

Харківський національний педагогічний університет
імені Г.С. Сковороди
Міністерство освіти і науки України

Український державний університет імені Михайла Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ПИЛИПЕНКО СВІТЛАНА ГРИГОРІВНА

УДК 141.319.8:502.1

ДИСЕРТАЦІЯ

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ЗЕМЛІ У СУЧАСНОМУ
ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ

09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук

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

_____ *С. Г. Пилипенко*

Науковий консультант: Култаєва Марія Дмитрівна, доктор філософських наук,
професор, член-кореспондент НАПН України

КИЇВ – 2023

АНОТАЦІЯ

Пилипенко С. Г. Концептуалізація Землі у сучасному філософсько-антропологічному дискурсі. – *Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.*

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю: 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури. – Харківський національний педагогічний університет імені Г.С. Сковороди, Міністерство освіти і науки України, Харків, 2023.

Комплексно й системно розглянуто феномен Землі в контексті сучасних трансформацій як сенсоутворюючий концепт стратегії розвитку планети людей, як актуальний складник подальшого існування людства. Для досягнення цієї мети насамперед важливо окреслити конфігурацію тих змін, які породжують кардинальні трансформації в бутті людства. Зазначено, що наявні теоретичні та методологічні концептуалізації Землі дозволяють інтерпретувати Землю як координати життєдіяльності та життєтворчості людства, де відбувається розгортання множинності соціокультурних дій у їхньому сенсоутворюючому й практичному вимірах.

Обґрунтовано залучення міфологічних та релігійних наративів, які, поширюючись, структурують наявні механізми взаємодії, вибудовують нові моделі. У цьому вбачається взаємозв'язок з парадигмою археології знання (М. Фуко), де кожний пласт корелює з певним типом думки, що є відповідною історичній епосі / історичному періоду. З позицій сучасного філософського погляду, інтерпретація співвідношення Землі та людини постає як соціально-культурний досвід і в такому сенсі стає полем досліджень.

Висвітлено основні нароби науково-академічного дискурсу, що дозволяє зробити висновки, що визначення Землі виключно як платформи для людської діяльності, лише як зовнішнього об'єкта є наслідком проголошення науковою спільнотою ідеї відсутності обмежень щодо людської діяльності.

Зазначено, що розвиток науки й техніки надав людству можливості та ризики, водночас зумовивши нові проблеми, що потребують переосмислення в контексті нових маркерів сучасності, яка втілює собою множинність парадигм.

Підкреслено, що Земля у філософсько-антропологічних розвідках постає як платформа кореляції між буттям і мисленням, тобто як становлення епохи людства. Остання є тимчасовим явищем, підтверджуючи онтичний та онтологічний сенс Землі, яка є незалежною до людського розуму. Доводиться, що планета Земля, як передумова появи людства, відсилає науковців до гіпотези Геї, відкриває нові горизонти дослідження не лише процесів коеволюції, але й нових можливостей філософської рефлексії щодо становлення цивілізації людства. Теоретично-філософські розвідки стосовно стратегії майбутнього розвитку людства обумовлюють потребу у відповідному філософсько-антропологічному вимірі Землі.

Історія спів-буття Землі та людини – це історія створення й застосування соціокультурних і соціотехнічних практик, де кожна епоха конструює свої відносини із Землею, пропонує певні моделі дій та практик, що обумовлює / віддзеркалює різноманітність способів життя, процеси створення цінностей, формування ідентичності соціального актора. І в такому розумінні це співвідношення має множинність вимірів. Створюються координати, де переплітаються соціальні практики та види діяльності. Тому множинність розвідок щодо існування людини свідчить про множинність практик щодо Землі. Зазначено, що спів-буття людини і Землі не лише засвідчує їх універсальну зумовленість один одним, а є констатацією того, що вони в ситуації життя / буття стають цілісністю. Спів-буття Землі та людини у постнекласичному контексті набуває значення нової онтології.

Простежено становлення нового полісутнісного концепту «атропоцен», який створює нову методологічну конфігурацію осмислення спів-буття людини та Землі. Антропоцен як новий концепт втілюється у зміні цивілізацій, техніки, технологічних засобів, типів суспільства, політичних устроїв,

духовного життя. Антропоцен, як нова парадигма, символізує нові концепти розвитку постіндустріальної епохи світу. Концепт «антропоцен» пропонує новий світогляд. У цій концепції подається не фрагментарний критерій розвитку, а інтегральний, для якого характерними є пов'язаність (англ. *connectivism*) і трансверсальність. Антропоцен у такому розумінні є радикальною переорієнтацією попередніх концепцій розвитку планети Земля: ідеться не лише про людину, а й про її дії, діяльність, і в такому сенсі визначення антропоцену корелює з концептом комунікативних дій. Антропоцен визначає горизонтальні взаємодії, що ґрунтуються на принципах еволюції / коеволюції, у такий спосіб долаючи абсолютизацію революцій (промислових, технологічних, соціальних тощо), які теж виступають певною технологією. Зазначено, що трансверсальність людської діяльності в просторі планети Земля не виключає комплементарності як парадоксальності. Трансверсальність людської діяльності як ознака антропоцену є його онтоантропологічним сенсом.

Зазначено, що поліваріантність сучасного філософського дискурсу дозволяє розглядати концептуалізацію Землі як інваріантність класичним доктринам. Ситуація полі- (поліпарадигмальність, поліконцептуальність, полісутність, полілог тощо) як упровадження нових концептів до аналізу Землі дозволяє використовувати дослідницькі конструкти аналітичних засобів міждисциплінарного дискурсу, аналітичних засобів, що свідчать про розробку інноваційного теоретичного лексикону, аналітики, адекватної життєдіяльності та життєтворчості людства в постіндустріальному світі.

З огляду на термін «топологічний» Земля постає топосом, що демонструє варіативні зв'язки (глобалізація, локалізація, технологія, культура, економіка, політика тощо). Земля постає як матриця розгортання життя / буття, так і створення всіх взаємодій людини. Обґрунтовано, що застосування концепту «тіло Землі» створює множинність парадигм і різноманітних конфігурацій: по-перше, це вся поверхня Землі; по-друге, це платформа розгортання життя / буття людини; по-третє, це фізичне тіло / планета Земля.

Варто підкреслити, що всі вони постають парадигмами, які перетинаються між собою.

Земля як текст розкривається завдяки концептуалізації таких понять, як «простір» і «ландшафт». Останні виступають конструктами, що утворюють своєрідний гіпертекст, який сприймається, прочитується індивідами, соціальними групами й спільнотами. Зазначено, що звернення до поняття гіпертексту не може відбуватися виключно в одній парадигмі. Ландшафт і простір, які зазнавали й зазнають впливу людини, водночас постають тезаурусом, що включає ціннісний і пізнавальний аспекти та людський досвід. Вони впливають на життєдіяльність людини та її розширення. Розуміння простору і ландшафту як гіпертексту Землі дозволяє стверджувати ідею онлайн-доступу до проблем Землі, усвідомити вплив діяльності людини, що використовує різні ментальні мапи, символи, ідеї, цінності, відчуття, проекти життя / буття. Постає проблема місця тут-буття людини на Землі, актуальність якої пов'язана зі змінами, яких зазнає сучасний ландшафт. Останній виступає анклавом в умовах технологічно орієнтованого суспільства. Місто – це простір насамперед технологізованого буття, яке й буде відповідати за констеляцію усього в просторі.

Залучення концептуалізації медіафілософії дозволило артикулювати проблему об'єктивної реальності Землі, яка перетворюється на «архів медійних образів». Постає проблема створення квазібуття як квазіплатформи життя / буття. Виникає розрив між зображенням світу медійними засобами та досвідом Землі (М. Хаар). Підкреслюється, що симулякри, які створюються, покликані забезпечити людині відчуття, які вона втрачає в урбанізованому світі. Прагнення людини долучитися до цифрового образу природи свідчить про кризу сучасного суспільства споживання. Відбувається імітація єднання з природою – насправді людина контактує з природою оцифрованою, тоді як справжня, реальна природа може не захопити яскравістю кольорів, які відкриваються під час занурення в гіперреальність.

Досліджено систему відносин «етика – Земля – людина» як нову поліпарадигму, завдяки якій осмислюються ті зміни, що відбулися в сенсі спів-буття не лише людини й суспільства, але й людини та Землі. Ця парадигма пропонує новий ракурс дослідження як етики спів-буття «Земля – людина», етики буття як буття разом чи спільнобуття. Формується новий етичний імператив турботи людини про Землю як про саму себе (Етика Землі). Зазначено, що етичні кодекси як імперативи дій і самі дії людини щодо Землі відрізняються. Ця ситуація може бути позначена як стан соціальної патології у ставленні до Землі в площині нової етики.

Застосування маркера «технології / технологізація Землі» свідчить про значні трансформаційні процеси та уособлює необмеженість і всеохопність втручання людини у довкілля як вияв її всевладності. Зазначимо, що до системи «людина – суспільство – природа / Земля» додалися технології, поступово витісняючи людину і природу. Це артикулює проблему антропологічного виміру технологій, що пов'язано з можливими ризиками для взаємоіснування Землі та людини. Підкреслено, що така ситуація репрезентує не лише нові форми діяльності / виробництва, але й утворення технологічної реальності, що призводить до втрати екзистенціалів, які відповідали за поважливе ставлення до Землі.

Технології постають імперативом XXI ст., у сенсі якого Земля набуває нової концептуалізації. Зазначено, що відбулося витіснення технології турботи про Землю новими ідеями спасіння людства на кшталт колонізації іншої домівки. У цьому вбачається подібність з епохою Великих географічних відкриттів, що свідчить про настання нової епохи Просвітництва.

Наголошується на поглибленні екологічної кризи. Технологізація життя / буття засвідчує становлення нової епохи, що супроводжується онтоантропологічними викликами, одним із яких є проблема існування людини в ситуації заміщення природного штучним. Ці трансформації людини позначено за допомогою метафори «метаморфоза людини». Поступове

усвідомлення небезпеки необмеженої антропогенної діяльності засвідчує зміну дискурсу наукової спільноти в площині приналежності людини до Землі.

Отже, концептуалізація Землі у сучасному філософсько-антропологічному дискурсі долає абсолютизацію єдиного методологічного підходу та дозволяє підкреслити посилення поліпарадигмальності сучасного філософського дискурсу. Наявні стратегії аналізу Землі демонструють множинність сенсів Землі, сприяють її багатовимірності, що розширює проблемне поле останньої, імплікацію її сенсів у життєві / буттєві практики сучасного світу.

Ключові слова: Земля, людина, поліпарадигма, антропоцен, міфологічні та релігійні наративи, турбота про Землю, екзистенціальні виміри Землі, тіло Землі, Етика Землі.

ANNONATION

Pylypenko S. G. Conceptualization of the Earth in modern philosophical and anthropological discourse. – *Qualifying scientific work as a manuscript.*

Dissertation for the degree of doctor of philosophical sciences, specialty: 09.00.04 – philosophical anthropology, philosophy of culture. – H. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kharkiv, 2023.

The Earth's phenomenon is considered in a comprehensive and systemically way in the context of modern transformations as a sensation-forming concept of the planet of people development strategy, as an actual component of the mankind further existence. To achieve this goal, it is first of all important to determine the configuration of those changes that give rise to cardinal transformations in the existence of mankind. It is noted that the theoretical and methodological conceptualizations of the Earth make it possible to interpret the Earth as the coordinates of the life activity and life-creation of mankind, where the deployment

of a plurality of socio-cultural actions take place in their sense-forming and practical dimensions.

It is justified to use mythological and religious narratives, which, spreading, structure the existing mechanisms of interaction and build new models. This is seen as a relationship with the paradigm of the archeology of knowledge (M. Foucault), where each layer correlates with a certain type of thought corresponding to a historical epoch / historical period. From the standpoint of a modern philosophical point of view, the interpretation of the relationship between the Earth and man acts as a socio-cultural experience and, in this sense, becomes a field of research.

The main developments of the scientific and academic discourse are highlighted, which allow us to conclude that the definition of the Earth solely as a platform for human activity, only as an external object is a consequence of the scientific community proclaiming the idea of the absence of restrictions on human activity. It is noted that the development of science and technology has provided mankind with opportunities and risks, at the same time causing new problems that require rethinking in the context of new markers of modernity, embodying the plurality of paradigms.

It is emphasized that the Earth in philosophical and anthropological studies appears as a platform for the correlation between being and thinking, that is, as the formation of the era of mankind. The latter is a temporary phenomenon, confirming the ontic and ontological meaning of the Earth, which does not depend on the human mind. It is proved that the planet Earth, as a prerequisite for the emergence of mankind, refers scientists to the Gaia hypothesis, opens up new horizons for studying not only the processes of co-evolution, but also the possibility of philosophical reflection on the formation of human civilization. Theoretical and philosophical research on the strategy of the mankind future development conditions the need for an appropriate philosophical and anthropological measurement of the Earth.

The history of the co-being of the Earth and man is the history of the creation and application of socio-cultural and socio-technical practices, where each era constructs its relationship with the Earth, offers certain models of actions and

practices, which determines / reflects the diversity of lifestyles, the processes of creating values, the formation social actor's identity. And in this sense, this ratio has many dimensions. Coordinates are being created where social practices and activities are intertwined. Therefore, the multiplicity of investigations about the existence of man testifies to the multiplicity of practices about the Earth. It is noted that the co-being of man and the Earth not only testifies to their universal conditionality to each other, but also is a statement of the fact that they become an integrity in the situation of life / being. The co-being of the Earth and man in the post-non-classical context acquires the meaning of a new ontology.

The formation of a new polyessential concept «atropocene», which creates a new methodological configuration for understanding the co-being of man and the Earth, was traced. The Anthropocene as a new concept is embodied in the change of civilizations, technology, technological means, types of society, political structures, and spiritual life. The Anthropocene as a new paradigm symbolizes new concepts of the development of the post-industrial era of the world. The concept of «anthropocene» offers a new worldview, a new look at the current state of the world. This concept presents not a fragmentary criterion of development, but an integral one, which is characterized by connectivism, transversality. The Anthropocene in this sense is a radical reorientation of previous concepts of the development of the planet Earth: we are talking not only about a person, but also about his actions, activities, and in this sense, the definition of the anthropocene correlates with the concept of communicative actions. The anthropocene defines horizontal interactions based on the principles of evolution / co-evolution, thereby overcoming the absolutization of revolutions (industrial, technological, social, etc.), which also act as a certain technology. It is noted that the transversality of human activity in the space of the planet Earth does not exclude complementarity as a paradoxicalness. The transversality of human activity as a sign of the Anthropocene is its onto-anthropological meaning.

It is noted that the polyvariance of modern philosophical discourse allows us to consider the conceptualization of the Earth as invariance to classical doctrines.

The situation of poly- (polyparadigmality, polyconceptuality, polyessence, polylogue, etc.) as the introduction of new concepts to the analysis of the Earth allows the use of research constructs of analytical tools of interdisciplinary discourse, analytical tools that testify to the development of an innovative theoretical vocabulary, analytics, adequate to the life activity and life-creativity of mankind in the post-industrial world.

Considering the term «topological», the Earth appears as a topos demonstrating variable connections depending on such criteria as culture, technology, economy, politics, localization, globalization, etc., which makes it impossible to reduce networks of interactions to clear / ideal types, in other words to unification. The Earth appears as a matrix for the deployment of life / being, as well as for the creation of all human interactions. It is substantiated that the application of the concept «the Earth's body» creates many paradigms and various configurations: firstly, it is the entire surface of the Earth; secondly, it is a platform for the deployment of life / human being; thirdly, it is the physical body / planet Earth. It should be emphasized that they all appear as paradigms that intersect with each other.

The Earth as a text is revealed through the conceptualization of such concepts as «space» and «landscape». The latter act as constructs that form a kind of hypertext that is perceived, read by individuals, social groups and communities. It is noted that the reference to the concept of hypertext cannot occur only in one paradigm. The landscape and space, which have been and are still being influenced by man, at the same time become a thesaurus, including value and cognitive aspects and human experience. They affect human vital activity and its expansion. Understanding space and landscape as a hypertext of the Earth allows us to assert the idea of online access to the problems of the Earth, to realize the impact of human activity using various mental maps, symbols, ideas, values, sensations, projects of life / being. The problem arises of the place of human here-being on Earth, the relevance of which is associated with the changes that the modern landscape is undergoing. The latter acts as an enclave in a technologically oriented society. The city is a space, first of all, of

technologized being, which will be responsible for the constellation of everything in space.

Attracting the conceptualization of media philosophy made it possible to articulate the problem of the objective reality of the Earth, which turns into an «archive of media images». The problem of creating a quasi-being as a quasi-platform of life / being arises. A gap between the image of the world by media and the experience of the Earth (M. Haar) arises. It is emphasized that the created simulacra are designed to provide a person with the sensations that he loses in the urbanized world. Man's desire for a digital image of nature testifies to the crisis of the modern consumer society. There is an imitation of unity with nature – in fact, a person is in contact with digitized nature, while the true real nature may not delight with the brightness of the colors that open up during immersion in hyperreality.

The system of relations «ethics – Earth – man» as a new polyparadigm has been studied, thanks to which the changes are comprehended that have taken place in the sense of co-being not only of man and society, but also of man and the Earth. This paradigm offers a new perspective of research as the ethics of co-existence «Earth – Man», the ethics of being as being together or jointlybeing. A new ethical imperative of human concern for the Earth as for oneself is being formed (Ethics of the Earth). It is noted that ethical codes as imperatives of actions and human actions in relation to the Earth are different. This situation can be designated as a state of social pathology in relation to the Earth in the coordinates of «good – evil» and «care – trampling» in the plane of the new ethics.

The use of the marker «technology / technologization of the Earth» testifies to significant transformational processes and personifies the unlimitedness and inclusiveness of human intervention in the environment as a manifestation of his omnipotence. It should be noted that technologies gradually replacing man and nature have been added to the «man – society – nature / Earth» system. This articulates the problem of the anthropological dimension of technology, which is associated with possible risks for the coexistence of the Earth and man. It is emphasized that this situation represents not only new forms of activity / production,

but also the formation of a technological reality, which leads to the loss of existentials responsible for a respectful attitude towards the Earth.

Technology is becoming an imperative of the 21-st century, in the sense of which the Earth is acquiring a new conceptualization. It is noted that the technology of caring for the Earth has been replaced by new ideas for saving humanity, such as colonizing another home. This seems to be a similarity to the era of the Great geographical discoveries, which indicates the onset of a new era of Enlightenment.

It is emphasized that there has been a deepening of the ecological crisis. The technologization of life / being testifies to the formation of a new era, accompanied by onto-anthropological challenges, one of which is the problem of human existence in a situation of replacing the natural with the artificial. These human transformations are indicated by the metaphor «human metamorphosis». The gradual awareness of the danger of unlimited anthropogenic activity indicates a change in the discourse of the scientific community in the plane of man's belonging to the Earth.

Thus, the conceptualization of the Earth in modern philosophical and anthropological discourse overcomes the absolutization of a single methodological approach and makes it possible to emphasize the strengthening of the polyparadigmatic nature of modern philosophical discourse. The available strategies for analyzing the Earth demonstrate the multiplicity of meanings of the Earth, contribute to its multidimensionality, expanding the problematic field of the latter, the implication of its meanings in the life / being practices of the modern world.

Key words: Earth, human, polyparadigm, anthropocene, mythological and religious narratives, concern for the Earth, existential dimensions of the Earth, the Earth's body, Ethics of the Earth.

**СПИСОК НАУКОВИХ ПРАЦЬ,
ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ**

**Статті, опубліковані у виданнях, індексованих
у Web of Science**

1. Pylypenko S. G. Philosophical Reflections in the Challenges of the Post-Modern Society. *Amazonia Investiga*. 2021. Vol. 10 (48). P. 81–88.
2. Pylypenko S. Reflection of the Earth in Modern Media Reality: Philosophical and Anthropological Foundations of a Complicated System. *Міждисциплінарні дослідження складних систем*. 2022. № 21. P. 47–56.
3. Pylypenko S. Philosophical Discourse of the Earth. *Philosophy and Cosmology*. 2022. Vol. 28. P. 22–31 (у співавторстві).

Індивідуальні монографії

4. Пилипенко С. Г. Земля у філософському постнекласичному дискурсі: монографія. Харків : ФОП Панов А. М., 2020. 316 с.

Колективні монографії

5. Pylypenko S. Linguistic practices as antropotechnique in the context of informative modernity. *Innovative tools for socio-economic systems' development*: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Technicznej w Katowicach, 2019. P. 224–228 (у співавторстві).
6. Pylypenko S. Tourism as an innovational project of modern globalization. *Innovative tools for socio-economic systems' development*. Wydawnictwo Wyższej Szkoły Technicznej w Katowicach, 2019. С. 228–232 (у співавторстві).

7. Pylypenko S. Media Fundamentalism as a Challenge of Information Modernity. *Modern Technologies for Solving Actual Society Problems*. Katowice : University of Technology, 2022. P. 357–363.

Статті у зарубіжних виданнях і наукометричних базах даних

8. Пилипенко С. Г. Культурна ідентичність особистості в умовах глобалізації та інформатизації сучасності. *Innovative solutions in modern science*. 2017. № 1 (10). С. 124–131 (у співавторстві).

9. Pylypenko S. The «Body of the Earth» Paradigm in the Context of Modern Processes of Globalization. *Innovative Solutions in Modern Science*. New York. TK Meganom LLC. 2021. 3 (47). P. 97–105.

10. Pylypenko S. Hypertext as a Challenge to Social Space in the Context of Media Reality. *Innovative Solutions in Modern Science*. New York. TK Meganom LLC. 2021. 4 (48). P. 66–79.

11. Pylypenko S. Technologization of Human of the Postmodern Age as a Challenge to the Natural Reality of the Earth. *ScienceRise*. 2021. No. 3. P. 55–60.

12. Pylypenko S. Formation of Earth Ethics in the Context of Technological Culture of the Late Modern Era. *ScienceRise*. 2021. No. 4. P. 80–84.

13. Pylypenko S. The Philosophical Study of Music as the Influence Factor on the Social Environment. *European Philosophical and Historical Discourse*. 2021. Vol. 7. Issue 3. P. 121–126 (у співавторстві).

Статті у фахових періодичних виданнях

14. Пилипенко С. Г. Витоки технологічної культури. *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2012. № 1029-1. Вип. 47. С. 127–133 (у співавторстві).

