneca, LA 1928, *Moral essays, Vol. I*, with an English translation by John W. Basore, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 455 p.

Shulz, W 1984, "Über den Philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers", in *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Weinheim, s. 95-140.

Sloterdijk, P 2013, *You Must Change Your Life*, translation by W.Hoban, Polity Press, Cambridge.

Stinchcombe, A 1987, *Constructing Social Theories*, University of Chicago Press, Chicago.

Stovpets, OV 2017, "The Creativity phenomenon in the focus of social-philosophic research for Postmodern Intellectual Property", *ISJ Theoretical & Applied Science*, # 03 (47), pp. 200-204. doi: <https://dx.doi.org/10.15863/TAS.2017.03.47.29>

Yang, J, Valdes-Cotera, R 2011, *Conceptual evolution and policy developments in lifelong learning*, UNESCO Institute for Lifelong Learning, Hamburg, 276 p.