15. Пилипенко С. Г. Наднаціональні тенденції сучасної культури. *Філософські дослідження*: зб. наук. пр. Східноукраїнського національного університету ім. Володимира Даля. 2013. Вип. № 18. С. 178–188.
16. Пилипенко С. Г. Про перевідкриття гуманізму. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2014. № 1083. Вип. 49. С. 32–35 (у співавторстві).
17. Пилипенко С. Г. Турбота про землю як турбота людини про себе. *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Філософські перипетії»*. 2016. № 54. С. 73–77.
18. Пилипенко С. Г. Феномен землі в умовах техногенної реальності. *Гуманітарний часопис*. 2018. № 2. С. 80–88.
19. Пилипенко С. Г. Академічність і публічність як модуси поширення філософського знання в умовах сучасності. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2019. Вип. 86. С. 83–91.
20. Пилипенко С. Г. Земля як матриця життєдіяльності людини. *Гуманітарний часопис*. 2019. Вип. 3. С. 13–21.
21. Пилипенко С. Г. Конотації землі у викликах сучасності. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди «Філософія»*. 2019. Вип. 52 (II). С. 40–50.
22. Пилипенко С. Г. Полілінгвізм як тренд сучасності. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2019. № 3. С. 70–76.
23. Пилипенко С. Г. Чи бути майбутньому: виклики технологічної сучасності. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2019. № 3. С. 12–19.
24. Пилипенко С. Г. «Навчання впродовж життя» як максима інформаційної сучасності. *Вісник Львівського університету: Філософсько-політологічні студії*. 2019. Вип. 22. С. 77–82 (у співавторстві).
25. Пилипенко С. Г. Філософія як навчальна дисципліна в ситуації кризи освіти. *Вісник Львівського університету: Філософсько-політологічні студії*. 2019. Вип. 24. С. 32–38 (у співавторстві).

26. Пилипенко С. Г. Земля: сучасний проєкт технологічної реальності. *Вісник Львівського університету: Філософсько-політологічні студії*. 2020. Вип. 29. С. 132–138.

27. Пилипенко С. Г. Людина в епоху технологічних зсувів: у пошуках опертя. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2020. № 61. С. 81–89.

28. Пилипенко С. Г. Людина епохи Капіталоцену: зміна парадигми. *Вісник Львівського університету: Філософсько-політологічні студії*. 2021. Вип. 36. С. 132–138.

29. Pylypenko S. Human in the Context of Transversality of the Network Society. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2021. № 64. Р. 44–52.

Матеріали конференцій

30. Пилипенко С. Г. Проблема гуманізму в умовах сучасності. *Філософія, філософування і філософська освіта: сучасні виклики та перспективи* : матеріали XXIII Харківських міжнар. Сковородинівських читань (25–26 вересня 2015 року). Сковородинівка, 2016. С. 146–150.

31. Пилипенко С. Г. Григорій Сковорода: інтерпретатор / «диспозиція» майбутнього. *Інтерпретація та Інтерпретатори: з історії сквородинознавства* : зб. тез та матеріалів всеукр. наук. конф. (14 травня 2016 року). Харків, 2016. С. 67–69 (у співавторстві).

32. Пилипенко С. Г. Екологічна просвіта як умова збереження буття людини. *Філософія, теорія та практика випереджаючої освіти для сталого розвитку* : II всеукр. наук.-практ. конф. (17 листопада 2016 року). Ч. II. Дніпро, 2016. С. 51–53 (у співавторстві).

33. Пилипенко С. Г. Земля/ландшафт у соціокультурному аспекті. *Філософія геокультури* : матеріали всеукр. наук.-практ. конф., присвяч.

95-річчю кафедри філософії Харківського національного аграрного університету ім. В. В. Докучаєва (20–21 квітня 2017 року). Харків, 2017. С. 88–90.

34. Пилипенко С. Г. Національна ідея як умова збереження національної ідентичності в умовах глобалізації. *Національна ідея: основа стратегії розвитку українського суспільства в XXI столітті* : матеріали міжнар. наук.-практ. конф., присвяч. 100-річчю Української революції 1917–1921 років (04–05 травня 2017 року). Харків, 2017. С. 68–71.

35. Пилипенко С. Г. Багатомірність людини як новий вимір соціальних відносин сучасності. *Personality, Family and Society: Issue of Pedagogy, Psychology, Politology and Sociology : International, Scientific-Practical Conference, Shumen* (16 – 17 June 2017). Shumen, Bulgaria, 2017. С. 118–120 (у співавторстві).

36. Пилипенко С. Г. Земля: виклик сучасності. *Studia Slobozhanica* : матеріали всеукр. наук.-метод. конф. «Слобожанський гуманітарій – 2018» (30 березня 2018 року). Харків: ХНТУСГ, 2018. С. 124–129.

37. Пилипенко С. Г. Онтологічний імператив Г. Йонаса. *Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: Виклики сьогодення* : матеріали V міжвуз. наук.-теор. конф. молодих науковців (04 грудня 2019 року). Житомир, 2019. С. 66–68.

38. Пилипенко С. Г. Виклики медійної сучасності: проблеми та шляхи вирішення. *Культура в процесі духовно-морального розвитку глобального суспільства* : матеріали II міжнар. наук. електрон. конф. (21 лютого 2019 року). Харків : ХНТУСГ, 2019. С. 43–51 (у співавторстві).

39. Пилипенко С. Г. Соціально-психологічні фактори туризму. *Studia Slobozhanica* : матеріали всеукр. наук.-метод. конф. «Слобожанський гуманітарій – 2019» (29 березня 2019 року). Харків : ХНТУСГ, 2019. С. 262–264 (у співавторстві).

40. Пилипенко С. Г. Людина – природа – техніка: проблема відповідальності. *Духовність як складова Української державності* : зб. наук.

пр. за матеріалами міжнар. наук.-практ. конф. Харків (9–10 квітня 2019 року). Харків : ХНУБА, 2019. С. 163–165 (у співавторстві).

41. Пилипенко С. Г. Перспективи філософського знання в умовах інформаційної сучасності. *Проблема людини у філософії* : матеріали XXVII Харківських міжнар. Сковородинівських читань (27–28 вересня 2019 року). Харків, 2019. С. 353–358.

42. Пилипенко С. Г. Творча спадщина Григорія Сковороди: філософсько-педагогічний контекст. *Полілог культур: Сковорода, Гоголь, Гете* : матеріали V Міжнародної науково-практичної конференції (6–7 грудня 2019 року). Харків : ХНПУ імені Г.С. Сковороди, 2020. С. 51–56.

43. Пилипенко С. Г. Принцип відповідальності як платформа взаємодії людини – природа / земля в умовах технологічної сучасності. *Topical Issues of the Development of Modern Science* : Abstracts of VI International Scientific and Practical Conference, Sofia (12–14 february 2020). Sofia, 2020. С. 770–773.

44. Пилипенко С. Г. Трагедія Голодомору українського народу як трагедія спів-буття людини і землі. *Голокост в Україні: академічний, комеморіальний та освітній аспект* : матеріали Всеукраїнської наукової конференції (28 вересня 2021 року). Харків : ХНПУ імені Г.С. Сковороди, 2021. С. 71–73.

45. Pylypenko S. G. Semantics of the human image in the space of technological existence. *Modern Science: Concepts, Theories and Methods of Basic and Applied Research: II CISP Conference*. Vinnytsia, UKR – Vienna, AUT, December 24, 2021 Vinnytsia; Vienna, 2021. P. 390–391.

46. Пилипенко С. Г. Безперервна освіта: тренд versus виклик інформаційної сучасності. *Організація та функціонування освіти в умовах викликів та ризиків у сучасному глобалізованому світі : практичні студії* : матеріали Міжнародного науково-методичного семінару (5 травня 2022 року). Харків : НТУ «ХПІ», 2022. С. 28–29.

Статті в інших виданнях

47. Пилипенко С. Г. Модуси сучасної культури в інформаційному просторі. *Науковий вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Серія «Соціологія»*. 2013. Вип. 1 (3). С. 87–98.
48. Пилипенко С. Г. Гіпертекст як феномен інформаційної сучасності. *Virtus : Scientific Journal*. 2014. Вип. № 1. С. 41–45.
49. Пилипенко С. Г. Турбота людини про себе: розмаїття моделей. *Virtus : Scientific Journal*. 2016. № 6. С. 14–19 (у співавторстві).
50. Пилипенко С. Г. Технологія життя/буття сучасної людини. *Danish Scientific Journal*. 2017. № 7. Р. 53–56 (у співавторстві).
51. Пилипенко С. Г. Людина в технологічній культурі. *The Scientific Heritage*. № 10 (10). Р. 2. Budapest, 2017. Р. 93–98 (у співавторстві).
52. Пилипенко С. Г. Інформаційна сучасність: проблема ідентичності у просторі технологій. *Філософія спілкування: філософія, психологія, соціальна комунікація*. 2017. № 10. С. 33–36 (у співавторстві).
53. Пилипенко С. Споживання, людина і гендер: історико-філософський аналіз (на прикладі радянського суспільства за доби сталінізму). *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки»*. 2019. (28). С. 49–54 (у співавторстві).
54. Pylypenko S. Research of techniques of microclimate improvement in poultry houses / S. Pylypenko et al. *Ukrainian Journal of Ecology*. 2019. No. 9 (3). Р. 41–51 (Web of Science).
55. Pylypenko S. Ecological crisis as a manifestation of Existential anomie. *Актуальні проблеми освітньо-виховного процесу в умовах карантинних обмежень та дистанційного навчання* : зб. наук. пр. Харків : ХНУБА, 2021. С. 262–264.

56. Pylypenko S. Structural Components of Social Subjectivity of Modern Student Youth: Subject Dispositions and Internal Qualities / S. Pylypenko et al. *AD ALTA: Journal of Interdisciplinary Research*. 2023. 13/01-XXXII. P. 40–47. (Web of Science).

ЗМІСТ

ВСТУП.....	23
РОЗДІЛ 1. ЗЕМЛЯ: ТЕОРЕТИЧНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	34
1.1. Теоретичні та практичні підходи в дослідженні феномена Землі.....	34
1.2. Міфологічний і релігійний наративи Землі: минуле та сучасне.....	50
1.3. Науково-академічний дискурс Землі.....	75
1.4. Земля у філософсько-антропологічних розвідках сьогодення.....	93
<i>Висновки до першого розділу.....</i>	<i>107</i>
РОЗДІЛ 2. СПІВ-БУТТЯ ЛЮДИНИ ТА ЗЕМЛІ: ТРАНСВЕРСАЛЬНІСТЬ ТА КОМПЛЕМЕНТАРНІСТЬ.....	109
2.1. Диспозитив «Земля – людина»: онтоантропологічний вимір.....	109
2.2. Маркери взаємодії Землі та людини.....	131
2.3. Земля в добу антропоцену.....	155
<i>Висновки до другого розділу.....</i>	<i>174</i>
РОЗДІЛ 3. КОНФІГУРАЦІЯ СТАНІВ СПІВ-БУТТЯ ЗЕМЛІ ТА ЛЮДИНИ.....	179
3.1. Концептуалізація Землі у площині поліпарадигмальності.....	179
3.2. Природний та соціальний виміри Землі.....	198
3.3. Простір і ландшафт як гіпертекст.....	218
3.4. Медійна інтерпретація Землі: феномен відчуження й привласнення.....	240
3.5. Етична оптика антропологічної концептуалізації Землі.....	260
<i>Висновки до третього розділу.....</i>	<i>285</i>

РОЗДІЛ 4. ПРОЄКТ ЗЕМЛІ В СИТУАЦІЇ ПОСТ-АНТЕЇЗМУ	291
4.1. Технологізація Землі як процес заміщення природного штучним.....	291
4.2. Сучасні репрезентації Землі: між технофобіями та техноділіями.....	313
4.3. Людина Земна в техногенних перипетіях.....	335
4.4. Антропологічна криза Землі.....	361
<i>Висновки до четвертого розділу.....</i>	<i>386</i>
ВИСНОВКИ.....	390
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....	394
Додатки.....	434

ВСТУП

Актуальність дослідження. В останні десятиліття через загострення глобальної екологічної кризи, усвідомлення небезпек, спричинених зміненням клімату, а також розширенням можливостей пізнання й засвоєння космосу, актуалізуються проблеми, пов'язані з визначенням перспектив існування Землі у космологічній перспективі та в екзистенціально-антропологічному та культурно-антропологічному аспектах. Буття людини, доля людства та доля нашої планети все більше усвідомлюються взаємообумовленими. Культурно-антропологічні координати планетарної цивілізації також визначаються ресурсами Землі, які вже не справляють враження невичерпних, а попереджають про свою обмеженість.

Поширене в мас-медіа порівняння Землі з космічним кораблем з людством на борту (Р. Б. Фуллер) сигналізує поворот від утопічного мислення про існування людства у «найкращому з усіх можливих світів» (Г. Ляйбніц) до дистопій, витриманих у дусі алармістського мислення. З'ясування фундаментальних світоглядних питань про сенс людського життя й призначення людини, про цивілізаційну місію людства передбачає введення в дискурсивне поле філософської антропології багатоаспектної проблематики Землі.

Техногенні катастрофи, які все частіше трапляються на нашій планеті, а також прогнозовані й непередбачувані загрози її руйнації з космічного простору, актуалізують дослідження планети у філософсько-антропологічній площині. Субстанціональне значення Землі для людського буття потребує переосмислення останнього в нових реаліях постіндустріального суспільства. З одного боку, перспектива виходу людини за межі власної обжитої планети, пошуки в космосі місць, придатних для життя людини, применшують значення Землі, редукуючи її до одного з космічних тіл. З іншого боку, екзистенціальні страхи перед потенційною загрозою втрати реального, а не метафізичного ґрунту, як необхідної умови антропосоціогенезу, сприяють

посиленню значущості Землі для людського буття не тільки у вузько прагматичному, а й у метафізичному сенсі.

Глобалізація природозахисного руху під гаслом збереження планети потребує більш обґрунтованої орієнтації, системного мислення з урахуванням не тільки інтересів людства, а й закономірностей існування планетних тіл. Актуальність теми дослідження додатково посилюється низкою проблем, що виникають внаслідок прискорення міжконтинентальної мобільності населення Землі, зміною її культурних ландшафтів. Цими міркуваннями обумовлений вибір теми дослідження.

Потужний імпульс для її розробки був наданий працями Т. де Шардена та В. Вернадського, зокрема вченням про ноосферу та ідеями українського космізму щодо позаземної перспективи людства. У дисертації ідеї космізму посилюються філософсько-антропологічною аргументацією, але основний акцент робиться на онтологічній єдності людини і Землі.

Треба зазначити, що інформативно насичені дослідження феномена Землі у природничих науках та комплексному суспільствознавстві, зазвичай, зосереджені на соціально-економічних та соціально-політичних чинниках, витісняючи на задній план надання Землі специфічної форми суб'єктності саме через взаємодію з людиною та культурою. Життєтворчість людини та життєтворчість Землі мають симбіотичні зв'язки.

Гуманістична компонента загальнолюдської культури не встигає за розвитком науково-технологічної компоненти, пов'язаної з науковою формою мислення, фундаментальними та прикладними науками, технікою і технологією, у результаті чого перша підлаштовувалася під другу, що спровокувало зневіру людей у власні сили й дії. Людина знаходила безліч виправдань власним невдачам, і як наслідок – основна увага приділялася створенню технологій, що мають досягати найкращих результатів. Техніка постає способом виправдання людиною себе, визначивши принципи: «природа, відповідно і Земля, невичерпні», «практика має бути ефективною», призивши до фактичного виснаження Землі. Виникає потреба в

започаткуванні нового напрямку філософських досліджень, де Земля вимагає концептуалізації з урахуванням множинності модусів існування людини. Відбувається усвідомлення, що збереження функціональності системи Земля є умовою подальшого існування людства.

Джерельна база дослідження. Принципове значення для розгляду теми мають теоретичні досягнення визначних мислителів, серед яких треба передусім назвати Ю. Габермаса, Г.-Г. Гадамера, М. Гайдеггера, Е. Гусерля, Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Ліотара, М. Мерло-Понті, П. Рікера, Ж.-П. Сартра, Е. Фромма та інших.

Для розкриття багатовимірності зазначеного взаємозв'язку є доцільним використання теоретичних розвідок еволюційної теорії, філософського космізму й природничих наук. Серед таких авторів варто назвати К. Барад, Ю. Богуцького, Ю. Бойчука, Б. Брайсона, С. Велса, В. Вернадського, А. Гелена, Р. Грейдена, Р. Докінза, Л. Дротянко, Н. Зглінську, М. Клауса, Д. Крістіана, М. Култаєву, Дж. Лавлока, У. Матурана, Ю. Мелкова, Е. Оттмара, Г. Плеснера, І. Халай, І. Ханну, М. Холодного, О. Червінського, М. Шелера та інших.

Для розуміння антропотехнічного та метагеографічного аспектів дискурсу сучасної філософської антропології в контексті протиріч ХХІ століття варто звернутися до праць Е. Агацці, З. Баумана, В. Вельша, С. Гамільтона, С. Гантінгтона, Ф. Гваттарі, Ж. Делеза, Л. Донскіса, Е. Думлер-Вінклера, Т. Інгольда, М. Львов, Т. Лютого, К. М. Маєр-Абіха, М. Маффесолі, Л. Петранека, А. Резерфорда, П. Слотердайка, В. Табачковського, Р. Таддея, Ю. Тютюнника, В. Флюсера, Н. Хейлз, Д. Чакрабарті, В. Шамрай, М. Шроера, С. Штретінг, Т. Ящук та інших. Особливої уваги набуває концепт «перформанс Землі» Г. Дж. Сомерса.

Концептуальні засади дослідження подані на підставі як вітчизняних, так і зарубіжних авторів, що артикулюють проблеми трансформації філософії, наявності філософських поворотів, які відбулися на межі ХХ – ХХІ ст. Це праці Т. Адорно, Є. Андроса, В. Андрущенко, Є. Бистрицького, О. Білого,

Б. Вагнера, Ю. Гелтона, Л. Горбунової, Д. Гусман, Є. Доманської, А. Єрмоленка, Л. Ірігане, І. Карпенка, М. Квієка, В. Кизими, П. Козловські, С. Крилової, С. Кримського, А. Макінтайра, В. Малахова, Е. Морена, В. Лук'янця, Ю. Павленка, Н. Радіонової, Р. Рорті, М. Поповича, М. Серреса, О. Соболь, О. Титар, А. Тойнбі, М. Фезерстоуна, Н. Хамітова, О. Хоми, Г. Чміль, В Шинкарука, В. Шкоди та інших.

Проблеми постіндустріальної епохи, глобалізації, інформатизації та їхнього взаємозв'язку висвітлені в дослідженнях А. Бальдауфа, М. Бейліна, У. Бека, П. Бурдьє, М. Волкера, Д. Вояковського, К. Вулф, Ф. Гаєка, С. Гокінга, Е. Гідденса, Б. Дилона, П. Друкера, М. Кастельса, Н. Корабльової, Н. Кочубей, Р. Курцвела, А. Кухарського, Т. В. Люка, Л. Мамфорда, Л. Мандрущак, Д. Мінделла, Дж. Мура, С. Леша, Я. Любивою, К. Поланьї, М. Препотенської, Р. Робертсона, М. Сагоффа, Е. Тоффлера, Ф. Фукуями та інших.

Про міждисциплінарний дискурс феномена Землі йдеться у працях О. Базалука, Л. Бевзенко, Ф. Бола, Б. Гейтса, Б. Девіса, П. Йолана, Н. Кларка, К. Корсака, Дж. Лавлока, Б. Латура, Л. Маргуліса, Т. Мортонна, Ф. Нейрата, К. Олівер, А. Олсен, Е. Остергаарда, Ч. Пака, П. Рассела, М. Степика, І. Стенгерс, М. Томаса, І. Цехмістро та інших.

Звернення до комунікативної філософії, візуальної філософії, медіафілософії поглибило розуміння сучасного стану Землі. Це дослідження К-О. Аппеля, Ж. Бодріяра, В. Гесле, Г. Гнатищак, А. Гофрона, М. Дроботенко, С. Жижека, Я. Жилінської, С. Кембер, Н. Лумана, М. Маклюєна, Д. Мартін-Джонса, Д. Петренка, Д. Рашкоффа, О. Соболь, М. Триняк, М. Хаара та інших.

Визначити глобальний характер планетарних змін дозволило звернення до діяльності міжнародних інституцій дозволило, досліджуваних у працях Г. Арендт, А. Гілберта, Г. Деллі, Г. Йонаса, К. Кобба, П. Крутцена, Дж. Ріфкіна, К. Сагана, Ю. Штьормера, Д. Харавей, Р. Хоббса, К. Шваба та інших.

Звернення до антропологічних та екологічних проблем Землі артикулювало проблему конфігурації етики Землі в реаліях технологізованого

сьогодення. Це передусім праці С. Алаймо, А. Алексеєнко, С. Брайдотті, Л. Газнюк, Т. Гардашук, Н. Годзь, О. Гомілко, Л. Дартнела, Ю. Доброносової, К. Карпенко, М. Кисельова, Н. Кляйн, А. Коннова, В. Крисаченка, Е. Левінаса, У. Ніссена, М. Норкотта, В. Поттера, Д. Роуз, Г. Свенсена, Д. Слінго, Б. Фейгена, Л. Юрченко та інших.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційна робота виконана на кафедрі філософії факультету історії і права Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди відповідно до комплексної теми кафедри філософії ХНПУ імені Г. С. Сковороди «Філософські засади трансформації вищої освіти в Україні на початку ХХІ століття», підтема «Філософія освіти і духовне оновлення українського суспільства» (0122U201196 від 26.10.2022 року).

Мета і завдання дослідження. Мета дослідження конкретизується у здійсненні філософсько-антропологічного аналізу концептуалізацій Землі в сучасному філософсько-антропологічному дискурсі.

Досягнення зазначеної мети передбачає розв'язання таких завдань:

- Обґрунтувати методологічну стратегію дослідження Землі у площині філософсько-антропологічного аналізу.
- Виявити перспективні напрями дослідження Землі у сучасному філософсько-антропологічному дискурсі.
- Простежити еволюцію уявлень щодо взаємозв'язку людини і Землі та встановити їхню концептуальну фіксацію.
- З'ясувати роль філософсько-антропологічних концептуалізацій людини у формуванні відповідального ставлення до Землі.
- Обґрунтувати універсальний характер взаємозв'язку Землі та людини в розширених опціях життєтворчості.
- Розкрити функціональний потенціал концепту Землі в структуруванні реального та уявного простору людського буття.

- Визначити взаємозв'язок Землі та людини як такий, що забезпечує існування людини у всіх її модусах.

Об'єктом дисертаційного дослідження виступає зв'язок Землі та людини.

Предметом дисертаційного дослідження є філософсько-антропологічна рефлексія Землі та людини.

Методологічні основи дослідження. Теоретико-методологічна основа дослідження зумовлена специфікою його предмету й завдань. Пропонується комплексне застосування феноменологічного та системно-теоретичного методів, а також методів антропологічної інтерпретації та антропологічної редукції.

Репрезентації Землі у філософсько-антропологічному дискурсі розглядаються у площині методологічного принципу відкритого питання, доцільність застосування якого для аналізу специфіки людського буття обґрунтована О. Ф. Больновим. У роботі цей принцип поширюється на філософсько-антропологічні концептуалізації відносин людства і Землі як планети.

Евристично цінними виявилися методологічні можливості метаантропології Н. Хамітова, який розвиває підходи пізнього М. Шелера, а також метаантропологічного потенціалізму, розробленого С. Пирожковим і Н. Хамітовим, що дозволило досягнути проблематику в координатах екзистенціальних вимірів буття людини та Землі.

Наукова новизна дослідження. На основі здійсненого аналізу концептуалізацій Землі обґрунтована доцільність актуалізації у вітчизняному філософсько-антропологічному дискурсі сучасного напрямку досліджень, а саме: геоантропології. Започаткування філософсько-антропологічного напрямку геоантропології й обґрунтування доцільності його впровадження дозволило сформулювати ряд основних положень, які мають наукову новизну.

Уперше:

– **запропоновано** інтерпретацію Землі як онтоантропологічної реальності, патерном якої є універсальна взаємодія людини і Землі. Відповідно конкретизується репрезентація цієї реальності на таких рівнях, як екзистенціальний, діяльнісний, технологічний, медійний тощо. На основі цієї інтерпретації обґрунтовано потенційну суб'єктність Землі, артикульовану через суб'єктність людини і людства;

– **визначено** методологічну доцільність розгляду Землі в таких модусах існування: платформа конструювання буття та господарювання людини, Земля-тіло, Земля-гіпертекст. Їхнє розрізнення дозволяє виявити латентну присутність семантик Землі у концептуальних побудовах культурної та соціальної антропології;

– **обґрунтовано**, що філософсько-антропологічна концептуалізація буття людини та Землі як сумісного спів-буття розсуває горизонти його теоретичної рефлексії. Це закріплена символізація Землі як Батьківщини та рідного краю, Матері, а також годувальниці;

– **розкрито** антропологічну насиченість функціонального потенціалу концепту «Земля», який у контексті метаантропології виступає орієнтиром в онтологічній визначеності людини на буденному та метаграницьному рівнях;

– **визначено**, що маркер взаємодії людини та Землі в добу антропоцену подається як інтегральна діяльність людини, що долає існуючу фрагментарність (засоби виробництва, промислові революції, техніка, індустріалізація) тощо;

– **обґрунтовано** технологізацію постіндустріального суспільства як діяльність і засіб трансформації Землі, що призводить до таких наслідків, як заміщення природного штучним, олюднення / розлюднення Землі, антропологічні кризи й технофобії тощо;

– **визначено** трансформацію людини земної в людину технологічну, що супроводжується як втратою почуття Землі, так і відчуженістю від Землі, продукуючи ризики втрати ґрунту. Екологічна криза виступає як антропологічна криза;

– **доведено**, що етична оптика дослідження полягає в поєднанні концептів «турбота про Землю» і «турбота людини про себе» (М. Фуко), яка залучає такі екзистенціали, як «повага», «довіра» і «любов»;

– **з'ясовано**, що медіареальність репрезентує кореляцію між станом душі людини та станом Землі.

Набуло подальшого розвитку:

– артикуляція багатовимірності зв'язків людини і Землі в контексті сучасних підходів філософської антропології;

– критичне переосмислення та обґрунтування зв'язків між людиною та Землею у таких семантичних структурах, як «своя Земля», «Європа і Азія», а також метафорики душевних станів, настроїв, мрій і фантазій, закріплених у метафорах на зразок «пісня Землі» (М. Хаар) та ін.

Поглиблено розуміння:

– наративів таласократії і телурократії через уточнення символічного кодування в комунікаціях «Земля і суша» та прокладання шляхів, разом із перекиданням міжконтинентальних мостів через акцентування в них людського чинника цивілізаційного аспекту антропологічно орієнтованих дискурсів Землі;

– фізичної та духовної мобільності людини в просторі Землі, яка у сучасному світі полягає в множинності спрямувань і стилів поведінки, що перехрещуючись, утворюють мережеве активне суспільство, де людина є відкритою до інших культурних світів, проте виникає небезпека спрощення глибинних символів національної культури;

– Землі як цілісного культурного простору в площині досвіду мультикультуралізму, що конкретизується у визнанні різноманіття культур і подоланні протистояння Свій – Інший – Чужий та відповідає принципу єдності в різноманітності.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів. Отримані під час дослідження результати розширюють проблемне поле філософської антропології, поглиблюють розуміння специфіки людського буття в сучасних

соціокультурних контекстах з урахуванням єдності Землі та людини. Окрім того, геоантропологічні конотації соціальної та культурної антропологій відкривають перспективу теоретичного осмислення антропоцену.

Теоретичні результати дослідження мають широку сферу застосування: організація природоохоронних заходів, розвиток екологічної свідомості та екологічної культури. Теоретичні узагальнення та емпіричний матеріал, який міститься в дисертації, може бути використано у викладанні нормативних курсів з філософської антропології, соціології, етики, культурології та соціальної педагогіки для студентів і магістрантів, аспірантів гуманітарних та природничих факультетів.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є особистим доробком автора. Дисертанткою розроблено й викладено самостійно усі теоретико-методологічні, науково-аналітичні висновки та рекомендації.

Публікації. За результатами дисертаційного дослідження опубліковано: 3 статті у виданнях, які індексуються у Web of Science (1 з яких у співавторстві), 1 індивідуальну та 2 колективних монографії, 6 статей у закордонних наукових виданнях, 16 – у фахових виданнях України, 17 тез виступів на наукових конференціях всеукраїнського та міжнародного рівнів, а також 10 публікацій в інших виданнях.

Кандидатську дисертацію на тему «Трансформація культури в умовах глобалізації: філософсько-антропологічний вимір» захищено у 2012 році. Її матеріали не було використано у представленому дослідженні.

Апробація результатів дослідження. Основні положення й результати дисертаційного дослідження обговорювалися на науково-методичних семінарах кафедри філософії факультету історії і права Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди та доповідалися автором на всеукраїнських і міжнародних конференціях: XXIII Харківських міжнародних Сковородинівських читаннях (с. Сковородинівка, 2015 р.); Всеукраїнській науковій конференції «Інтерпретація та Інтерпретатори: з історії сквородинознавства» (м. Харків,

2016 р.); Науково-практичній конференції «Філософія, теорія та практика випереджаючої освіти для сталого розвитку» (м. Дніпро, 2016 р.); Всеукраїнській науково-практичній конференції, присвяченій 95-річчю кафедри філософії Харківського національного аграрного університету ім. В. В. Докучаєва «Філософія геокультури» (м. Харків, 2017 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Національна ідея: основа стратегії розвитку українського суспільства в XXI столітті, присвяченій 100-річчю Української революції 1917–1921 років» (м. Харків, 2017 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Personality, Family and Society: Issue of Pedagogy, Psychology, Politology and Sociology» (м. Шумен, Болгарія, 2017 р.); Всеукраїнській науково-методичній конференції «Слобожанський гуманітарій – 2018» (м. Харків, 2018 р.); V Міжвузівській науково-теоретичній конференції молодих науковців «Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: Виклики сьогодення» (м. Житомир, 2019 р.); II Міжнародній науковій електронній конференції (м. Харків, 2019 р.); Всеукраїнській науково-методичній конференції «Слобожанський гуманітарій – 2019» (м. Харків, 2019 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Духовність як складова Української державності» (м. Харків, 2019 р.); XXVII Харківських міжнародних Сковородинівських читаннях «Проблема людини у філософії» (м. Харків, 2019 р.); V Міжнародній науково-практичній конференції «Полілог культур: Сковорода, Гоголь, Гете» (м. Харків, 2019 р.); VI Міжнародній науково-практичній конференції «Topical Issues of the Development of Modern Science» (м. Софія, 2020 р.); Всеукраїнській науковій конференції «Голокост в Україні: академічний, комеморіальний та освітній аспект» (м. Харків, 2021 р.); II Міжнародній науково-практичній конференції «Modern Science: Concepts, Theories and Methods of Basic and Applied Research» (м. Вінниця – м. Відень, 2021 р.); Міжнародному науково-методичному семінарі «Організація та функціонування освіти в умовах викликів та ризиків у сучасному глобалізованому світі» (м. Харків, 2022 р.).

Структура та обсяг дисертаційного дослідження зумовлені метою і артикульованими завданнями. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаної літератури, додатку. До списку використаної літератури увійшли 443 позиції, з них 207 джерел – дослідження західних науковців. Загальний обсяг роботи – 441 сторінка машинописного тексту (373 сторінки – основний текст дослідження).

РОЗДІЛ 1

ЗЕМЛЯ: ТЕОРЕТИЧНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Теоретичні та практичні підходи в дослідженні феномена Землі

Проблематика, пов'язана з визначенням Землі у космічній та практичній площинах, викликає все більше зацікавлення не лише філософів та науковців різних спеціалізацій, а й представників творчих професій. У контекстах життєвого світу таким є специфічний наратив Землі в оптиці пересічної людини. Це свідчить про поживлення інтересу до Землі як до складного феномена, дослідження якого, разом з проясненням окремих моментів, породжують нові питання щодо космічного і життєтворчого статусу Землі. Так, у номінації «Людина року – 1988», за версією відомого часопису «Time», була визначена саме Земля [Are Elected], що свідчить про зміну вектора дослідження Землі та становлення проблеми її збереження в ситуації іншого хронотопу, іншої історичної епохи, іншої історичної парадигми.

У середині ХХ ст. Г. Арендт у праці «Підкорення космосу і статус людини» [Arendt 1968] підкреслила, що такі поняття, як життя, людина, знання тощо, виступають вже донауковими, такими, що втрачають своє значення і сенс у контексті наукової діяльності. Цю ситуацію спричинив інтенсивний розвиток науки, який не лише дозволив завоювати земний простір, але й відкрив можливості для підкорення космосу. Ці зміни настільки радикальні, що певним чином затуляють перед сучасною людиною сенс життя. Так, статус людини внаслідок відкриття наукою Всесвіту не посилюється. Інакше кажучи, за видимістю речей людина втрачає їхню сутність. Нові утилітарні можливості нівелюють важливість духовного зростання людства. Ця ситуація, яку можна позначити як криза, резонує із сучасним станом філософії, у тому числі й в

Україні [Нормативність філософського дискурсу 2019; Філософія в Академії 2017; Філософія у публічному просторі 2017]. «Філософія вимирає в Україні, як академічна спільнота, а без неї розпочнеться процес мавпування. ... Якщо зникає філософія, то у нас зникає рівень кваліфікованої рефлексії, наші можливості осмислення падають. Зараз йде хвиля популізму...» [Хома]. Тому важливим є запобігання утворенню метафізичного сурогату за умови збереження тих основ, що стверджували багатовекторність зв'язків із дійсністю, бо філософія не відмовляється від так званих великих питань, глибинних питань – питань людських знань, людського існування та природи реальності, що охоплює проблеми моралі, об'єктивної реальності й духовності.

У цьому зв'язку заслуговує на увагу як феномен Землі, так і парадоксальність взаємодії людини та Землі в контексті сучасних тенденцій, що стосуються не лише окремої людини, але й людства в цілому. Ці взаємодії породжують нові протиріччя, парадокси, виклики, що не були характерні для попередніх епох існування людства. Так, не зважаючи на плінну реальність, існує проблема пошуку опертя, яка й сьогодні полягає у виявленні ключових засад існування людини, втрата яких може спричинити ланцюгові катастрофи. Максима Е. Морена «об'їзди крізь минуле» розуміється як повернення / переосмислення «живильних, тобто творчих, джерел» [Морен 2014: 226]. Таким живильним джерелом є феномен Землі, що протягом історії людства визначав індивідуальну та суспільну свідомість, був маркером теоретичних і практичних ідей. Незважаючи на це, Земля як феномен аналізується як природа відповідно до методології природничих наук, де Земля набуває абсолютної специфікації. Формуються такі конфігурації Землі, як Земля-планета, Земля-поверхня, Земля-суходіл, Земля-природа, Земля-грунт, що свідчить про спрощення Землі виключно до об'єкта підкорення, «мертвого тіла», «сухої глиби» або конгломерату фізико-хімічних сполук тощо. Специфікація Землі усуває цілісність її осмислення, що є потребою й вимогою

суспільства початку ХХІ ст, яке перебуває в умовах інтенсифікації техніко-технологічного розвитку сучасної цивілізації.

Акцент на відсутності меж у пізнанні світу викликає все більше питань-парадоксів. Ця ситуація вимагає визначення нових парадигм, де такі концепти, як планетарне мислення, ідея коевоюції, толерантність тощо, набувають нового звучання, артикуюючи проблему життя / буття людини в контексті феномена Землі. І хоча природничі науки вторглися у світоглядні конструкції Землі, вони зазнають невдач, коли йдеться про страх людини перед силами природи [Østergaard 2017: 566]. Це дозволяє зробити висновок, що ці науки мають перебувати в більш тісному зв'язку зі світом людини, на осмислення якого спрямовані соціально-гуманітарні дисципліни і, насамперед, філософія. Йдеться, по-перше, про людиновимірність сучасної науки; по-друге, про включення маркера «олюднена природа». Застосування цього маркера має значну теоретичну спадщину як серед зарубіжних дослідників (Е. Блох [Bloch 1985], Г. Йонас [Йонас 2001], В. Поттер [Potter 1988] та інші), так і серед вітчизняних (А. Єрмоленко [Єрмоленко 2010], В. Крисаченко [Крисаченко 1996], В. Кисельов [Кисельов 1996], М. Хилько [Крисаченко, Хилько 2002], Л. Юрченко [Юрченко 2009] та інші). Це дозволяє всеохопно підійти до філософсько-антропологічного виміру Землі, долучивши усі світоглядні дискурси (міфологічний, релігійний, філософський, науковий).

Природа у філософсько-науковому дискурсі виступає як філософська категорія, як об'єктивна форма людського буття й мислення, як характеристика реальності світу, як сукупність природних умов існування людини, як різноманіття життя на Землі. Водночас абсолютизація розуму в стосунках із Землею, яка сприймалась як елемент природи, призвела до практик-максим, як-от: природа – не храм, людина в ній – робітник, не треба чекати милості від природи – необхідно забрати її блага тощо. Гадаємо, саме ці максими призвели до розщеплення природного світу та дій людини і спричинили не лише екологічну кризу, але й антропо-онтологічну, загрозливий стан буття людини на Планеті людей [368: 86].

Постає питання доцільності використання терміну «природа» безвідносно до Землі, бо природа існує на Землі, без якої вона неможлива. Природа виходить із Землі – йдеться про еволюцію внутрішню і зовнішню. Ці стратегії окреслюють площину взаємодії: людина протистоїть природі – людина долучена до природи, проте їхня метафорика виключає протистояння «людина – Земля» завдяки зведенню усіх означуваних, тобто множинності існуючих визначень природи, до сенсу єдиного, що відповідає античним традиціям і долає такий принцип означення, як транскрибування та артикулює питання, означене Е. Мореном як «природа природи» [Морен 2014].

Порушуючи питання природи, М. Рогожа [Рогожа 2006: 141] звертається до поняття «етос» (від грецьк. *etos* – «характер», «звичай»), наділяє його аксіологічним сенсом, тим самим окреслює топос культурно-цивілізаційних світів, де головним маркером є система цінностей і норми поведінки. Останні визнають етосні цінності тим конструктом, що поєднує / скріплює / інтегрує спільноти та людей на підставі дотримання цих цінностей на певній платформі, під якою розуміється навколишнє середовище, тим самим сакралізуючи його [368: 200]. Це дозволяє зробити висновок, що визнання природи як етосної цінності створює нові можливості для осмислення значення Землі. Про розчинення людини в природі чи домінування природи над людиною не йдеться. Незважаючи на те, що М. Рогожа не використовує поняття Землі, варто підкреслити, що Земля є первинною до феномена природи, тому єдність світу й людини розуміється як єдність Землі та людини. Земля, а не природа, постає першоосновою (архе), з якої виникає усе (М. Мерло-Понті). Такий підхід дозволяє підійти до осмислення Землі в такому сенсі, як людство-в-природі / природа-в-людстві, де головною вимогою є максима, що історія Землі, усього живого передуює історії людства. Йдеться про те, що саме природничі науки повертають Землю на сцену, де остання набуває характеристик суб'єкта історії, вона стає її агентом (Б. Латур [Latour 2005], Д. Чакрабарті [Chakrabarty 2015]). «Наша праісторія може допомогти зрозуміти напрям руху, вписавшись у набагато ширшу історію

планети і Всесвіту в цілому. Краєвид з верхівки гори допоможе краще побачити, що саме нас вирізняє» [Крістіан 2019: 162].

Промовистими у цьому сенсі є висновки М. Грена та Е. Хейбенса. Так, значення Землі для людства полягає в тому, що вона є чинником, який гарантує єдність історії людства, бо природа усіх народів єдина і пов'язана із Землею єдиною оригінальною історією; етноси, народи, нації – це лише її епізоди [Gren, Huijbens 2012: 167]. Наголошується на відкритості земного простору, де відбувається об'єднання та співіснування людської спільноти, яке набувало різноманітних конфігурацій на кшталт домодерного, модерного і постмодерного суспільства, типів цивілізацій, формацій тощо. Отже, історичний розвиток людства розглядається через призму взаємовідносин Землі та людини, де історія людства – це, насамперед, історія досвіду, до якого варто віднести й практику ставлення до Землі.

Інакше кажучи, людина – частина еволюційної історії Землі. На наш погляд, К. М. Майєр-Абіх влучно артикулює цю обставину. Він стверджує, що «джерело людини – а отже й людських культур – треба шукати в історії природи» [Майєр-Абіх 2004: 51]. Проте зв'язок між історією людини та історією Землі є досить суперечливим, не є заданим та визначеним. Так, М. Хаар звертається до цієї проблеми в контексті історичності Землі та її захищеності: «У якому сенсі Земля захищена історією? Не схоже, щоб вона могла бути чисто неісторичною. З одного боку, вона виявляє себе лише через певну епоху, через її концепції, її праці тощо. З іншого боку, вона перебуває в традиції, яка також визначається тим, що перші греки називали *Physis*. Це цвітіння, що містить в собі таємний резерв, від якого ми сприймаємо лише слабке відлуння. Хіба ми не повинні розуміти Землю як суміш Історії та не-Історії?» [Haar 1993: 5]. Земля виявляє себе через певну епоху, водночас вона перебуває в контексті філософської традиції визначення природи. Тому остання постає поєднанням історії та не-історії. Це стосується соціальних спільнот, тому потребує залучення антропологічних маркерів, а не лише

історичних, політичних, географічних, геологічних тощо, і як наслідок, відбувається трансформація звичних уявлень про Землю.

Особливого значення ця заувага набуває в сенсі звернення до феномена Землі як об'єкта наукового аналізу. Варто підкреслити, що ХХ ст. майже повністю усунуло філософську концептуалізацію, тим самим нівелюючи досвід осмислення позанаукового обґрунтування. Це стосується таких світоглядних форм, як міфологія та релігія, що надавали варіативності інтерпретацій / наративів феномена Землі, тобто виступали як пролегомени (давньогрец. προλεγόμενα – «передмова»), іноді набуваючи якостей синопсису, що впроваджувались у життя / буття людини. У цьому сенсі природа / Земля уподібнюється «чорній скриньці», тобто позначається концептом, який використовується для пояснення невідомих величин у межах гносеології [Somers 2011]. Водночас наратив слугує засвоєнню цієї інформації як певного структурного малюнку ритуалу чи міфу [Коннертон 2013: 89]. Так, американський психолог А. Мінделл [Mindell 1992: 4] зауважує, що сучасна людина повинна усвідомлювати відповідальність за власні дії та їх можливий вплив на посилення глобальних проблем, бо жодна дія, думка чи почуття не минають безслідно. Сучасний світ набуває нової конфігурації, химерний рисунок якої унеможлиблює домінанту одного чинника, поєднуюючи парадигми як східної філософії, так і сучасного психоаналізу. Інакше кажучи, аналіз колективного несвідомого / архетипу / міфу переходить на новий рівень.

У своїй книзі «Пісня Землі: Гайдегер та основи буття» М. Хаар нагадує, що Земля набагато старша за Адама, тобто людини, та, відповідно, й самої історії, проте Земля не є чистою природою [Haar 1993: 6]. Ця ситуація потребує переосмислення сутності Землі й оновлення оптики філософських досліджень. Безперечно, історія Землі – це історія розвитку людства, це пам'ять людства, історія становлення його життєдайних сил, і навпаки: історія людства – це історія Землі, що наразі втілюється технологічною цивілізацією. Як зазначає С. Йосипенко, «речі безпосередньо змінюються під впливом людських дискурсів. Історія речей, щойно про них починають говорити, стає історією

речей, про які говорять, вона стає ... залежною від того, що про неї говорять» [Йосипенко 2009: 99]. Інакше кажучи, ми є творцями, але цей процес творіння є амбівалентним. Уже результат наших творінь постає в іпостасі Деміурга щодо нас, виникає нова реальність.

Зауважимо, що осмислення феномена Землі протягом історії людства здійснювалося за допомогою традиційних метафізичних понять: матерія, дух, субстанція, буття, природа тощо. Тож множинність інтерпретацій феномена Землі на різних етапах людської історії була втілена відповідними світоглядними дискурсами. Ми можемо констатувати, що осмислення Землі відбувалося в рамках описового наративу, що виступав символом упорядкування, якому відповідали сакральні, практичні, культурні дії, що створювали як конфігурації культури, так і розмаїття оповідей про Землю.

Протягом історії людства Земля набуває значення економічного та політичного ресурсу, стає матеріальною системою, втрачає свою божественність, що пов'язано зі становленням таких маркерів, як-от суб'єктивізм, антропоцентризм, наукоцентризм, техноцентризм тощо. Це відбувається і з людиною. Промислова революція розпочинає нову геологічну епоху, породжуючи утопії та дистопії, де головними акторами постають нові сили на кшталт Машини, Економіки, Розуму, Капіталу, Урбанізації, Технологізації тощо. Промислові революції XIX ст., перетворивши землероба на робітника, спричинили девальвацію традиційних норм і цінностей та обумовили становлення нової моделі зв'язку людини та Землі з метою відповідності економічним вимогам. Це не лише посилює розрив між ними в матриці, створеній культом знання та розуму, відбулися значні зміни життєвого простору людства. Ці трансформації актуалізували потребу не лише у віднайденні нових концептуальних засад, іншої системи координат, але й потребували залучення Землі до дискурсу за допомогою таких понять: світ, цивілізація, культура, несвідоме, психіка, суспільство, Всесвіт та інших.

Проблему аналізу простору артикулюють поняття «цивілізація моря» та «цивілізація суші» (найбільш яскравими представниками були Фінікійська та

Ассирійська держави, давньогрецька цивілізація та Римська імперія відповідно), більш спрощена типізація: Європа – Азія та наявні геополітичні константи «таласократія» (від грец. *θάλασσα* – море та грец. *κρατία* – влада) та «телурократія» (від лат. *tellūris* – суша, грец. *κρατία* – влада). Водночас питання аналізу простору відповідає сучасним постмодерністським наробкам [Jameson 1991], що дозволяє долучити антропо-онтологічний модус – життя людини залежить від її місця перебування, та онтоантропологічний модус, що розгортається в рамках метаантропології. Ця ситуація артикулює феномен культури і виявляється в таласократичній і телурократичній культурах. На відміну від сталого розуміння цих констант у сенсі фундаментальних типів цивілізації, застосування поняття «культура» дозволило І. Цехмістро означити світоглядні моделі, де поняття ідентичності в координатах цих культур виступає маркером, навколо якого розгортається життєдіяльність і життєтворчість людських спільнот, що супроводжується формуванням відкритого й закритого образу людини. Так, таласократична культура є відкритою культурою, де головною постає «вільна людина, окремішня людина, індивідуальність і особистість, бо єдино вона, і тільки вона, усвідомлює й інтеріоризує схеми своїх же власних успішних дій. Отже, і творцем, і носієм цінностей урешті-решт є людина, і вся система цінностей відкритої культури формується навколо неї і для неї» [Європейська 2003: 299]. Це дозволяє висунути припущення, що одним із модусів таласократичної культури є етика відповідальності. Геополітика замінюється на культурполітику, яка засвідчує верховенство культури, проте й культурполітика зазнає значних змін у координатах пришвидшеного технологічного розвитку. Чинник простору усувається, але створені ним світоглядні домінанти набувають вирішального значення, таласократичні та телурократичні цінності визначають як соціальну організацію суспільства, так і механізми взаємодії соціальних акторів. «Чим вільнішим є суспільство, тим легше воно продукує спектр різноманітних ідей, частина з яких – як “рятівних” – може бути прийнята народом і стати основою програми

подолання кризи» [Павленко 1996: 173]. Концепція відкритого суспільства можлива лише за умови заперечення ідеократичних маркерів, тим самим унаочнюючи функціональність цінностей таласократичної культури, яка утворює новий простір, прикладом якого є глобальний капіталізм і глобальна техносфера. Таласократична культура є чинником формування суспільства професіоналів. Застосування просторового підходу до таласократичної і телурократичної культур дозволяє створити рисунки останніх як мережеву модель і модель «центр – периферія»: геостратегія постає культуростратегією, де проблема «свій – чужий» виходить на наднаціональний рівень [Україна 2000 1999]. Мережевість таласократичної культури дозволяє людині гнучко реагувати на зміни та виклики середовища, усуваючи такі маркери, як «нерухома платформа», «осердя Землі» тощо. Небезпека телурократичної моделі культур полягає в тому, що для останньої головним є пристосування ідеї, незважаючи на її помилковість. Варто підкреслити, що значення морських і сухопутних шляхів замінюється інформаційним зв'язком та швидкістю, яку надає інтернет-провайдер. Інакше кажучи, природні та геополітичні чинники усуваються, їх замінює єдиний інформаційний простір.

Для позначення історії Землі ми скористаємося роздумами Б. Латура. Філософ визначає історію в сенсі історичного драматизму та доходить висновку, що спроба охопити історію спричинює значні проблеми, бо історія – це насамперед гео-історія. Підкреслюється великий парадокс наукового світогляду, який полягає в тому, що «йому [науковому світогляду] вдалося прибрати історичність зі світу. І з ним, звичайно, внутрішню нарративність, яка є невід'ємною частиною буття у світі» [Latour 2014: 13]. Ця внутрішня нарративність власне й дозволяла людині перебувати зі світом. Для зміни ситуації, що склалася, пропонується звернутися до метафоричної зони, яка допомагає віднайти загальне джерело дії, виявити актанти, що наповнюються сенсом. Ми погоджуємося з висновками дослідника, що таке розширення дозволить подолати уявлення, що визнання Землі як живого організму є скочуванням у тенета примітивного анімізму.

Отже, Б. Латур виступає проти виключно наукового осмислення феномена Землі. Це дозволяє нам звернутися до міфологічного і релігійного світоглядів, які створюють власні координати усвідомлення сенсу Землі, ігнорування яких обмежує можливість всеохопного осмислення ситуації, що склалася сьогодні, зокрема екологічної. «Земля – це не природа, не машина. Це не означає, що ми повинні намагатися вдихнути духовний вимір в її суворий і твердий матеріал, – як це намагалися зробити багато романтичних мислителів і філософів щодо природи, – але ми повинні утримуватися від усунення природи як агентства, з яким ми стикаємося на кожному етапі. Геофізіологія, а також геоморфологія, геофізика, географія, геополітика не повинні позбавлятися будь-яких джерел / агентств, зокрема створених давніми людьми, яких я називаю *агентами, зв'язаними із Землею*, – якщо вони хочуть приєднатися до спільної геоісторії» [Latour 2014: 14].

Ситуація завершення процесу модернізації знаменує становлення нового світу – світу без архаїки, без природи, відповідно без Землі, яка знаменує усю історію людства як архів. Для того щоб віднайти сенс Землі, на нашу думку, треба звернутися до наративів домодерних, якими є міфологія і релігія. Ідеться про нову фіксацію методологічних засад, де онтологія у площині минуле / теперішнє / майбутнє постає єдиною системою, що підкреслює генезис взаємодії Землі з людиною. Цей генезис має давні традиції, постає універсалиєю культури людства, що подана в розмаїтті моделей, трансформацій, інтерпретацій, сенсів, концептів, які історично змінювалися, тому сьогодні потребують нових термінів для визначення цих процесів. І в цьому сенсі вважаємо доцільним розглянути взаємодію «Земля – людина» в описово-оповідальних наративах. Сам концепт «наратив» (від лат. *narrative* – «оповідь») як означення множинності взаємопов'язаних подій виник у другій половині ХХ ст. та співпадає з такими термінами, як розповідь, оповідання. Значну увагу наративу, його характеристикам та інтерпретації приділили такі філософи-постмодерністи, як А. Бадью [Badiou 2005], Р. Барт [Барт 2001], Ж. Дерріда [Derrida 1998], Ю. Кристева [Kristeva 1980] та інші. Виникнення

нарративу пов'язане з появою концепції нарративної історії, яка не розглядає закономірності історичних процесів, а осмислює історію в контексті розповіді про ці події, надаючи їхню інтерпретацію [Ісак 2006].

Руйнування системи нарративів, що довгий час визначали односпрямований вектор розвитку людства, є однією з головних ознак постмодернізму. Згідно з Ж. Дерріда, деконструкція – це процес найретельнішого з'ясування сенсів тих концептів, які виявилися прихованими самою історією [Derrida 1998]. Сенс деконструкції полягає у відшукуванні цих прихованих сенсів не лише в тексті, але й у творах мистецтва, архітектурі чи бесідах. Головним є завдання зрозуміти / ухопити внутрішню логіку, тим самим зруйнувавши видимий, але найчастіше хибний шар смислу. За допомогою деконструкції, як зазначає Т. Лютий [Лютий 2002: 272–273], можливо подолати логоцентризм, метафізичну абсолютизацію, можливо позбутися ієрархізації, централізації тощо. Варто зазначити, що філософ підкреслює небезпеку надмірної впевненості про те, що деконструкція є певним універсальним прийомом; навпаки, її використання можливе лише в конкретному випадку. Інакше сама думка втрачає можливість бути істинною.

Наратив продовжує існувати, проте він є множинним. Лінійний модус дослідження унеможлиблюється саме тому, що описи дійсності стають поліваріантними. Виникає ситуація, що «“великі оповіді” дожили кінця, тож ми тепер живемо в умовах множення, а часто й конкуренції багатьох різних оповідей. <...> Паралельно із занепадом відчуття часової односпрямованості відбувається відчуття “представницького” простору, у який можна умістити всі оповіді. [Це] явний крах – і “деконструкція” досі панівних соціально-еволюціоністичних трактувань імпліцитної або експліцитної світової історії стрімко веде до хаосу або ж до такої ситуації, у якій, цитуючи Гіденса, “можна написати незліченну кількість цілковито відмінних “історій”» [Робертсон 2008: 57–58]. Саме на цьому наполягає Р. Робертсон.

Отже, сучасність зіткнулася з потребою пошуку нових точок опори. Руйнування великих оповідей призвело до того, що культура витіснила

природу, зосередивши увагу на зображеннях. Тому не дивно, що відбувається заміна сенсу моральних, нормативних, епістемічних та інших систем. Виникає ситуація створення нових сенсів, що пов'язано з тими змінами, які відбуваються під впливом як нових ідей / парадигм, так і нової політики щодо забезпечення збереження як Землі, так і соціальної спільноти, серед яких вирізняється кардинальний зсув як наслідок політики ризиків.

Міфологія, релігія, філософія – це історичні наративи, що не лише змінювали один одного, але й існували одночасно / паралельно. Історичний генезис наративу свідчить, що, з'явившись як міфологічний, він зазнав змін. Так, у міфологічному наративі автор відсутній; у Книзі Буття і в Біблії він постає відкритим, хоча тут присутній творець світу й людини – Бог. У Новому Заповіті наратив про Ісуса Христа подається від імені чотирьох авторів (апостолів). Сьогодні спостерігається повернення міфу в сучасний дискурс як філософії, так і науки, «залишаючи заповідники (чи гетто) жанрових специфікацій у художній літературі та стилістичних конструкцій у дискурсі» [Кретов, Кретова 2017: 120].

Уважаємо, що наратив про історичний взаємозв'язок Землі та людини одним із перших запропонував А. Тойнбі у своїй останній праці «Людство і Мати-Земля. Нариси з історії світу» [Тоунбі 1976], яка була опублікована після його смерті. У цій праці філософ відійшов від звичного погляду на історію людства як насамперед історію становлення західної цивілізації. Для нього цивілізації постають витоками єдиної колиски і розгортаються в моменті єдиної дії. Заслуговує на увагу той факт, що філософ спирається на літературні пам'ятки й твори мистецтва, що опосередковано є свідками історичних подій, приділяє увагу релігійній, культурній та інтелектуальній історії. Водночас у праці досліджуються як взаємодії людини з біосферою, так і можливі наслідки домінування матеріального збагачення, що може призвести до знищення природи / фізичного середовища, яке постає Матір'ю-Землею для людства. З метою запобігання можливій катастрофі Тойнбі підкреслює значення Божих

заповідей, які, на його думку, «до теперішнього вважалися утопічними порадами досконалості» [Toynbee 1976: 20].

Інакше ситуацію розвитку людства і людини вбачає Е. Нойманн у праці «Велика Мати» [Paglia 2006], присвяченій всебічному обґрунтуванню феномена архетипу Землі. На підставі існуючої етимології слів «людина / homo», «перша людина / Adam», «Земля / humus / adamah» і не лише, можна зробити висновок про історичний взаємозв'язок людини із Землею. Значна увага приділяється людині доби пізнього Модерну, яку дослідник позначає як людину, що блукає, бо для неї більше немає притулку. Зауважимо, що мислитель певним чином передбачав ситуацію кінця ХХ – початку ХХІ ст., порівнюючи стан соліпсизму з вогнем, що охопив людину і від якого немає порятунку. Людина, що вважає себе дитиною матері-Землі – це людина Західної цивілізації, яка втратила духовні орієнтири, надані їй традиціями. Ця ситуація розпочалася з епохою Просвітництва і сьогодні людина опиняється перед загрозою втрати життєтворчих засад. Підкреслюється сенсоутворююче значення Землі як архетипу у визначенні буття людини. Наративи створюють та віддзеркалюють соціокультурні практики і втілені константами «модель», «моделювання» та «модальна особистість». «Соціокультурний контекст становить собою сукупний соціально-історичний досвід, накопичений людством. Він є передумовою і результатом становлення людини та особистості як суб'єкта соціальних відносин. Смісл цього контексту відображається в мові, в ідеології та світогляді суспільства...» [Андрущенко 2021: 189].

Людина, зі свого боку, отримує свою антропологічність завдяки тому, що вона живе на планеті Земля. Саме цей маркер – життя на планеті Земля – створює відповідну модель ідентичності, пов'язану з первинними джерелами самовизначення. Щодо питання трансформації людини, то його Е. Нойманн залишає без чіткої відповіді, проте підкреслює, що людина і Земля постають цілісністю, й усвідомлення сили цього взаємозв'язку починає відкриватися сучасній людині, незважаючи на всі технічні, технологічні та економічні

досягнення. Артикулюється проблема наративу, здатного як розкрити сенс історії та людства, так і окреслити подальші шляхи їхнього існування.

Ідеться про інтерпретацію наративу як повідомлення про множинність пов'язаних між собою подій, що дозволяє визначити його як парадигму. Наратив-парадигму як концепт розглянуто в праці Й. Брокмеєра та Р. Харре «Наратив: проблеми та обіцянки однієї альтернативної парадигми» [Brockmeier, Harre 2001], а також у дослідженні О. Алексанян «Новації наративу ХХ століття» [Alexanian 2006]. Наратив-парадигма подається як наратив-опис взаємозв'язків «Земля – людина» у конкретних історичних ситуаціях і конкретних філософських доктринах, де міфологія, релігія, філософія розуміються саме як наратив, завданням якого є осмислення Землі та людини, їхнього взаємозв'язку. Це дозволяє охопити як минуле, так і теперішнє / майбутнє. Водночас наратив співвідноситься із різновидом дискурсу. Для нас цей висновок є важливим, бо дозволяє розглянути взаємозв'язок «Земля – людина» як наратив-дискурс. Саме такий підхід втілює авторську позицію.

Отже, актуалізація і концептуалізація поняття наративу пов'язана зі створенням нової парадигми, спрямованої на репрезентування змін, що відбуваються в процесі трансформаційних явищ. Ми погоджуємося з Й. Брокмеєром та Р. Харре, що це переосмислення знаменує наративний поворот, який є символом нового стилю, нової філософської оптики. Вочевидь, що цей поворот співіснує з медійним, технологічним, просторовим, тілесним тощо. Становлення наративного повороту пов'язано з працями таких філософів, як Ф. Кафка, П. Рікера; літературознавців – У. Дж. Т. Мітчелла, Г. Вайта; психологів – Дж. Брунера, Б. К. Бріттона та інших [Brockmeier, Harre 2001].

За Брокмеєром та Харре, наратив є одним зі способів, завдяки якому відбувається структурація людської пам'яті та ідентичності. Ці положення перегукуються з дослідженням П. Коннертона [Коннертон 2013: 18], методологічна оптика якого спрямована на соціальну пам'ять. Остання

виступає насамперед специфічним нарративом, значення якого для соціалізації та інтеграції соціальних акторів є визначальним. Цей нарратив постає для П. Коннертона як імпліцитне, що відзначається фоновим характером, завдяки якому долається емоційна ізольованість. Ідеться про подолання відчуження, що не лише ментально, але й фізично / тілесно починає розділяти індивідів постіндустріальної епохи.

Й. Брокмеєр та Р. Харре підкреслюють множинність видів нарративів. До них вони відносять лінгвістичні та психологічні структури (фольклорні історії, міфи, еволюційні пояснення, монологи, діалоги, тексти, зокрема наукові). Головною рисою нарративів є те, що вони транслуються історично, мають культурні особливості та залежать від комунікативного поля, що дозволяє стверджувати їхню співвіднесеність з певними формами світогляду. Тобто елементи і структура нарративу присутні в науковому, історичному, релігійному дискурсах. Інакше кажучи, нарративи не є виключно індивідуальними символами та простими репрезентаціями зовнішнього світу. Наратив – це різновид категорії онтології, яку ми використовуємо для власної мети, тобто змінюючи й трансформуючи нарратив для пояснення дійсності.

Заперечується стале, незмінне значення нарративу як зразку, що дозволяє використовувати його для аналізу людського досвіду, який має відкритий характер. Тому нарративи трансформуються одночасно зі зміною дискурсу, що дає можливість визначити їх як адаптивні структури. Наративи постають дискурсивними практиками, відповідають викликам історичної ситуації, репрезентують досвід, який, зокрема, впливає на структурування людської діяльності. Водночас Земля є тією платформою, де розгортається ця історія в часопросторі: Земля є місцем зародження існування людини та місцем її повернення. Применшення значення цього призвело до того, що сама Земля визначається історичною і залежною від людських маркерів.

Отже, нарратив – це гнучка модель, що залежить від культурологічного контексту та історичної ситуації та постає втіленим проектом як світу, так і самої людини. І навпаки, на підставі нарративів людина вбудовує себе у світ.

Звернення до наративу-парадигми дозволяє стверджувати, що світ постає своєрідним семіотичним вибухом, містить максимум інформації та є напрочуд значущим. Звернення до проєкту наративної онтології, що, на відміну від об'єктно орієнтованої онтології, артикулює маркери постнекласичної парадигми, дозволяє «розглядати сучасну фундаментальну науку як опис <...>, оскільки постнекласична парадигма у фундаментальних, природничих і точних науках з необхідністю передбачає не просто існування спостерігача, але й усі прагматичні аспекти цього існування, що виражаються у мові й мовленні та можуть бути розглянуті як елемент наративу» [Кретов, Кретова 2017: 122].

Застосування концептів-філософем, тобто наративів, потрібно й для переосмислення таких феноменів, як свідомість, реальність, досвід, простір тощо. Проте і практична філософія, і філософська антропологія потребують наративної онтології. Отже, наративна онтологія близька до філософської антропології, і це дозволяє зробити висновок, що сучасна філософія відрізняється наративним проєктом. Наративна онтологія має значний потенціал, оскільки він може бути «скерований на набуття нової цілісності для людини XXI ст. на противагу фрагментарним, атомізованим, вузькоспеціальним дослідженням. Такі філософські проєкти повертають філософії людини втрачене переживання пов'язаності зі світом і речами світу на безлічі існуючих та ще неіснуючих рівнів, дозволяють почути “голос речей”, тим самим позбувшись тягаря логоцентризму й провини перед редукованою до понять і категорій реальністю» [Кретов, Кретова 2017: 125]. На нашу думку, дослідники звертаються до наративу-дискурсу, який не лише описує реальність – він постає цією реальністю, долає рамки маркера і набуває онтологічного значення.

Отже, дослідивши теоретичні й практичні підходи до дослідження феномена Землі, можна зробити такі висновки:

1) Наратив як концепт має різноманітні прояви / вияви. Це дає можливість розглянути міфологію, релігію та філософію як описово-

оповідальні наративи, у яких подається розуміння Землі, де містяться витoki розуміння Землі. Реальність розкривається у наративах як слово, проте останнє постає інструментом, що транслює колективний та індивідуальний досвід життя / буття людини, наголошуючи тим самим, що Земля не мислиться без антропологічного виміру. Земля є тим полем, у якому людина визначає себе й оточуючий світ у практичних діях, що дозволяє віднаходити сенс у швидкісних історичних змінах;

2) Ідея нової наративної онтології поєднує наукові розвідки зарубіжних та вітчизняних дослідників. Наратив постає, по-перше, процесом накопичення й відтворення інформації для опису реальності; по-друге, синкретичним поєднанням наявних та можливих моделей і конфігурацій взаємодій з реальністю;

3) Застосування наративу дозволяє створювати нові площини взаємодії, що відповідає процесу конвергенції, зближення, злиття. Наратив – це своєрідна археологія, завдяки якій розширюються координати аналізу Землі, руйнуючи таким чином розуміння цих координат як сталих. І міфологія, і релігія містять наративні стратегії, що відповідають історії людства. Останні постають матрицею, де політичні, етичні, естетичні, соціальні маркери формувалися внаслідок взаємодії людини та Землі.

1.2. Міфологічний і релігійний наративи Землі: минуле та сучасне

Історичні епохи подавали генеалогію Землі в різноманітних проєктах – таких як проєкт Геї, проєкт Бога, проєкт Розуму, проєкт Планетарного мислення – що не лише доповнювали, а інколи й заперечували один одного. Варто підкреслити, що це й зумовило прорив у розумінні Землі як планети людей. У ХХ ст., не заперечуючи еволюції інтерпретації Землі, філософи зосередили увагу на розгляді її полісутності, яка виявилася в такому: перш за все, сенсоутворюючою особливістю Землі є її буттєвість, тобто її онтологічний

сенс. Метафорично цю ідею подав А. Тойнбі, зазначивши, що Земля – це колыска людства. Вважаємо за необхідне зазначити, що усна народна творчість є однією з ланок інтерпретації Землі в контексті усної історії, а також у контексті формування «культури спогадів». На цьому наголошує М. Култаєва [Култаєва 2018: 26].

Прислів'я, приказки, казки, легенди, балади, пісні бандуристів та кобзарів є літературними пам'ятками культури й біографічною історією співбуття людини та Землі. Варто також підкреслити значення автобіографічних джерел. Саме таке ставлення до Землі проглядається в подальших студіях філософів, науковців, митців: В. Вернадського, М. Грушевського, М. Драгоманова, М. Костомарова, М. Куліша, І. Нечуй-Левицького, Лесі Українки, Г. Сковороди, М. Холодного, Д. Чижевського, Т. Шевченка, П. Юркевича та інших. Ідеться про осмислення парадигми «Земля – людина». Звернення до історичного ракурсу взаємодії людини та Землі на підставі генеалогічного й археологічного модусів репрезентує їхнє співбуття як розмаїття сенсів.

Для осмислення феномена Землі в умовах ризиків і криз сьогодення інтелектуальна традиція інтерпретації міфу набуває особливого значення. Міф як феномен людського існування має прадавню історію, де одним із сюжетних наративів є взаємозв'язок «Земля – людина», що постає міфологемою. На те, що Земля є архетипом, звертає увагу Г. Башляр: Земля як архетип відзначається міцністю і сталістю [Bachelard 1987]. Цю міфологему ми вбачаємо й у творчості Г. Йонаса, який стверджує вічність та універсальність буття Землі, що постає вільною та невтомною, має тривале терпіння, якому треба і можна довіряти [Йонас 2001]. Міф постає певним розширенням людської свідомості, поєднуючи відкритість, плинність і динамізм. Саме до цих критеріїв звертається М. Маффесолі із закликом побудови нових взаємодій зі світом. Він наголошує: «Необхідно знову задіяти механізм магічної участі: до інших (трайбалізм), до світу (магію), до природи (екологію)» [Маффесолі 2018: 28].

Аналізуючи міфологічний наратив Землі, треба підкреслити, що цей наратив, як матриця, утворював схеми, що надавали уявлення про добро і зло, життя і смерть, рух і спокій тощо, стверджували синкретичний характер взаємодій наявних складових. «Загальновідомо, що перші кроки в раціоналізації світу мали міфологічний характер. Те, що згодом для людини стало надбанням мови, думки та дійсності, було віднесеним до людської матеріальності, а спочатку було елементом міфу як синкретичної єдності» [Газнюк 2003: 44–45]. Цю синкретичну єдність утворювали раціональне, ірраціональне, практичне, логічне, етичне, естетичне тощо.

Загальний аналіз міфу дозволяє стверджувати, що останні фіксують засоби збереження й передачі колективного досвіду в матеріальній, духовній сферах, будівництві оселі, комунікації, побуті, засобах праці, оберегах. У міфах як культурі подані засоби адаптації до довкілля як множинність практик у просторі Землі, що свідчить про олюднення Землі, перетворення тіла Землі (від збиральництва до господарювання / виробництва як конструювання життя / буття) [368: 128–129]. Ця множинність зв'язків людини з навколишнім світом у просторі Землі, яка засвідчена міфологічним наративом, є досвідом духовного осягнення людиною простору Землі.

Міфологічний світогляд, що відзначався синкретичним характером, стає джерелом комунікативних практик, – це дозволило Г. Башлярю [Bachelard 1987] позначити міф як своєрідну конфігурацію відбитків пам'яті людства. Інакше кажучи, міф охоплює всю людську спільноту. Міф розглядається як можливість зустрічі із загубленим минулим, як фіксація образу Землі з одного боку, а з іншого – як початок дій людини на Землі, спрямованих на досягнення певної мети. Ідеться про антропологічний сенс міфів, бо за допомогою останніх людина репрезентувала практики своєї життєдіяльності та життєтворчості, що розгорталися на Землі. Останні відтворювали множинні вектори життя тогочасної людини, які включали як множинність богів, так і множинність дій людини, її ознаки присутності в житті / бутті.

Сучасність засвідчує становлення нових міфологем, де змінюється ставлення людини до Землі, про що свідчить значний доробок праць філософів, культурологів, етнологів та інших науковців [Гусман 2016; Lovelock 2006]. Висловлюються різні думки. Так, Е. Нойманн тлумачить цю обставину як спрощення самої людини. Незважаючи на посилення пізнавальних можливостей людини ХХ ст., він позначає цей процес як теллуризацію / уподібнення Землі, як свідчення невідкличної деградації людини. Наголошується, що цей процес вже неможливо зупинити. Полемізуючи з австрійським поетом Райнером Рільке, Нойманн зазначає, що сучасна йому людина першої половини ХХ ст. не лише змінила ставлення до нумінозного Неба, але й змінила модуси розгортання. Теперішнє потребує нової термінології, співзвучної новому становищу людини. Традиційні міфологічні образи, які, як здавалося, витіснені раціоналізацією Просвітництва, повертаються. Одним із них є образ Великої Матері Землі усього живого [Paglia 2006]. Цей образ є страхітливим і перетворюючим. Намагаючись віднайти / відшукати людину в соліпсизмі, що поглинає її, Е. Нойманн пропонує заміщення нумінозних символів новими, що здатні створити чи оновити координати існування людини. Відтепер людина вдивляється в Землю, бо Небо більше не надає відповіді на глибинні питання, і саме там бачить себе. Інакше кажучи, уникнення / подолання провалля можливе завдяки поверненню до величного нумінозного. Але цим нуміозним постає Земля. Ідеться про погляд у глиб Землі. Нестримане бажання до відкриття прихованого набуває нової конфігурації: тепер людина прагне пізнання, відштовхуючись від Землі, тобто пізнання шляхом перетворення Землі.

Ситуація доби пізнього модерну свідчить про становлення нової конфігурації світу як своєрідного бриколажу, де усувається чіткий поділ, де головним постає принцип ризоми, що охоплює цю нову цілісність. Виникає нова топологія, де сенсоутворюючим є принцип взаємозв'язку людини і Землі, тим самим оновлюючи міфологему цього зв'язку, що дозволяє залучити

архетип Землі, який протягом історії людства визначав основні питання, стратегії та екзистенціали існування людини, тобто визначав його буттєвість.

С. Кримський наголошував, що саме «Дім – Поле – Храм» – це ті координати, що окреслюють духовні орієнтири українців та відіграють значну роль у відродженні України [Кримський 2008: 25–26]. Водночас і Дім, і Поле, і Храм – це символи укорінення людини на Землі – єдиній платформі життя / буття людини. Земля виступає матрицею як розгортання життєтворчості людини та здійснення нею практичної діяльності протягом усієї історії існування, так і софійного джерела життя, яким є Земля. Інакше кажучи, архетип Землі теж є однією зі структур, навколо якої вибудовується цивілізаційний процес, тобто Земля постає одним із конструктивних принципів існування людської історії. Ідеться про переосмислення взаємодії Землі та людини як антропологеми.

Існує значний спектр праць, де на прикладі етнографічного матеріалу доводиться зв'язок національної культури з природними та географічними чинниками [Екологічні 2006: 58; Asch 1952: 110–111]. Про це свідчать семантики «своя Земля», «Європа і Азія», а також метафорики душевних станів, настроїв, мрій і фантазій, закріплених у метафориці на зразок «Індія духу» та інших, які обґрунтовані в інтуїціях географічного детермінізму. Усі народи і нації звертаються до поняття батьківщини, рідної землі, батьківської землі: «Духовний світ будь-якої культури виступає уособленням батьківщини, рефлексії та інтегративних процесів поєднання інтелектуальної складової, раціональності, логічної послідовності та емоційно-сердечного, ірраціонального компонента» [Яровицька 2019: 218].

Антропологема зв'язку людини та Землі втілена давніми піснями й обрядами, переказами та ритуалами, що свідчить про шанобливе ставлення українського етносу до Землі. У цьому зв'язку варто згадати фігуру Антея, тісно пов'язаного з Матір'ю-Землею, що є джерелом його життя. Людина існує на Землі, а Земля живе в людині. Звідси й визначення людини як «людини від Землі». У сучасній літературі можна знайти ритуали із вшанування матері-

Землі, де головним є унаочнення зв'язку людини із Землею шляхом безпосередньої взаємодії на кшталт схиляння колін перед Землею чи ходіння босоніж, подяки за її дари та можливість життя тощо [368: 146]. Так, М. Еліаде згадує про індійського пророка Смогалла, вождя племені ванапум, який відмовляється від обробки Землі, посилаючись на те, що це є великим гріхом – ранили спільну матір, бо після його смерті вона не прийме його до своєї утроби і він не зможе народитися знову. Сільськогосподарські роботи у притчі є каліченням плоті Землі: косити траву – означає різати волосся матері, табу на обробіток Землі є умовою існування й смерті тощо [Еліаде 2001: 74]. Так і сьогодні представники етноконфесійної групи сикхи тримають своє волосся неслухняним на знак поваги до природи / Землі [Rai, Thorheim, Dorjderem, Maser 2010]. Людина не лише не виявляє власну ініціативу, вона насамперед дослухається до Землі. Сенс Землі розкривається завдяки її здатності резонувати із глибинними екзистенціалами людства; Земля постає страхітливою і прекрасною, втілює материнську ідентичність для людини на противагу безмежному космосу. Продовжуючи цю лінію, зазначимо, що такі метафори, як «Земля гнівається», «Земля у розпачі», набувають нового тлумачення, адже Земля постає суб'єктом, що вимагає коректної поведінки, як і будь-який соціальний суб'єкт [400]. Артикуляцію міфологічного нарративу вбачаємо в роздумах Д. Гусман, яка зауважує: «Ми живі, і вона – Земля – теж жива. Перед очима досі не зрозуміла мова природи – важливе послання, яке ми маємо розгадати в цю саму мить нашої історії» [Гусман 2016: 183]. Підкреслюється, що перевагою сучасної людини є поступове усвідомлення того, що наша планета не є інертною матерією, відчуженою від ритмів Всесвіту. Для філософині Земля – не лише жива істота. Земля резонує з людською природою, відчуває біль і страждання, дихає й співає, і хоча найчастіше вона дримає, гнів її не приборкати.

Наведені роздуми дозволяють стверджувати, що сучасний дискурс демонструє відмову від примітивних уявлень про планету Земля як просту сукупність матерії (каміння, скелі, водоймища тощо). Це жива система, що

чутливо реагує на те, що відбувається з нею. Віддзеркалення цих думок ми знаходимо в оповіданні американського фантаста ХХ ст. Р. Шеклі «Запах думки» [Шеклі 2019], де чітко простежується ідея: планета – це жива істота, що відкликається на думки людини, проте сьогодні йдеться про те, що планета Земля відкликається на дії людини.

Це дозволяє говорити про міфологічні наративи в контексті екзистенційно-соматичного буття, які посилюють зв'язок людини та Землі: «Рана Землі, нанесена їй першою бороною, символізує рану, що впливає на архаїчне тіло, яке не розрізняє ще внутрішнє і зовнішнє; що спирається на симетрію ран тіла Землі й тіла роду; установлює спокій і впевненість у почуттях, думках і справах. Разом рани складають безперервний ланцюг, який оточує людину і проводить межу між своїм і чужим, небезпекою і безпекою, силою волі й жорстокою необхідністю, свободою і табу» [Газнюк 2008: 142–143]. Зазначається синкретизм людини і Землі, де немає поділу між тілесністю людини й тілом Землі, що надалі відкриває нові можливості осмислення цієї міфологеми.

Звернення до міфологічного наративу також свідчить про те, що наразі сучасна людина опинилася в ситуації пошуку опертя, бо людина викликає «ці ... незбагненні божества з нашого архієрейського минулого» [Taddei 2014: 1]. Підкреслимо, що це археологічне минуле є єдиним для людства. Варто зазначити, що боги Землі є у всіх прадавніх релігіях, тим самим створюючи «міфосемантику» земної поверхні: Гея (Стародавня Греція), Енліль (шумерське царство), Геб (Стародавній Єгипет) тощо. Звернення до міфосемантики Стародавньої Греції засвідчує наявність двох пар: «Ерос і Тартар» та «Гея і Хаос» [368]. Якщо перша поєднує та протиставляє джерело праматерії й безодню в глибині Космосу, то друга зосереджує увагу на наявності чи відсутності форми. Ці пари можна розглядати як своєрідні координати, що означували розгортання життя / буття людини, де система «людина – Земля» виступала однією з можливих. Це дозволяє говорити, що культ Геї з'явився задовго до культу Матері, яка здатна прощати все. Про

Гею – матір усього, що дарує життя, але може його відібрати, йдеться в гімні Гомера, фрагмент якого зберігся до наших часів [Hesiod 1914]. Образи богині Геї продовжували існувати в грецькій літературі й після Гомера та Гесіода.

Зазначимо, що Гея не є богинею, яка відкрита існуванню людини, скоріше навпаки – вона втілює могутність, що пробуджує острах. Гея породжує життя, але вона його й відбирає. Інакше кажучи, Земля існувала задовго до того, як греки почали застосовувати етичні категорії до виміру співіснування людей і богів. Підкреслимо, що Гея та Енліль все ж виступають чудовиськами, що аж ніяк не переймаються долею людства. Можливо, із цим пов'язана наявність опозиції у первісному світогляді, де Земля постає як дихотомія: «руйнівне – творче», «хаос – порядок», «реальне – сакральне», «активне – споглядальне», «матеріальне – ідеальне», «частина – ціле». Наведемо такий приклад щодо визнання спільнотою могутності й жорстокості богів, що позначалося й на самій спільноті: «Був неврожайний рік, і свени на півдні Швеції потерпали від голоду. Люди сподівалися, що принесення в жертву биків для богині родючості Фреї допоможе врожаю наступних років, і їхні комори наповняться. Проте наступної осені ситуація залишалася такою ж безнадійною. Щоб показати серйозність намірів, щоб повернути прихильність богині, цього разу свени на чолі з королем Домальдом принесли в жертву дорослих чоловіків. Утім, неврожай став ще гіршим, і голод тривав. Третьої осені численний люд знову зібрався в Упсані для принесення нових жертв. Богиню треба задобрити ще сильніше, тому вожді зустрілися, аби вирішити, що робити далі. Було віддано наказ: принести в жертву короля Домальда. Його повісили. А потім його тіло порізали, щоб намастити кров'ю жертвний вівтар» [Свенсен 2014: 22].

У 70-х роках ХХ ст. Дж. Лавлок та Л. Маргуліс [Lovelock 2006; Margulis 1999] запропонували «теорію Геї», що ґрунтується на гіпотезі, що Гея – це система, здатна до саморегуляції, що дозволяє означити її як живий організм, який відрізняється складною зовнішньою та внутрішньою будовою. Гея-Земля своїм існуванням забезпечує сталі умови як для виникнення життя, так і для

його підтримки. Тобто остання розуміється / постає актором взаємодії. На думку П. Каррі [Curry 2011], взаємодії людини та Геї мають вигляд мережі й відзначаються певним симбіозом, що усуває ідею конкуренції. Це дозволяє стверджувати, що теорія Геї демонструє становлення нової конфігурації методологічної оптики. Ідеться про поліфонію зв'язків, де принципи людиновимірності й гуманітарності свідчать не лише про руйнування жорстких дихотомічних пар у контексті постнекласичної науки, але й артикулює проблему Єдиного [Горбунова 2013]. Розглядаючи Землю як живий організм з досить складною зовнішньою і внутрішньою структурою, варто говорити про теперішнє порушення її цілісності та її капіталу.

На початку ХХІ ст. постає проблема гармонійного існування біосфери та людства, що має сенсоутворююче значення. У фокусі досліджень з'являються ідеї екофемінізму, який останніми роками набув широкої популярності. Варто підкреслити, що ці ідеї вже були надані міфологічним світоглядом. Зазначимо, що теорія Геї резонує з екофеміністичною парадигмою. Ідеї екофемінізму ми вбачаємо у роздумах Е. Нойманна, який підкреслює, що «Дух Землі» втілює собою жіноче начало, тим самим відсилаючи дослідників до міфологеми «Мати-Земля» [Paglia 2006]. За допомогою образу Матері-Землі (Terra Mater) М. Еліаде [Еліаде 2001: 74–77] пов'язує онтогенез і філогенез, що, на його думку, відповідає стану немовляти й уявленню про існування людського роду під поверхнею Землі. Заслугове на увагу думка дослідника, що образ Матері-Землі постає символом консолідації і не згадується будь-коли – до нього звертаються лише за потреби зцілення хворого чи створення нового / духовного, що дозволяє стверджувати сакральне значення Землі. Дослідник пов'язує архетип Землі з такими екзистенціалами, як «пам'ять», «ностальгія», «творіння», «жертвність» [368: 128]. У праці «Свята Земля» артикулюється питання щодо значимості для людини материнства Землі [Bailey 2015]. Сучасний екофемінізм стверджує, що жіночі тіла й космічні сутності / Земля тісно переплетені.

Серед українських дослідників ця тема висвітлена в працях А. Алексеєнко [Алексеєнко 2004], К. Карпенко [Карпенко 2005] та ін. Екофеміністична парадигма повертає людину до усвідомлення жінки як Землі, і навпаки, тим самим надаючи Землі статусу суб'єкта та підкреслюючи її антропоморфні властивості. Так, «жінка – [це] Земля, тіло, що розміщується у видимому, конкретному, матеріальному, чуттєвому...» [Газнюк 2003: 165]. Ця міфологічність має місце й у сучасних роздумах про Землю, особливо в літературному жанрі. Проілюструємо розуміння Землі як жінки за допомогою образу, наданого сучасною письменницею Р. Арундаті в романі «Бог дрібниць». Для неї Земля – жінка сорока шести років, чиє життя розкривається через історію височин та рівнин, появу та зникнення континентів, виникнення та знищення живих організмів. У її житті людська цивілізація – це декілька годин, де розвиток культури, світові війни, науково-технічний прогрес – лише одна мить [Арундаті 2018: 75–76].

Відбувається становлення владних асиметричних відносин між людиною і природою, що мають місце між читачем і текстом, переможцем і пригнобленим [Neilson 2020]. Цікавою є думка про наявність кореляційного зв'язку між споживанням, що презентує маскулінна ідеологія, та підкоренням природи, що породжує поділ людини і природи, чоловіка і жінки. На думку Г. Гаард [Gaard 2005: 20], не варто сподіватися, що маскулінна техно-наука розв'яже наявні екологічні проблеми, бо до цих проблем треба дослухатися й відчувати їх, тому лише жіночий погляд відповідає зв'язку людини із Землею і здатний подолати нумінозне техно-чоловіче. Ідеться про новий вимір турботи як про жінку, так і про Землю. Це дозволяє говорити про значимість протестного екологічного руху [Карпенко, Гулевський 2019: 286; Карпенко 2017]. Такий підхід є альтернативою, демонструючи нетехнологічний спосіб взаємодії: Земля – це тілесність, що долає наявну об'єктивацію, яка створюється візуальними засобами, у тому числі й світлинами.

Земля постає антропологічним відкриттям, тобто феноменом, який варто розглядати у розмаїтті екзистенціалів, характерних для людського буття.

Такий підхід допомагає окреслити тісний взаємозв'язок людини та Землі, власне, означити Землю в контексті антропологічного виміру. Зауважимо, що хоча гіпотеза Геї з'явилася майже пів століття тому, але й сьогодні на шпальтах газет читаємо публікації під заголовками на кшталт «Гея таки збунтувалася проти людства?» [Грабовський 2020]. Наразі проводяться конференції, створюються робочі групи, проте, як наголошують філософи, Гея мовчить, вона німа, і питання залишається без відповіді [Stengers 2014: 3]. Для того, щоб воно було почуте, потрібно сформулювати концепції, які будуть зрозумілими для політиків. Тобто ці концепції повинні містити соціально-економічні параметри відповідно до викликів сучасності. Ці ідеї ми вбачаємо у роздумах П. Рассела, який висуває теорію Планетарного Розуму. Рассел наголошує на важливості пробудження Землі як «глобального мозку» [Russell 2008], проте головну увагу він приділяє сучасній інформаційній революції та створенню мережі Інтернет. У цьому вбачаємо глибинний сенс: «Гея – не той персонаж, що природа ...» [Latour 2014: 12].

Дж. Лавлок у праці «Помста Геї: чому Земля опирається – і яким чином ми все ще можемо врятувати людство» [Lovelock 2006] репрезентує основні ідеї теорії Геї в контексті екологічних катастроф, спричинених людською діяльністю. Він акцентує, що головну увагу варто приділити проблемі збереження людства, що найближчим часом не зможе адаптуватися до змін, породжених його нищівною діяльністю. Він підкреслює, що Земля жива, тому впливає на всі складові (повітря, ландшафт, океан тощо), водночас Земля наближається до межі, за якою вона вже не буде здатна забезпечувати існування людства. Головна ідея полягає в тому, що Гея має можливості як зберегти, так і знищити людську цивілізацію внаслідок зміни концентрації кисню, який має перебувати на рівні 21 %, зміни кількості аміаку в атмосфері, зміни температури земної поверхні тощо. Отже, Гея невблаганно відгукується на дії людства, яке не враховує, що існує завдяки своєрідному дозволу Землі, тобто виникає внаслідок сприятливих хімічних та фізичних умов, порушення яких ставить під сумнів існування людства. Тому саме людина має

задовольняти вимогам планети, хоча сьогодні спостерігається протилежний процес. К. Саган підкреслює, що людина забула про те, що Земля – це єдине місце її життя / буття [Саган 2019: 21].

Підкреслимо, що використання метафори «Гея» не лише привернуло увагу до екологічних проблем майбутнього, але й сприяло формуванню екологічної самосвідомості. Образ грецької богині, завдяки емоційному підґрунтя, надав системі «людина – Земля» нового значення. Водночас опоненти цієї гіпотези розглядають останню як нову форму релігії – неоязичництво, наголошуючи, що Землю не можна розглядати як живий організм, адже вона не здатна до розмноження. Так, американським палеонтологом П. Уордом [Ward 2009] була сформульована «Гіпотеза Медеї», де надається альтернативне бачення Землі, її значення для подальшого існування людства. На його думку, біосфера Землі не визначається мудрою саморегуляцією, тому більш доречним для визначення фігури Землі є використання такого міфічного персонажу, як Медея, яка вбила власних дітей. Отже, Земля не є більше турботливою матір'ю, а постає істотою, здатною знищити людство. Для підтвердження своєї гіпотези учений наводить перелік катастроф, зафіксованих історією самої Землі. Так, він зазначає, що з 15-ти масових вимирань, що відбулися 65 мільйонів років тому, лише одне пов'язане із зовнішньою причиною – можливим падінням астероїду. Усі інші він називає «спробою самогубства». Цікавим є те, що саме людину Уорд визначає єдиним біологічним видом, здатним врятувати планету шляхом розумного глобального впливу.

Наразі використання імені «Гея» – одна з найважливіших стратегій маркетингу, пов'язана із розробкою назви компанії або назвою товару як бренду, завданням якого є викликати стійкі асоціації й почуття. Ім'я Геї постає духовною емблемою нашого часу, що окреслює як множинність взаємодій, так і наявні протиріччя. Ідеться про те, що відтепер ми не можемо відділяти себе від Землі. На думку І. Стенгерс, це відбувається, коли дослідники визначають Гею у сенсі квазі-істоти, яка має всі можливості реагувати / відповідати на

дії, – тобто істоти, що має здатність «ображатися» та здійснювати певні мутації. Гея починає жити своїм власним життям, наприкінці 80-х років ХХ ст. подолавши статус виключно гіпотези. На думку Стенгерс, саме вчені перетворили Гею на реальність: «Тому ця загрозна Гея – не просто ще одна назва Землі, яка розглядається або як ресурс, який буде експлуатуватися (сподіваюся, на стійкій основі), або як вразливе й унікальне чудо, що заслуговує на повагу. Це ім'я того, до чого звертається новий науковий напрям; істота, минуле якої реконструюється, щоб дізнатися про її сьогодення і майбутню поведінку. Те, що нам загрожує, не має обличчя, а являє собою складний взаємопов'язаний набір моделей і даних. Але Гея також асоціюється з новою фігурою науки, яка відрізняється від фігури постачальника нових можливостей, що перебуває на службі так званих людських інтересів» [Stengers 2014: 2]. Гея має значний об'єднувальний потенціал, що водночас висвітлює дійсно найважливіші аспекти. Це посилює усвідомлення того, що Земля є крихкою – але невблаганною, замкнутою – проте сприйнятливою. На нашу думку, це вимагає ребрендингу Землі.

I. Стенгерс наголошує на вторгненні Геї [Stengers 2017], тобто становленні нової антропологічної ситуації, нової людської історії, що не лише породжує непередбачуваність, але й наближає екологічну катастрофу. Ця ситуація є наслідком людської байдужості та безвідповідальності капіталізму. Гея – це не штучна Земля / «Земля в бетоні», це богиня, що закликає відчувати зв'язок із Землею, подолавши виключно утилітарне ставлення до неї, що змушує мислити й відчувати. Ім'я Геї – це можливість протиставити жорстким науковим системам донаукове / ненаукове знання, створивши можливість їхнього поєднання, завданням якого є знайти відповідь на виклики сучасності. Стенгерс підкреслює, що ображеній Геї все одно, хто є головним винуватцем в ситуації, що склалася, тому можуть постраждати безвинні. Водночас філософія підкреслює, що насправді Гея нічого не просить у людини, бо справжні співавтори її життя (мікроорганізми, бактерії тощо) продовжують ефективно існувати в режимі живої планети. Саме Гея є

втіленням справжньої трансцендентності; йдеться про силу, якій байдуже до людських проєктів і бажань [Stengers 2017].

Теорія Геї дозволила встановити більш тісні зв'язки між фізичними науками, створити цілісний підхід до вирішення екологічних проблем, який резонує із соціально-гуманітарним дискурсом. Це змушує переосмислити звичні соціокультурні практики: «Ми і є природа. Це те, чого ми ще не навчилися в нашому [сучасному] суспільстві. Дитина знає це від народження, але суспільство говорить нам дещо інше: що ми можемо володіти природою, використовувати її та керувати нею. Ми ніколи не станемо стійкими істотами, якщо не почнемо розуміти наше співіснування – ми є частиною життєвого циклу Землі. Коли ви дійсно пов'язані з природою всім життям, ваші дії змінюються, і ваші потреби теж змінюються. Під природним матеріалом розташований зовсім інший шар, який може бути найважливішим аспектом того, що нам необхідно відновити, а саме те, що наш зв'язок із природою містить джерело нашого духовного зв'язку. <...> це одне з найважливіших послань хранителів Землі» [Down to Earth].

У цьому зв'язку варто навести теорію інвайронменталізму, згідно з якою Земля постає єдиною цілісністю, а людина – частиною біосфери, проте ця парадигма тяжіє до заперечення людини й соціального світу в цілому як самостійних акторів. Абсолютизація цієї теорії може мати значний вплив на соціальні зміни, бо провокує небезпеку усунення усвідомлення інакшості природи, що пов'язано з домінуванням міфологем у контексті теорії Геї. Такий стан може мати серйозні наслідки, бо відбувається становлення нової синкретичної свідомості, що певним чином зміщує сенси. К. Саган наводить дані таких досліджень: «У 1954 році, як свідчить опитування, 75 % американців були готові стверджувати, що Сонце не живе, а в 1989 р. таку радикальну заяву підтримали тільки 30 %. На питання, чи автомобільна шина може щось відчувати, у 1954 році 90 % респондентів відповіли “ні”, а в 1989 р. – тільки 73 %» [Саган 2019: 41]. На жаль, після 90-х років подібне панельне дослідження не проводилося.

У міфологічному світогляді українців Земля постає як основа життя / буття, про що зазначають філософи, історики й культурологи (М. Браїчевський [Браїчевський 1968], М. Грушевський [Грушевський 1991], Д. Чижевський [Чижевський 1992], М. Яворський [Яворський 1986] та ін.). В українській традиції Земля наділена особливим глибинним почуттям, вона має нумінозне значення, що постійно підкреслювалося практикою ставлення до неї. Проте Земля не лише виступала символом життя, вона втілювала собою сутність, яка набувала персоніфікації. Українець завжди перебував у співбутті із Землею, ось чому відчуття Землі як рідної матінки є рисою менталітету українського народу. Земля постає символом ідентичності. На думку В. Липинського, українцем є кожний, хто живе на українській землі та працює заради неї [Липинський 1926]. У цих положеннях наявні християнські сюжети Євангеліє від Матвія у притчі про сіяча.

В українському язичницькому епосі за допомогою таких фігур, як Першоптах (птиця Сокіл) та Першобог (його син Білобог), створено Землю / Твердь, яка є антитезою небуттю, втілюючи собою життя. У цьому епосі вказується, що Першобог також створив Дажбога та Богиню Життя (Живу), які повинні були відповідати за Землю: засаджувати й заселяти її, засівати зерном: «Ви є чоловік і жінка. Ви народжуватимете богів і людей, аби і Вирій, і Земля не були пустельними... Будете ви щедрими на віддання, творитимете Добро і Красу на Землі у Вирії – назло всьому Темному Царству» [Плачинда 2017: 39, 48]. Земля постає архетипом, тим самим створюючи й транслуючи практики ставлення до Землі. Одним з головних є почуття єдності із Землею, що закріплюють мотиваційні практики, відображаючи ставлення до довкілля в цілому.

Земля для українського народу постає його духовним виміром, що визначає як буття, так і його екзистенціали. У цьому ми вбачаємо принцип сродної праці Г. Сковороди. На цьому наголошує Ю. Шевельов, окреслюючи особливості українського екзистенціалізму, його витoki [Шерех 1952]. Праця на Землі – це праця творча, на противагу руйнівному характеру

експлуататорського ставлення до Землі; це засіб гармонізації світу народу із Всесвітом. Так, «сковородинівська ідея сродності перетворюється насамперед на пошук своєрідного духовного виміру, у якому розгортається симфонія людського серця, людської екзистенції та світу» [Ярошовець 2010: 104]. Спроба розірвати цей взаємозв'язок може мати глобальні світоглядні наслідки руйнівного характеру. Для українського етносу головною постає життєдайна сила Землі, а взаємозв'язок людини і Землі є нерозривним, що дозволяє стверджувати його як антропологему. Проблема турботи артикулюється у зв'язку з проблемою буття людини. Так, М. Гайдеггер наводить відому міфологему, де йдеться про виникнення людини внаслідок творіння й бажання «Турботи» та сили Юпітера. Незважаючи на прагнення останніх надати їй своє ім'я, людина отримує його від Землі, з якої вона створена. Саме так вирішує Сатурн: «Ти, Юпітере, оскільки дав дух, у разі її [людини] смерті повинен отримати дух; а ти, Земля, оскільки подарувала тіло, повинна отримати тіло. Оскільки проте “Турбота” перша створила цю істоту, то нехай, поки вона живе, “Турбота” володіє нею. Оскільки ж про ім'я йде суперечка, то нехай істота називається “homo”, бо вона зроблена з humus (Землі)» [Heidegger 1962: 242].

Земля завжди поставала об'єктом бажань і заздрощів, наділяючи величними рисами чи штовхаючи до провалля. Це яскраво відображено в спадщині української літератури, що є правдивими свідченнями про відносини людини та Землі. Так, у пам'ятці українського епосу «Слово про похід Ігорів» ідеться про рідну землю та любов до неї. У цій героїчній поемі невідомий автор змушує читача замислитися над тим, що захист рідної землі неможливий без почуття співпричетності до Батьківського краю, без міцних духовних скрепів, без моральної сили та духовної краси, завдяки яким долається індивідуальна смерть. Проте мова може йти не лише про фізичну смерть. Яскравий приклад духовної смерті демонструється у творі О. Кобилянської «Земля» в образі Сави [368: 128]. Туга за землею змальована П. Мирним у романі «Хіба ревуть воли як ясла повні», що штовхає героя (Чіпку) на «слизький шлях», який

завершується вбивством. У комедії І. Карпенка-Карого «Сто тисяч» ідеться про те, як заздрість до сусідів, до їхньої землі спонукає головного героя (Герасима Калитку) до злочину. Повість «Кайдашева сім'я» І. Нечуй-Левицького створила поняття «кайдашевизм», під яким розуміють втрату людського в гонитві за хазяйнуванням. У новелі В. Винниченка «Солдатики» проголошується головна ідея української нації: лише той, хто працює на землі, має право на неї. В. Стефаник у творі «Камінний Хрест» розкриває психологію героя, якого важка праця знівечила фізично, проте його зв'язок з рідною землею залишився непорушним. Головний герой все життя важко працював на землі і ладен був із собою забрати той пагорб, що він його сів і жав щороку, коли покидав рідні краї. Кіноповість «Зачарована Десна» О. Довженка метафорично ілюструє вічність та незмінність антропотехніки землеробства, що перегукується з фігурою пахаря Сент-Екзюпері. Підкреслюється, що без Землі, як найціннішого ресурсу, життя людської спільноти є маловірогідним. Так, у постаті антигероя Ернста фон Крауза, що прийшов на українську землю (кіноповість «Україна в огні»), письменник закріплює міфологему Землі, коли той говорить своєму синові Людвигу фон Краузу: «Цю землю можна їсти, на, їж її!» [268: 97]. Ідеться не лише про розуміння Землі як соціокультурної матриці, за цим ми вбачаємо життя самої людини, що стверджує значення Землі як феномена, що долає матеріальну обмеженість і виступає специфічною культурною цінністю.

Демократизація життя українського суспільства сприяла подоланню активного протистояння між науковим та релігійним світорозумінням. Через релігію людина не лише духовно входить у життя, але й практично реалізує своє життя за її принципами. Тому звернення до релігійних духовно-практичних сенсів життя є зверненням до витоків і практик існування людини в земному просторі. «Книгу книг» Біблію варто визначити історичною біографією стосунків людини та Землі, що відтворює їхній генеологічний та еволюційний розвиток. Внесок релігії в цьому контексті ігнорувати не можна, бо, зазнавши дивовижних метаморфоз, вона існує в нерозривному зв'язку з

людською думкою, є надбанням людської культури. Незважаючи на існуючу полімовність, первісне значення концепту «Земля» відсилає дослідників до єдиного поняття «земля / ґрунт»: «Переклад Біблії англійською мовою був одним з найбільш ранніх зареєстрованих вживань імені “Земля”» [How Earth]. Так, поліпарадигма «Бог – Земля – Людина» в сучасному технологічному житті не втрачає своєї актуальності. Звернення до історичної культурної пам'ятки Біблії, на нашу думку, дає змогу пояснити сенс Землі як джерела життя, як унікального та постійного місця життя / буття людства, його існування, незважаючи на глобальні трансформації внаслідок різноманітних криз, які своєю чергою виникають внаслідок утилітарного ставлення до Землі, що породжує втрату істинного розуміння добра й відповідальності за власні дії на Землі.

Земля визначає світоглядні орієнтири. На прикладі діяльності ордена латинських ченців – бенедиктинців Нукійського (VI ст., Італія) Б. Фейген підкреслює важливість чернечих орденів у зазначеному процесі олюднення Землі. Їхня праця обстоювала таку максиму: місце-тут-буття лише тоді долає стан первородного гріха, коли разом із діяльністю отримує сенс свого існування [Фейген 2013: 57]. Ця думка дуже важлива для нашого дослідження, вона обґрунтовує значення релігійного дискурсу взаємозв'язку людини та Землі, де остання долає свій статус мертвої матерії.

Не заперечуючи теоцентризму (Бог – абсолютний суб'єкт), Земля являє себе через здійснення мети, означеної Богом; інакше кажучи, шлях пізнання Бога (катафізм) можливий через пізнання Землі. Якщо Небо – це царство Боже, то Земля віддана людині [Біблія: Пс. 15]. Природничі науки та релігія є тими соціальними практиками, що вступають у взаємодію людини і природи / Землі [Dumler-Winckler 2018]. Релігія є життєвим досвідом, практикою осягнення світу. У цьому зв'язку варто навести проєкт інтернет-журналу «Verbum» Інституту святого Томи Аквінського (Київ), завданням якого, зазначають автори, є формування свідомої релігійності, що має відповідати викликам XXI ст. Цей проєкт, на їхню думку, має стати платформою, де відбудеться

поєднання тисячолітньої традиції й сучасності [Інститут]. Ці ідеї ми вбачаємо в дослідженні «Багатовидові вузли етичного часу» Д. Б. Роуз, де зазначається, що «смерть – це повернення. ... бактерії повертають тіло живої Землі» [Rose 2012: 127]. Інакше кажучи, вона артикулює погляд екологічних наук на життя, що насправді відповідає основним ідеям Божественного співробітництва людини. «Початок – Бог. Кінець – дія. Дія – це Бог творящий. А чи Бог, пізнаний у досвіді» [Волш 2019: 87].

Звернення до релігії в контексті сучасних ризиків дозволяє осмислити наслідки людської діяльності. Професор етики Університету Единбургу (Шотландія) М. Норткотт наголошує, що «біблійну історію створення і падіння краще розуміти як попередження для людей раннього голоцену про ризики надмірної досяжності їх можливостей приручити рослини і тварин, чому сприяла нова ера стабільності клімату» [Northcott 2015: 100–111]. Християнський наратив містить інформацію про екологічні катастрофи, проте сучасна людина і зараз схиляється перед силами природи: «Коли сили природи починають усерйоз виявляти свою могутність, усі ми стаємо адвентистами. Ми всі ладні розпрощатися з астрономією, метеорологією, фізикою, геологією та повернутися до старого-доброго богослов'я» [Волш 2019: 138].

Звернемо увагу на назву старозавітної Книги Буття (лат. *Genesis*; давньогрец. *Γένεσις* – походження, виникнення, поява, зародження). Перша книга Біблії розкриває історію походження світу і власне людини, що, на нашу думку, постає найпершою презентацією зв'язку людини не лише з Небом, але й із Землею – тобто генезис як історія розвитку, історія розгортання людини, суспільства, цивілізації, який має певні закономірності. Інакше кажучи, людина створена з праху Землі, Земля і Небо первинні по відношенню до людини (безпосередньо підкреслюється, що не було ще людини, щоб орати землю). Ця ситуація подана в Книзі Буття, що надалі мало значення для визначення людини-господаря та людина-раба, володаря та підкорювача, експлуататора та пригнобленого. Водночас ця первинність засвідчила

взаємозв'язок Землі та людини як спів-буття, як співіснування їх як онтологічної пари.

Зазначимо, що багатогранне буття людини, означене в Біблії, поки що недостатньо досліджене; Біблія є прикладом онтоантропологічного повчання та своєрідного орієнтиру. У Книзі Буття позначені практики існування: людина сіє, збирає врожаї, займається скотарством. Безперечно, Бог – це творець усього суцього, саме він творить буття людини на Землі, що виступає як взаємодія людини та Землі, тобто створюється універсум людського дискурсу, де людина постає дієвцем, проте не є експлуататором чи Деміургом.

У Новому Заповіті Ісус Христос – це син людський (син Бога, народжений земною жінкою – Богородицею). Євангеліє містить притчі, де подано зв'язок Неба та Землі. Тут доречно навести такі порівняння: Царство Боже уподібнюється до зерна, Син Людський – сіяч цього добірного зерна, проте все зерно, на жаль, не має змоги прорости, бо його зростання залежить від стану Землі [Біблія: Мат. 13; 3–8]. Інакше кажучи, посіяне зерно, що зійшло, свідчить про добрий стан Землі, тобто про людину, яка дослуховується до Божого слова та розуміє його. Метафорично йдеться про Слово Боже – добірне зерно, та людину, яка відкрита цьому Слову – є доброю землею. У Євангелії від Матвія наведено й інші притчі [Біблія: Мат. 13:31, 33, 37, 44–47]. На нашу думку, дуже важливою є притча про Царство Небесне, що подібне до людини-господаря. У цих притчах вказано зв'язок Царства Небесного та дій людини в просторі Землі, що має онтоантропологічний вимір. Це ми вбачаємо у Словах Ісуса до Петра [Біблія: Мат. 16:19]. Це стосується й усіх людей [Біблія: Мат. 18:18].

Ісус як людина був онтологічно вкорінений у буття земне, буття у світі; ця вкоріненість – це визначеність людини. Ісус займається людськими справами, спрямовує свої дії на людей, бере на себе гріхи земних людей. Фігура Христа постає фігурою земної людини, людини від Землі. Так, у молитві «Отче наш» людина звертається до Творця з проханням узяти її під божий захист на Землі, підкреслює, що хліб є джерелом життя. У своїх діях

Ісус звертався як до Землі, так і до надприродної реальності – Царства Божого, що є особливістю релігійного світобачення. Ісус ішов своїм шляхом земним, навчаючи, зцілюючи й проповідуючи – це головні практичні дії Христа, бо він виступав проповідником, лікарем, вчителем, що наставляє [Біблія: Мат. 9:35]. Небесний Син Людський діє в широкому земному просторі, його шлях земний. Дії Ісуса – це дії Словом і дії вчинками. Він Словом доводить Царство Боже як нове буття, Слово – це і проповідь, і настанова, і молитва. Нагорна проповідь Христа є проповіддю блаженства і надає широкий простір для тлумачень [Біблія: Мат. 5]. Так, блаженні пов'язані із Землею: «Блаженні лагідні, бо землю впадкують вони» [Біблія: Мат. 5:5]; «Ви – сіль землі» [Біблія: Мат. 5:13]. Христос у Нагорній проповіді, як і в інших повчаннях і настановах, проводить тезу про тісний зв'язок Неба та Землі [Біблія: Мат. 5:18], тобто будуть існувати Небо та Земля, існуватиме їхній взаємозв'язок. Нагорна проповідь містить основоположні принципи онтоантропології християнства. Вона постає імперативом слова та діла, імперативом єдності буття духа – Царства Божого та буття дій на Землі. Варто підкреслити, що одним із символів Землі, що має множинність сенсів уже в Євангелії від Матвія, є Хліб. Так, у Нагорній проповіді Ісус використовує символ Хліба як ознаку добрих дій [Біблія: Мат. 7:9]. В іншому сенсі Хліб розуміється як хліб духовний, хліб Царства Божого [Біблія: Мат. 14:17–19; 15:35–36]. Припускаємо, що Ісус вбачає у хлібові подвійний сенс, підкреслюючи, що не хлібом єдиним живе людина.

Ісус у своїх зверненнях до людей, учнів, натовпу, фарисеїв і книжників застосовує слова-ознаки Землі: зерно, поле, рослини, дерево, врожай, хліб, плоди, вівці, вода, гори, пустеля тощо. Вони означають завжди рослинний і тваринний світ, географію та природні ресурси. Словами-ознаками Ісус визначає людей праці, їх розмаїття: сіяч, жнець, господар, купець, рибалка, пан та інші. З ними він веде нескінченний діалог, спрямований на досягнення Царства Божого та позбавлення земних гріхів [Біблія: Мат. 5:48; 6:33]; Ісус доводить, що небо є Божий престол, а Земля – це «підніжок для ніг Його»

[Біблія: Мат. 5:34–35]. Підкреслимо, що Ісус Христос як син Людський наділений правом на Землі прощати людські гріхи [Біблія: Мат. 9:6].

У сучасній філософській антропології фігура Христа подається з різних позицій, вона зберігає свою загадковість, бо, як зазначалося, втілює божественне й людське. В Євангелії від Матвія досить різноманітно подано буття Ісуса – Сина Божого та Сина Людського. Буття Ісуса занурене в конкретну ситуацію, завдяки чому його буття, його існування є унікальним. У такому сенсі існування Ісуса в просторі Землі є укоріненістю в бутті. Це дозволяє позначити один з головних наративів – Землю, її непорушність та ідею страждання Ісуса за все живе, за все, що несе в собі радість і мир. Водночас як Сина Людського усе живе супроводжує Ісуса, існує разом із ним в години радості й тривоги, болю. Ісус «йшов у солодкому світлі світанку, оточений великим Божим багатством – оливковими деревами, виноградниками, пшеничними полями <...> син Марії радів усьому навколо, зосереджуючись на Богові. <...> Мурахи теж є Божими створіннями, міркував він, і люди, і ящірки, і коники, яких я чую в оливковому гаю, і шакали, які виють уночі, і повені, і голод... <...> Усі вони брати, кожен із них, але вони цього не знають – і тому страждають. Якби вони це знали, які б були свята, які обійми та поцілунки, яке щастя!» [Kazantzakis 1960: 67, 70, 127, 175].

У Євангеліє від Матвія також знаходимо ідею, що людина отримує від народження двох батьків – Бога-отця та Землю-матір, проте для них людина постає межею, що їх розділяє. Г. Сковорода надав християнські мотиви співвідношення Бога та земної людини як Богопізнання / самопізнання / розуміння високої природи. Д. Чижевський, один з найавторитетніших дослідників творчості Сковороди, першим визнав його світоглядну позицію як позицію поєднання традицій античності й християнства [400: 95]. Для Сковороди читання Біблії та дія за Біблією становить основу турботи про себе як людину. До фігури людини, яка можлива лише в контексті Бога як рух і прорив до божественного, звертається М. Шелер [Scheler 2001]. Шелерівська концепція антропології полягає в обґрунтуванні тези, що центром особи є Дух.

Людина є відкритою для світу лише за умови наявності духу, завдяки духу людина піднімається до божественних цінностей і таким чином стає людиною. Людина, за Шелером, – насамперед житель духовного царства, яке впорядковане і єдине завдяки любові. Лише за такої умови вона може долучитися до нової єдності, де головним сенсом є любов. Підкреслимо, що така матриця була закладена Ісусом Христом.

Набагато пізніше М. Гайдеггер розглядає людське існування як укоріненість у бутті. Буття, за Гайдеггером, є смисловою єдністю суцього, що для свого існування потребує людину. Ці думки Гайдеггера є основою онтоантропії, вони покладені в основу аналізу життя / буття Ісуса Христа як Сина Людського і в згадуваному творі Н. Казандзакіса [Kazantzakis 1960]: по-перше, як теологія християнства в контексті філософії релігії, по-друге, у контексті філософії літератури. Цей зв'язок постає матрицею буття, бо для Ісуса уся Земля священна. Підкреслимо, що автор роману подає й інші поліпарадигмальні дискурси щодо життя Христа, що потребують дослідження фахівців-гуманітаріїв. Нашим завданням було виокремити філософський сенс онтоантропологічного виміру життя / буття Ісуса в просторі Землі.

Біблійний наратив визначає Ісуса Христа як медіатора (від лат. *mediator* – «посередник») між Небом і Землею, котрий власним прикладом яскраво продемонстрував можливість божественних заповідей в умовах земного життя, на противагу Апокаліпсису як кінця буття людини на Землі чи земного буття. Дії Ісуса Христа дають людям надію, а звернення до різних суспільних станів дозволяє вбачати в Євангелії від Матвія перше публічне подання цих дій як діалогу, який створює Ісус між буттям Царства Божого, духовного Царства та буттям земним, повсякденним. Уважаємо за необхідне підкреслити це. Ісус Христос здійснив світоглядний зсув: людина є Божою істотою як духовна істота, і водночас вона є земною істотою. Ідеться про двоїстість природи людини, її належність до двох сфер буття: буття Бога та буття Землі. У проповідях Христа пропонувалася єдність слова й діла, що в контексті сучасної філософської думки може розумітися як безпосередні

комунікативні практики: мовленнєві та матеріальні. Для Христа комунікативні дії – це спілкування з Богом та спілкування з людьми. Царство Боже постає як проєкт буття довершеного, чого має досягти людина земна. Звернення до Євангелія від Матвія дозволяє висунути тезу, що дії Ісуса стверджують матрицю релігійної онтоантропології. І в такому сенсі вона є продовженням онтоантропології, наявної у Книзі Буття.

Зауважимо, що й сьогодні релігія не залишає проблеми Землі, а власне екології. Згідно з християнською традицією, Всесвіт з моменту свого творіння відповідав Божественному задуму, тому і він, і Природа перебували в стані гармонії, яка доповнювалася органічним співіснуванням з людиною, створення якої було вершиною творіння, і була зруйнована в момент гріхопадіння. Згідно з Книгою Буття, Земля стає проклятою через це («проклята земля через тебе...») [Біблія: Бут. 3:17]. Проте саме людина повинна «обробляти і зберігати» Землю як власність Творця [Біблія: Бут. 2:15]. Це має сильний екологічний підтекст. Головне завдання людини – це турбота про Землю, бо Господь турбується про все. Інакше на людину буде спрямована кара, що знищить її силами Землі: землетрусами, засухами, ураганами, пустелями [Біблія: Пс. 16; 17:8-9], як колись Земля «відреагувала на смерть Ісуса» [Біблія: Мат. 27:45] землетрусом та сонячним затемненням.

Без сумніву, представники релігії вважають, що новітні технології – це злочин перед Землею, її творінням, перед Богом, бо він єдиний, хто має право підтримувати життя на Землі. Водночас звернення до релігії як наративу дозволяє інакше поглянути на ті зміни, що відбуваються з розвитком новітніх технологій. Якщо раніше Бог для людини втілював собою ту силу, яка здатна була покарати людину, то сьогодні йдеться про створення нових можливостей, здатних змінювати планету. «Серце чисте створи в мені, Боже, і духа праведного віднови в нутрі моєму» [Біблія: Пс. 50:12]. Ідеться про те, що саме людина несе відповідальність за збереження життя, за досягнення гармонії; про те, що застосування будь-яких технологій є відповідальною справою в ситуації, коли людина вирішує бути Деміургом. Лише за таких умов релігія як

наратив зможе пробудити не фанатичне спрямування певних ідей чи людей, а істинне, де головним постає мудрий взаємозв'язок між людиною та природою / Землею.

Завжди існувало розмежування між природним і сакральним, тому коли технології та знання не допомагали, для людини не залишалося нічого іншого, як намагатися уникнути небезпеки за допомогою богів. Саме тому «практично в усіх культурах у цілому світі стихійні лиха пояснювалися як покарання богів» [Свенсен 2014: 22]. Так, Г. Свенсен розмірковує, що людина наблизилась до Бога не тому, що отримала можливість творити, а тому, що стала руйнувати. Ця ситуація є наслідком упровадження нових технологій, що породжують утилітарне ставлення як до людини, так і до Землі. Відбувається зміщення акцентів щодо відповідальності за власні дії на Землі. Це безпосередньо турбує релігійних діячів [Роуе 2019]. У цьому сенсі є цікавою думка Г. Сколімовські [Skolimovski 1991] щодо екологічного виміру власне й Бога. Це дозволяє стверджувати ідею загальної планетарної долі, коли «ми взяли всі Творіння на свої плечі і стали тепер буквально, а не метафорично, в наших діях співіснуючими із Землею» [Gren, Huijbens 2012: 167].

Особливої актуальності набуває дилема «етика – технологія», яка вже не є питанням лише тілесного й духовного вдосконалення людини. Ідеться про втрату фундаментальних цінностей, що позначається не лише на падінні християнської, а й людської моралі взагалі, про новітнє тлумачення слова Божого в контексті дихотомій «добро – зло», «видиме – невидиме», «знання – невігластво». За цими класичними маркерами вбачаються проблеми, здатні спричинити катастрофи: екологія, довкілля, тропічні ліси тощо. «Я чітко й однозначно показую вам, що світ є таким, яким є, бо таким воліли зробити його ви. Ви систематично нищите своє довкілля, а тоді вказуєте на так звані природні катастрофи як доказ жорстокого ошуканця з боку Бога чи суворості з боку Природи. Це ви ошукуєте самих себе, а жорстокість – ваша риса» [Волш 2019: 61]. Можна зробити висновок, що людина помилково тлумачить спасіння Землі як її перетворення, не замислюючись над тим, що, можливо,

справжній сенс полягає в служінні їй як володарці усього. Отже, розглянувши міфологічний та релігійний наративи Землі у конфігураціях минулого та сучасності, варто зазначити такі висновки:

1) Земля в образі Геї постає живою істотою, яка є досить суперечливою: вона поєднує в собі рішучий порив і спокій, жорстокість і великодушність, невизначеність і сингулярність. Образ Геї – це не лише образ берегині, скоріше навпаки – це образ богині, що здатна знищити усе живе; це образ, де синкретично поєднані людина і природа, земне і божественне. Звернення до міфологічного наративу стверджує можливість інтимного соліпсизму, який розкривається як уважність до природи, що постає запрошенням до справжнього життя, бо головним завданням міфу є звернення до емоцій, які торкаються утаємничених архетипів життя / буття людини;

2) декілька моментів історичного тлумачення людини було означено в біблійному наративі. По-перше, одним з найбільш ранніх вживань лексеми «земля» є її значення в сенсі ґрунту, про що свідчить текст Біблії. Так, у Біблії в Книзі Буття зазначається, що Бог створив людину з праху земного, звідси архетип Землі. По-друге, Ісус Христос є зразком двоїстості людського / земного й божественного. По-третє, земний Ісус подається як людина в множинності трансформацій, виконуючи різноманітні дії. По-четверте, звернення до релігії як наративу відповідає запитам сучасності, бо й сьогодні серед соціокультурних практик людства однією з найбільш затребуваних є релігія.

1.3. Науково-академічний дискурс Землі

Початок ХХІ ст. засвідчив посилення уваги до феномена Землі, тим самим створивши специфічний міждисциплінарний підхід. Стан Землі обговорюється в діалозі з дослідниками й практиками не лише природничих, але й географічних, аграрних, технічних та інших наук. Цей дискурс дозволяє

подолати обмеженість існуючих монопарадигм, які протягом тривалого часу зосереджували увагу на певному аспекті дослідження Землі. Так, серед дослідників варто назвати Н. Бора, І. Мечникова, Г. де Фріза, та інших, що дозволяють говорити про здатність феномена Землі об'єднувати навколо себе представників різних галузей з одного боку, з іншого – про неможливість його осмислення в межах однієї парадигми. Інакше кажучи, артикулюється проблема міждисциплінарного дискурсу, де Земля виступає патерном цього дискурсу. Водночас це не усуває значення наукових праць, що справили значний вплив на становлення й розвиток наук про Землю. Так, велике значення мають праці вчених, які займалися проблемами еволюції: Т. Гекслі, Ч. Дарвіна, Ж. Ков'є, Ж. Б. Ламарка, Г. Менделя та інших. Це дозволяє стверджувати, що науково- академічний дискурс Землі створив чіткі концепти – як-от планета, поверхня, ґрунт – проте усунув філософське обґрунтування: Земля стає як об'єкт у контексті / сенсі природи. Об'єктивність науки усунула усвідомлення зв'язку людини і природи, людини і Землі, приховала глибинний сенс: «Об'єктивно – це сліпий погляд...» [Daston, Galison, 2010: 17]. Відбулося штучне зведення феномена Землі до однієї конфігурації. Це призвело до опозиції «природа / Земля – культура», наслідки чого ми спостерігаємо сьогодні як екологічні й антропологічні ризики.

Як зазначалося в підрозділі 1.1, ставлення людини / людства до Землі свідчить про парадокс: Земля є первинною, хоча в процесі своєї історії людство усуває цю первинність. Про чіткий поділ між природою і людиною, який здійснює паралізуючий вплив на науку, говорить Б. Латур [Latour 2014]. На нашу думку, це розмежування є наслідком вищезазначеного парадоксу, який сучасники пов'язують з підміною сенсоутворюючої ідеї, згідно з якою історія Землі розпочинається з історією людини. Це дозволяє зробити висновок, що вирішення вказаного парадоксу є можливим лише за умови зміни алгоритму дій: треба говорити про історію не окремого періоду чи спільноти, а про історію земного людства, яка є похідною від історії Землі. Ця ситуація призвела до заміщення Землі як феномена. Так, М. Норкотт

підкреслює, що, за Біблією, Земля створена Богом 5 тис років тому, проте, як свідчать наукові розвідки, життя на Землі розпочалося не більш ніж 2 млрд років тому, а історія Землі налічує 4 млрд років. Мислитель доходить висновку: «Усе це пов’язує нас міцними узами із Землею й процесами, які відбуваються в ній. Історія та археологія, антропологія та етнологія, біологія, зоологія і ботаніка, очолювані хімією та фізикою, – усе це є предметом історії Землі, а значить і “нас самих” як основи нашого існування» [Northcott 2015]. Підкреслюється, що людство лише долучилося до історії, яка розпочалася без нього.

Про небезпеку звільнення науковця від думки про людину й Землю, що перетворює останніх на деяку прикордонну сутінкову зону універсальних законів Всесвіту, попереджає Г. Арендт [Arendt 1968]. І. Стенгерс [Stengers 2014: 1] наводить думку геофізика Б. Вернера, яку він висловив в доповіді «Земля не потрібна? Динамічна марність глобального управління довкіллям і можливості для стійкого розвитку через прямий вплив активізму», що була проголошена ним на зустрічі американського Геофізичного союзу. Науковець підкреслює, що проблема Землі не може бути віддана лише гуманітарним наукам. Такий дуалізм свідчить про тісний взаємозв’язок науково-природничого й соціально-гуманітарного дискурсів щодо осмислення феномена Землі, що стверджує потребу в міждисциплінарному комплексі наук про Землю, де остання визначається залежно від галузевої специфіки цих наук, проте зберігає цілісність феномена.

Варто погодитися з роздумами М. Грена та Е. Хейбенса, що проблема Землі ніколи не залишалася поза увагою філософської та наукової спільноти, проте дослідники наголошують, що соціогуманітарний дискурс дещо зверхньо ставиться до феномена Землі. Це виявляється в тому, що дискурс «виключив можливість конкретного місця для Землі. Із сучасної великої оповіді, “пральної машини”, впливає або суспільство, або природа (соціальне чи матеріальне). Отже, Земля в соціальній науці концептуально розташована дуже близько до природи, позначена як зовнішня частина соціального та дуже

тісно пов'язана зі сферою природної матерії. По суті, ця онтологія соціального призводить до справжнього зникнення теоретизацій та концептуалізацій Землі в соціальних науках» [Gren, Huijbens 2012: 157]. Їхні висновки невтішні, проте дозволяють стверджувати, що ця ситуація не є результатом діяльності виключно науковців ХХ ст.

На зламі XVIII–XIX ст. відбувся прорив у розумінні природи, Землі та Всесвіту, а підґрунтям нового світогляду постала саме філософія, забезпечивши тим самим інтегральний характер осмислення. Серед науковців кінця XVIII початку XIX ст. варто назвати таку фігуру, як О. Гумбольдт, чий праці, на думку сучасних дослідників, поєднують естетику та науку, і сьогодні слугують нескінченним архівом для подальших досліджень феномена Землі, тим самим демонструючи міждисциплінарний підхід. Так, учення Гумбольдта про «“сферу життя” та “сферу розуму” виступили передбаченням концепцій біосфери та ноосфери у працях відомих вчених-природознавців (В.Вернадського, В. Докучаєва, Ч. Дарвіна, К. Рульє, М. Северцова)» [Рудишин 2011: 382].

Е. Оттмар, професор університету Потсдама, називає О. Гумбольдта першим теоретиком глобалізації, засновником трансдисциплінарного чи номадичного знання, громадянином світу та науковим кочівником, що усвідомлював моральний імператив співіснування усього людства. Оттмар підкреслює, що сфера інтересів науковця не обмежувалася антропологією, геологією, географією, теорією культури, фізикою, географією рослин, вулканологією, зоологією; він вважається одним із засновників екологічного та геоекологічного руху. Йдеться про створення нової комунікації, нової взаємодії між культурами, мовами, дисциплінами; інакше кажучи, про створення нової сфери «транс». Проте фігура Гумбольдта – це скоріше виключення, яка на той час не відповідала вимогам академічного знання, що дозволяє стверджувати про створення ним нового знання, де головним постає осмислення світу з позиції «транс» [Ottmar 2016].

Протягом розвитку історії людства Земля набула різноманітних модусів дослідження. Найбільш статичним модусом (як зазначалося в підрозділі 1.1.) є ототожнення Землі з природою, тобто найчастіше людина розуміє Землю як сукупність природних умов існування. Починаючи з Античності, така установка використовується й донині, незважаючи на те, що в науковій літературі як з природничих, так і з гуманітарних проблем, ідеться про єдиний процес, що включає такі поняття, як біосфера, генезис, людина, розум, космічна еволюція тощо, що відтворює конфігурацію науково-філософського дискурсу щодо феномена життя. У цьому зв'язку доречно навести думку Н. Кларк [Clark 2010], яка наголошує, що варто змінити акценти, переорієнтувати увагу з дослідження соціальних аспектів на аналіз діяльності людини, на наслідки цієї діяльності. Ми погоджуємося з цим.

Протягом першої половини ХХ ст. значну увагу дослідників привертав космізм, виразниками якого були українські мислителі вчені-природознавці, серед яких варто назвати В. Вернадського та М. Холодного. Підкреслимо, що ідеї космізму присутні й у творчості Г. Сковороди. Головною ідеєю космізму є те, що Земля постає включеною в єдиний еволюційний процес Всесвіту. Водночас велику увагу приділено феномену людської свідомості. Космізм як транснаціональний напрям, як приклад міждисциплінарності зв'язків, розглядається Ю. Мелковим, бо «включає в себе людину, її культуру та суспільство, але власне людина виявляється за цією точкою зору істотою не природною (біосферною), а космічною» [Мелков 2006: 15]. Ми вбачаємо продовження цієї думки в дослідженні Л. Дротянко [Дротянко 2007], де принципи космізму розглядаються у взаємозв'язку із становленням законів нерівноважної термодинаміки, що сприяло формуванню нової наукової парадигми – синергетичної, яка вивчає процеси самоорганізації на всіх рівнях буття (фізичному, хімічному, біологічному, соціальному, технологічному, культурному тощо). Ця думка артикулюється й у контексті пояснення збільшення уваги до геології в сенсі формування життя, а не лише становлення планет.

Звернення до поняття «система» артикулює проблему складових цієї системи, їхню взаємозалежність, вплив на функціонування всієї системи та здатність останньої відкликатися як на зовнішню інформацію, так і на внутрішні флуктуації. Так, за П. Сорокіним, будь-яка система може бути незмінною, бо протягом свого існування є активною [Sorokin 1985]. Цивілізаційна система, як надскладна система, що здатна до саморефлексії, саморозвитку, самоорганізації, унеможливує застосування монологічного підходу до її аналізу; інакше кажучи, методологія пізнання цієї системи має визначатися принципом неадитивності, який заперечує пряме ототожнення системи зі складниками цієї системи. Варто підкреслити, що для надскладних систем майже неможливо передбачити подальші шляхи розвитку. У цьому зв'язку особливого значення набуває методологія метаантропологічного потенціалізму, що дозволяє окреслити цивілізаційну систему, де розгортається буття людини [Пирожков, Хамітов 2020: 233]. За П. Сорокіним, системою є культура (як картина світу та способи осмислення), складові частини якої поєднані єдиним принципом і утворюють єдину систему [Sorokin 1942]. У контексті синергетичної парадигми прогнозування переходу до нового стану системи неможливе, бо аттрактори, як і точки біфуркації, є головними чинниками. Це стосується як соціальної, так і культурної системи, які мають такі властивості: іманентність, інтенціональність, функціональність, емерджентність, варіативність, нелінійність.

У площині системного підходу Земля розглядається в контексті циклів, які здатні накопичувати, зберігати й транслювати інформацію. Земля як багатокomпонентна система сприймає й опрацьовує інформацію, яку вона отримує від довкілля (Сонце, вплив Місяця, тектонічні зсуви тощо), зокрема й від людини, внаслідок чого відбувається еволюція земної кори, що створює нові можливості для її дослідження. Інакше кажучи, Земля як складна система реагує як на зовнішній вплив, так і на процеси, які відбуваються всередині неї, що потребує застосування значного методологічного інструментарію. Отже, концептуалізація Землі отримує нове життя в контексті сучасної

синергетичної парадигми, де цілісність завжди більше, ніж сума частин, елементів, з яких вона складається. Тому «функціонування природних систем уже не можна звести до каузальності без урахування їх самоорганізації в плані їхньої онтологічної доцільності» [Богуцький 2008: 180].

Сьогодні нелінійність, на відміну від спрощеного бачення світу з позицій лінарного мислення, стає фундаментальною характеристикою природного й соціального світу, як відкритої, здатної до самоорганізації системи, та передбачає безперервність альтернативних вимірів її розвитку. Нелінійна система багатовимірна і вже не може бути досліджена класичними лінійними методами. Такий підхід у розумінні Землі насамперед дозволяє усвідомити найголовніше: по-перше, умовою існування Землі є її постійний обмін із зовнішнім середовищем; по-друге, для збереження власної цілісності Земля включає змінні та стійкі компоненти, які відповідають як за адаптацію, так і за збереження стабільного стану [368: 93]. Варто зауважити, що використання системного підходу дозволяє зрозуміти цілісність великої історії, завдяки якій створюється панорамне бачення, де Земля постає матрицею життя / буття людства з моменту його виникнення як окремого виду й дотепер.

Отже, сучасний науковий дискурс артикулює значимість системного підходу щодо осмислення взаємодії людини та природи / Землі, проте, якщо людина виступає як суб'єкт, то природа / Земля постає виключно об'єктом, тим самим втілюючи модель загарбницького / експлуататорського ставлення до неї, яка не відповідає викликам сучасності. Проте людська діяльність і діяльність природи виступають «формами життєдіяльності метасистем світу як цілого» [Мелков 2006б: 28], тому діяльність людини є амбівалентним процесом: вона ґрунтується на законах природи і водночас їм підпорядковується.

На сучасному етапі розвитку наук існує гіпотеза пульсуючого Всесвіту, згідно з якою існування Всесвіту – це процес розширення, а потім стискання, що відбувається протягом більйонів років. Значну увагу дослідники також

приділяють геометричній формі Всесвіту [Вчені]. На їхню думку, наш Всесвіт є плоским (уявні паралельні лінії ніколи не перехрещуються) та відкритим, що дозволяє говорити про невпинне розширення останнього. Своєрідним нарративом є відстеження осадових порід, що змінює антропологічну хронологію-історію на геоцентричну і вчить «сучасних людей смиренню і сприяє більшій турботі про життя на Землі, ніж іудейсько-християнська історія створення, яка ... лежить в основі людського панування» [Northcott 2015].

Сучасний філософський дискурс вибудовується навколо таких маркерів, як космоцентризм, біоцентризм та антропоцентризм. Спробою подолати цей розрив є осмислення вказаних центризмів, що своєрідним чином втілені в сучасному постнекласичному дискурсі, на підставі антропокосмізму, і дозволяє підійти до аналізу Землі як платформи, де розгортається життя / буття. Як зазначає І. Ханна, обґрунтовуючи значення антропокосмізму: «У період постнекласики концепція антропокосмізму виявляє свою когерентність аксіології знання і постає як модель взаємоактуалізації ціннісних потенцій Всесвіту (макрокосмосу) та людської суб'єктивності (мікрокосмосу)» [Ханна 2015: 201]. Серед головних аспектів антропокосмізму дослідниця підкреслює потенціал останнього для створення нової конфігурації, нового діалогу природничого та соціогуманітарного знання. Інакше кажучи, основні ідеї антропокосмізму пов'язані з ідеєю відповідальності людини за космічну еволюцію, де Земля – це частина еволюційного процесу, а Всесвіт виступає єдиним живим організмом у сенсі східної філософії: «Усі істоти танцюють у межах великого простору й часу, і цей танок стає хореографією. Синхронність, а не співпадіння постає неминучим наслідком» [Somers 2011: 250].

У цьому зв'язку варто згадати про біосферу (від давньогрецької βίος – «життя» та σφαῖρα — «куля»), яку В. Вернадський визначив як земну оболонку, як біологічне життя, як належність екологічну та фізико-хімічну, як зміну поколінь. За науковцем, біосфера – це усе, що створено живою

речовиною впродовж геологічного часу існування та відзначається динамічною рівновагою. Зауважимо, що планета Земля виступає партнером людини у питанні збереження життя біосфери. Зазначені методологічні положення й сьогодні не залишаються поза увагою філософсько-наукової спільноти, про що свідчать публікації сучасних вітчизняних і зарубіжних дослідників [Бойчук 2013; Червінський 2014; Халай 2014; Mosterin 2004]. Отже, на початку ХХ ст. постала максима: Земля – єдиний живий організм, а безпосередній вплив людини на навколишнє середовище й перетворення біосфери засвідчують виникнення ноосфери, суперечливі риси якої визначають реалії ХХІ ст. Це оптимістично стверджувало становлення нової цивілізації як гаранта духовної революції, що знаменується таким феноменом, як планетарне мислення. Інакше кажучи, ноосфера як новий етап життя планети і людства є результатом еволюції біосфери. Хоча Д. Крістіан зауважує, що становлення ноосфери відбувалося уже в епоху Античності і пов'язане з культурною еволюцією як соціальною пам'яттю [Крістіан 2019: 188]. Обґрунтовуються положення, що маркери «Ноосфера – Земля – Людина» створюють єдину систему, для якої характерна множинність зв'язків; серед яких чільне місце посідає нерозривний зв'язок ноосфери з людством. Наразі ми говоримо про інтелектуальний прорив, планетарне мислення, планетарний мозок [Russell 2008].

Значна увага приділяється таким маркерам, як гуманізм та активізм, що найближчим часом можуть призвести до об'єднання усієї людської спільноти, що відповідає запитам еволюційного процесу. Проголошуються ідеї становлення ноогуманістичного світогляду як інтегральної метапарадигми, що поєднує в собі як природничо-наукову, так і гуманістичну, екологоорієнтовану та ноогуманістичну парадигми. Водночас метапарадигма постає єдиною площиною класичного – некласичного – постнекласичного, що супроводжується створенням єдиного ціннісного простору, за допомогою якого можна подолати наявні суперечності. Можливий синтез цінностей є відповіддю на багатовимірність сучасної ситуації, тому містить значний

потенціал для створення нових модусів взаємодії як суб'єктів, так і спів-буття людини та Землі саме шляхом усунення опозиції між традиціями та інноваціями. На цьому наголошують українські дослідники [Chmil, Korabliova, Zubavina, Kupriichuk, Kuznietsova 2020].

Інакше кажучи, людина готується виступити суб'єктом ноосфери. Сучасність засвідчує, що тепер таким суб'єктом є технологія, тим самим створюючи передумови для нового «стрибка» ноосфери. Технологія виступає своєрідною біфуркацією, наслідки якої для людини / цивілізації / ноосфери передбачити неможливо. У цьому зв'язку віра в людський інтелект, як запоруку збереження усього живого, викликає все більше сумнівів. Хоча згадаймо, що саме в концепції ноосфери наголошується, що визначальним чинником розвитку коеволюції / розвитку біосфери є діяльність людини, за допомогою якої вона отримує нові можливості. Життя є найбільш глибоким підґрунтям взаємозв'язку «людина – Земля». Історія Землі – це історія життя з постійним оновленням, що стосується усього живого й дозволяє стверджувати вічність Землі. Процес еволюції виходить на новий рівень; людина виступає основною формою життя, проте саме життя розвивається через гру шансів. Так, відомий англійський фізик-теоретик С. Гокінг наголошує: «Антропний принцип застерігає ... еволюція – випадковий процес, і поява розумного життя – лише один із можливих результатів» [Хокінг 2019: 97].

Заслуговують на увагу розмисли Ю. Кінісуе та Дж. Шаврієн, які дотримуються досить ексцентричного погляду на еволюцію, розуміючи її як комедію, яка продовжує існувати незважаючи на метафізичний відчай, що може спіткати її глядачів. Цей підхід є альтернативою класичному уявленню про еволюцію як історію. Так, еволюція насамперед комічна драма, що суперечить погляду на неї як на трагічну драму знищення видів, тому еволюція є дуже складним явищем, яке не можна звести до класичних принципів [Kunisue, Schavrien 2011]. На їхню думку, зміна акцентів з ідеї трагічного видовища на комічну драму зможе побудувати правильні взаємини між

дієвцями цього процесу, бо людство безпосередньо включене у цей процес, навіть якщо не хоче замислюватися над цим.

П. Слотердайк [Sloterdijk 2015] артикулює проблему «онтологічної прірви», де зосереджує увагу на наявній асиметрії між станом та переживаннями, що на початку XXI ст. набуває конфігурації футуризму, у такий спосіб актуалізуючи методологію потенціалізму. Ідеї метаантропології ми вбачаємо у його праці «Ти мусиш змінити своє життя» [Sloterdijk 2009], де проголошується головне завдання людини – власне самоперевершення, спрямоване на духовне зростання й самовдосконалення, не відрікаючись від власної культури, власних батьків та Батьківського краю. Метаантропологія долучає принцип трансверсальності, відкриваючи нові можливості для аналізу антропогенезу. Побудова містків між природою і культурою, зауважує Слотердайк, є тією антропотехнікою, є тим чинником, завдяки якому відбулося становлення людини. Водночас це спрямування / завдання виступає тим містком, за допомогою якого людина власне й сформувалася, інтегруючи різноманітні культурні програми, які утворювали координати існування людства. Більш детального дослідження ідеї Слотердайка набули в розмислах М. Култаєвої [Култаєва 2016б].

Еволюція вражає нас діями вправного годинникаря, який ніби відповідає за задум і планування, наголошує Р. Докінз [Докінз 2018: 42]. І хоча науковець заперечує розумність еволюції, акцент на цьому, по-перше, розкриває нові можливості для аналізу антропогенезу, по-друге, долучає такий складник, як культура, саме в контексті постнекласичного мислення: «[Коли] ми озираємося на історію життя, то бачимо картину нескінченної новизни, яка постійно оновлюється. Окремі особини гинуть; вимирають цілі види, родини, ряди й навіть класи. Але поки одна епоха приходить на зміну іншій, сам еволюційний процес, здається, оговтується і продовжує періодично розквітати, вічно бадьорий і незмінно юний» [Докінз 2020: 219, 417]. Ця думка є евристичною для нашого дослідження.

Взагалі Р. Докінз надає досить своєрідне розуміння еволюції. На його думку, тіла організмів, серед яких і людина, забезпечують ДНК-реплікаторам виживання. Сьогодні виникають оновлені реплікатори – схеми інформації, що долають обмеження, які утворював мозок, бо головну увагу він зосереджував на мові та культурних традиціях. Останні (схеми інформації) поширюються / охоплюють не лише мозок, але й комп'ютер, отримуючи нові можливості для власного поширення та здійснення нової еволюції. Дослідник підкреслює, що сьогодні ця еволюція лише розпочинається, проте останні вже мають значну владу. Тому, якщо «чиниться новий переворот реплікаторів, цілком можливо, що він просунеться вперед настільки, що залишить свою материнську ДНК... Якщо так, то можна бути впевненим, що комп'ютери будуть в авангарді» [Докінз 2018: 218–219]. Зауважимо, якщо про природу / Землю взагалі не йдеться, то на людину посилаються виключно в контексті понять «мізки», «культура», «комп'ютер», «мова»; інакше кажучи, людина вже наче задана поза природою / Землею у штучному світі. Ця праця певним чином продовжує попереднє дослідження Р. Докінза «Егоїстичний ген» [Докінз 2017], де головною є гіпотеза, що людство найближчим часом очікує новий генетичний переворот.

Сучасність засвідчила, що розгортання інформаційної цивілізації як послідовного етапу технологічної цивілізації здійснило «вибух», прискорено трансформуючи економіко-політичні, соціально-культурні, морально-духовні засади та свідомість індивідів. Зауважимо, що саме із становленням інформаційної цивілізації багато науковців пов'язували можливість духовної революції сучасної людини. Проте сталася дещо інша ситуація – відтепер засоби соціальної комунікації постають засобами закріплення індивіда у світі, актуалізуючи свою оптику визначення життя / буття людини. Планетарне мислення пов'язується з концепціями глобального громадянського суспільства та з антропологемою громадянина світу (І. Кант). Усвідомлення такого зв'язку у філософських доктринах перебуває лише на початковому етапі, але важливе для прогнозування майбутнього. Так, Н. Зглінська

[Трансгуманітарність 2011: 104] у своєму дослідженні підкреслює, по-перше, що сучасна методологія наукового пізнання (постнекласичний дискурс) включає людський суб'єкт; по-друге, визначення фізичних констант Всесвіту відбувається за допомогою принципу антропоморфності, що стосується й планети Земля; по-третє, природа постає феноменом, що зазнає значних перетворень унаслідок дій людини. Такий підхід свідчить про переосмислення проблеми Землі та обов'язкове включення гуманітарного дискурсу в методологію, тим самим посиливши міждисциплінарний підхід.

Постала постнекласична парадигма, яка сприяла становленню єдиної наукової картини світу, де головним постав принцип комплементарності. Інакше кажучи, відбулося об'єднання неживої природи, органічного світу й соціального життя як основних сфер буття, таким чином надавши критерії трансформації наявної парадигми знань; відбулася зміна парадигми. Таке об'єднання дозволило підійти до усвідомлення Землі як єдиної матриці, що відповідає за конфігурацію взаємодії «людина – суспільство – природа».

Ідеї антропокосмізму та концепція «історія Землі» дозволяють підійти до проблем коеволюції як взаємообумовленого розвитку Землі та людини в соціальному полі, тобто коеволюція є процесом створення єдиної системи «біосфера – суспільство», головним завданням якої є збереження життя: «Як виявляється, між процесами біологічної та соціальної еволюції більше аналогій, аніж розбіжностей» [Екологічні 2006: 58]. Ідеться про спільну еволюцію суспільства і природи; про тісний взаємозв'язок, що відображено власне й самим терміном (від лат. *co* – «разом» та *evolutio* – «розгортання»). Ці ідеї ми вбачаємо в дослідженнях І. Білецького [Білецький 2011], Л. Бевзенко [Бевзенко 2002], Я. Данька [Данько 1999], Н. Кочубей [Кочубей 2017], О. Коннова [Коннов 2006], Ю. Мелкова [Мелков 2006], А. Рєпи [Рєпа 2006] та інших.

Ідея коеволюції пропагує становлення та існування гармонійних відносин людини та Землі, де розвиток суспільства вимагає наявності природної складової / Землі. За цих умов є можливим подолання осмислення

Землі виключно в координатах економічного зиску. Коеволюція виступає одним із методологічних інструментаріїв осмислення майбутнього існування суспільства та біосфери.

Природознавчі науки перебувають у стані зміни парадигми, за якою істоти не є окремішніми особинами, а виступають голобійонтами, тобто сукупністю «господаря» та інших видів, які утворилися внаслідок облігатного симбіогенезису, що розуміється як неможливість існування одного виду без співіснування та розвитку з іншими [Gilbert 2017: 83]. У цьому контексті людина – лише одна з форм життя серед інших. Стверджується, що «життя хоче бути; життя не завжди хоче, щоб його було багато; час від часу життя згасає. [Проте]: життя триває. І часто ... триває просто приголомшливо» [Брайсон 2019: 346]. Р. М. Грейден доходить висновку: «Життя – це самопідтримувальна хімічна система, здатна оновлюватися й еволюціонувати за теорією Дарвіна» [Грейден 2019: 138], що розгортається на платформі Земля. У дослідженні К. Олівер ми зустрічаємо максимум: «людина “визріває” на Землі, подібно рослинам і тваринам» [Oliver 2014]; інакше кажучи, Земля гостинна для людського життя. Наведені думки стверджують життя як процес, як систему, що розгортається на Землі і дозволяють говорити, що існує необмежена потреба в усвідомленні феномена життя як цілісності, бо усі живі створіння є результатом постійної коеволюції. Ба більше, життя продовжує себе в нових поколіннях та видах [Rose 2012: 127–131]. З одного боку, це засвідчує взаємозв’язок усіх природних сутностей, що утворюють навколишнє середовище, з іншого – постає планета Земля.

Проте під коеволюцією варто розуміти не лише спільну еволюцію біологічних видів, але і взаємозв’язок людини та біосфери, що є запорукою сталого розвитку. Тому головним принципом взаємодії «природа / Земля – людина – суспільство» має бути усвідомлення єдності цієї системи, що усуває ставлення до природи / Землі виключно як до окремішнього об’єкта без урахування його значення в процесі життєдіяльності людини й суспільства. Коеволюція постає як примирення двох стратегій: розуму та природи.

Ідеться про конвергенцію – наближення, злиття, що засвідчує епоху людства як поєднання людського і не-людського. Це дозволяє стверджувати, що, по-перше, життя – це своєрідний творчий спадок усього живого; по-друге, підкреслює наявність глибинних зв'язків людства з існуючими земними / природними формами життя. Нового значення набуває думка Маєр-Абіха: «Не існує суперечності між природою і культурою, радше культура є людським внеском до історії природи» [Маєр-Абіх 2004: 60]. Таким чином, сучасність демонструє значні зміни в питанні еволюції та коеволюції; постає питання їхньої керованості. Проте це не усуває принцип моральності.

Коеволюція як амбівалентний процес ставить нові питання щодо подальшого існування людства та Землі в умовах інформатизації й технологізації сучасності: олюднення біосфери / Землі перетворюється на її розлюднення. Сьогодні йдеться про виникнення нових інформаційних організмів – програм, натомість і людина зазнає значних змін. Створюються нові реалії, тому йдеться не лише про віртуальну реальність; постає небезпека створення «пластикового раю», «штучної Землі», і цей перелік можна продовжувати. Зазначена амбівалентність виявляється не лише в пристосуванні біосфери до вимог людини, про що свідчить уся історія розвитку людства, йдеться про більш серйозні вияви цієї взаємодії, де власне сама людина, а не природа, виступає творцем – нанотехнології, генна інженерія, біотехнології, молекулярна біологія; створюється якісно новий рівень біосфери – «технологічний рай». Існує небезпека, що коеволюція під пильним поглядом сучасних технологій може отримати як незнані раніше можливості, так і призвести до катастрофічних наслідків, де людина в гонитві за відповідністю новим реаліям постане під питанням як певний вид, втілюючи нову істоту – постлюдину у постсучасності [407].

Варто зазначити, що наприкінці ХХ ст. Е. Янч у монографії «Всесвіт, що самоорганізовується: наукові та людські наслідки нової парадигми еволюції» [Jantsch 1980] свої роздуми щодо планетарного розуму як саморефлекуючого подав у контексті процесів коеволюції. Становлення такого розуму він

визначає як метоеволюцію, що торкається усіх рівнів реальності, зовнішніх і внутрішніх. Концепція планетарного розуму спрямована на подолання загрози загибелі людства як можливої реальності. На його думку, коеволюція має певні етапи, що охоплюють усі процеси Всесвіту: по-перше, космічні та хімічні; по-друге, біологічні та соціобіологічні; по-третє, соціокультурні. Тут доречно буде застосувати підхід енактивізму, згідно з яким живий організм занурений у світ на фізичному, психо-емоційному, чуттєвому й інтелектуальному рівнях, та, будучи зануреним / пов'язаним із ним, змінює його. На думку Л. Горбунової, енактивізм представлений фундаментальною онтологією У. Матурани, Ф. Варелі та безпосередньо стверджує близькість із теорією Геї [Горбунова 2013]. Для окреслення процесу коеволюції, на нашу думку, варто використати поняття «Mitwelt» (світ як «спільносвіт» природи та людської істоти), що долає поняття «Umwelt» (світ як довкілля, людське середовище); ідеться про нову конфігурацію діалогу, що долає антропоцентризм щодо картини світу [Майєр-Абіх 2004: 141]. Отже, вирішення проблем існування Землі не можливе без усунення звичних кліше під час обговорення питань збереження природи. Австрійський економіст Ф. фон Гаєк [Науек] використовує поняття розширеного порядку людського співробітництва, що розуміється ним у контексті теорії самоорганізації. Підкреслюється, що людські індивіди як високоорганізовані біологічні організми отримали здатність засвоювати складові надособистісних традицій, що дозволило їм адаптуватися в мінливій структурі, яка втілює порядок більш високого рівня організації.

Становлення нових рівнів буття (віртуального, технологічного, медійного) дозволяє казати, що інформація, яка поступово накопичувалася, перевірялася й транслиувалася, дозволила людству не лише закріпитися в природному середовищі, але й згодом, уже в наш час, покинути його (віртуальна реальність). Це змушує спершу зосередитися на парадоксах «розташування» людини на планеті, а потім над суперечностями існування планети у Всесвіті. Ці питання можна розглянути за допомогою методу

топологічного мережевого аналізу, тобто за допомогою множинності зв'язків між компонентами природних і соціальних систем. Ідеться про те, що існуючі зв'язки відповідають динаміці коеволюції, тим самим пов'язуючи біологічні та соціальні фактори розвитку. Останні набувають рис мережі, що унеможливорює чіткий розподіл біологічних і соціальних чинників. Цей метод А. Дж. Гілберт [Gilbert 2006] використовує в контексті альтернативного втручання в екосистеми, де головним показником стають зміни у з'єднанні систем. Тим самим підкреслюється множинний характер взаємодій. Це дозволяє зрозуміти Землю як платформу, де розгортається життя / буття людини, як багатозначну палітру, а зміна ставлення людини до Землі втілюється у конфігурації множинних дискурсів (міфологічний, релігійний, науковий, філософський, споживацький тощо) з одного боку, а з іншого – у різноманітних фігурах. Коеволюція постає виставою, перформансом, інтерактивною грою, де беруть участь так звані «професійні гравці» (люди, тварини, природа). Ідеться про залучення тих, хто тривалий час був виключений з історії.

Отже, людство виникає на планеті Земля, яка і є фактично умовою його виникнення. Визначення цього дозволяє висунути тезу, що осмислення Землі як єдності її вимірів розкриває нові можливості для сучасного філософського дискурсу, бо не лише оперує сталими поняттями в контексті космізму та антропокосмізму, але й відкриває нові можливості для аналізу генези біосфери та людини як біологічного виду, підкреслює важливість усвідомлення Землі як цілісності. Лише філософія здатна зробити це, бо науці підвладний лише світ, що розгортається на Землі, водночас Земля – це початок і кінець усього: «Земля як сила творіння не лише народжує життя й забирає його назад, вона – як сили трансформації – воскрешає мертвих і веде від нижчого до вищого. Саме вона керує всіма процесами еволюції й трансформації, що поетапно ведуть від ледь помітного і простого початку до складності й різноманітності» [Northcott 2015]. Застосування доктрини коеволюції свідчить про осмислення нових практик взаємодії людини та Землі як альтернативи практикам

експлуатації та гноблення Землі, бо головна увага приділяється злагоді й узгодженості.

Визначення Землі виключно як об'єкта науки стосується її розуміння в одновимірному сенсі – у контексті монопарадигми. Вони не торкаються онтоантропологічного виміру наявних інтерпретацій. Наведені роздуми актуалізують принцип людиновимірності, що постає однією із суттєвих характеристик сучасного наукового знання [Polanyi 1962]; з одного боку, йдеться про становлення постнекласичної науки, з іншого – про переосмислення взаємозв'язку елементів системи «людина – природа / Земля», де вперше проголошується можливість конструктивного діалогу. Ідеться про створення нових парадигм, що відповідає новій конфігурації сучасності, де до фізичної та біологічної сфери додається інформаційна, у якій людина розглядається відносно таких парадигм, як технологічний світ, виживання / катастрофа, могутність людини та негативні наслідки людської діяльності.

Отже, проаналізувавши науково-академічний дискурс щодо артикуляції феномена Землі, можна зробити такі висновки:

1) Земля як система, що самоорганізовується, є інформаційною системою, для якої характерні зв'язки із зовнішнім середовищем. При цьому було б доцільно враховувати нелінійні та кризові шляхи розвитку природи Всесвіту, що мають значний вплив на усвідомлення самих себе в ситуації ризиків та катастроф; головним постає концепт усвідомлення себе як елемента Всесвіту. Ці роздуми репрезентують сучасний постнекласичний дискурс;

2) Початок ХХІ ст. характеризується становленням нового повороту, сенс якого полягає в тому, що теоретичні розробки ХХ ст., на кшталт інформаційної теорії чи теорії систем, теорії мереж акторів чи медіатеорій тощо, постають людиновимірними, що відповідає постнекласичному науковому дискурсу в контексті усвідомлення значення природи / Землі. Такий підхід, на нашу думку, створює нові можливості для конструктивного діалогу людини з природою / Землею та відповідає викликам сучасності;

3) Проблема Землі набула такої форми, що відповідає вимогам саме постнекласичного наукового дискурсу. Сучасна оптика Землі – це полілог історичного та сучасного досвіду, що збагачує наше знання, хоча людина найчастіше не звертає на це увагу. Історія Землі різниться з історією людства, вона є більш вагомою і фундаментальною;

4) Людство протягом своєї історії втрачає первинність Землі. Інакше кажучи, подолати цей парадокс можна шляхом повернення / долучення феномена Землі, тобто осмислення Землі в контексті філософсько-антропологічного виміру, що долає її розуміння виключно як об'єкта наукового пізнання. Соціальний світ – це творіння людини, природа – творіння Землі, і лише Земля є основою.

1.4. Земля у філософсько-антропологічних розвідках сьогодення

Кризові явища як реальність кінця ХХ – початку ХХІ ст. значно вплинули на розуміння феномена Землі, виходячи за межі природничо-наукових тлумачень, у зв'язку з чим твердження К. Олівер: «Земля – це не лише те, що надане, але й те, що іманентне» [Oliver 2015: 113] артикулює проблему Землі в координатах філософсько-антропологічного виміру. Земля не лише існує – вона залежить від нашої свідомості, є інтенціональною. Варто підкреслити, що на протипагу абсолютизації Землі як фізичної реальності, безальтернативного розгляду її в контексті природничих наук, у ХХ ст. з'явилися праці з визначенням її філософського сенсу. Насамперед, це праці М. Гайдеггера, де наратив Землі зберігає свою онтологічну цілісність.

Як свідчить аналіз філософської літератури, ідеї, подані М. Гайдеггером, знайшли своє продовження в публікаціях сучасних зарубіжних дослідників, серед яких варто назвати В. Блока, Т. Кейлінга, К. Олівер, Г. Дж. Сомерса, М. Хаар та інших. Так, на думку В. Блока, філософам варто відмовитися від питання, яке зосереджує увагу на усвідомленні сенсу Землі без людини.

На його думку, головним є збереження Землі за умови існування людства, що втілюється максимою «Земля після Гайдеггера», яка відповідає сучасним викликам і постає своєрідним діалогом [Blok 2017]. Н. Кларк у праці «Мінливі світи, вразливі тіла: протидія різким змінам клімату» підкреслює, що безвідносно до Землі існування / буття є фізично неможливим [Clark 2010]. Ці ідеї підтримує Т. Кейлінг [Keiling 2017], проте артикулює важливість впливу Землі на формування людських думок і світогляду, тому Земля постає домівкою не лише фізичного світу, але й людської свідомості. На думку Б. У. Девіса [249], яку він доводить у статті «Повернення світу до природи: гайдеггерівський поворот від трансцендентально-горизонтальної проєкції світу до внутрішнього звільнення у відкриту територію», осмислення наявних трансформацій взаємодії між буттям (Sein) і людиною (Dasein) має бути головним питанням сучасного філософського дискурсу [Davis 2014].

Тема Землі розглядається в контексті рідної землі, Батьківщини, Рідного краю. Так, Рідний край розуміється як унікальна точка буття людини, усвідомлення чого є умовою становлення й існування земної етики: «Пригадаймо, Земля – домівка людства» [Joldersma 2018]. Ідеться про пошук власної батьківщини за допомогою концепту «Земля-Батьківщина», запропонованого Е. Мореном [Морен 2014: 46]. Він використовує поняття «спільна ідентичність», «спільна доля», «спільна оселя», що стосуються всіх мешканців Землі без будь-якого поділу. Підкреслюється принцип турботи без артикуляції суперечностей єності та різноманіття світу / буття. Таке визначення співпадає з етикою Гартмана [Hartmann 2002], де головною є думка: життя – це дар людині, і саме вона, людина, відповідає за його збереження у всій його множинності.

Земля розуміється як упорядковане буття, що має вічний характер. Цікаві думки з цього приводу подано А. Т. Джонсоном у статті «Критика гуссерлівської та гайдеггерівської концепції Землі: до Землі, що відповідає досвіду життя» [Johnson 2014]. Він звертає увагу, що філософи у прагненні створити адекватну онтологічну сегрегацію (лат. segregatio – «відділення») /

поділу світу й Землі зазнали невдачі, що пояснюється знеціненням ними повсякденного / наївного образу Землі, у тому числі й фізичного виміру Землі. Джонсон наголошує, що головна помилка сучасних дослідників полягає в тому, що вони забувають надавати Землі значення первинних якостей у розумінні Дж. Локка, які від людини не залежать (простір, час, протяжність, рух, спокій, маса тощо). Варто казати про інтенсивний характер буття Землі, який жодним чином не можна прирівнювати до знаків «внизу», «там» тощо; Земля – це все навколо нас: «Інтенсивність буття Землі виникає не між вторинними, а скоріше первинними якостями: те, що я можу рухати своїми кінцівками і те, що вони все ще належать мені, підтверджує моє власне застосування. Такої ж природи є створення планети Земля як домівки для людства» [Johnson 2014]. Отже, Земля виступає єдиною універсальною матрицею життя / буття людини у всіх її проявах, що забезпечує єдність людства, незважаючи на існуючі відповідності. Ці ідеї ми вбачаємо в дослідженні К. У. Джолдерсма [Joldersma 2018], який підкреслює, що саме Земля є тим феноменом, що вступає у світ. У боротьбі між Землею та світом і виявляється справжня відповідальність, що перегукується з роздумами М. Гайдеггера.

Онтофеноменологія, як нова оптика дослідження, дозволяє усвідомити, що не тільки ми втрачаємо Землю, а сама Земля втрачає себе, бо вона залишається поза можливістю бути пізнаною. Як наслідок, відбувається втрата взаємозв'язку із життям / буттям людини, життєво-буттєвими практиками людини. Тому звернення до онтофеноменології дозволить співвіднести Землю зі світом, людиною / тілом людини, не заперечуючи інші фізичні об'єкти-тіла. «Земля – це не матеріал і не матерія, а глибина самого існування, із якого все виникає» [Johnson 2014]. Ці ідеї ми вбачаємо і в роздумах Г. Йонаса [Йонас 2001], який не лише актуалізує проблему взаємин людини та Землі як спів-буття, але й розкриває нові методологічні горизонти. Онтоантропологічний вимір спів-буття людини і Землі замінюється на антропо-онтологічний.

Наголошується, що наразі єдиним місцем існування людства постає Земля; інакше кажучи, людина для свого життя / буття може покладатися лише на Землю (К. Саган). Ця ситуація окреслює проблеми-парадокси, що артикулює сучасний філософський дискурс: «Людина – лише частина Землі чи її втілення?», «Як Земля “розкривається” нам та як ми ставимося до неї, коли вона “розкрилася”?» [Johnson 2014]. Ці роздуми артикують питання, на які свого часу звертав увагу М. Гайдеггер, для якого Земля – це феномен, що оберігає таємницю буття світу. Філософ у праці «Витоки художнього твору» підкреслює потребу сприймати Землю як цілісність, бо для Землі головним є збереження власної замкненості. Проте всі земні предмети і Земля породжують єдність, тому вона не є абсолютно «герметичною» – Земля розкривається, бо, як і світ, належить відкритості. Земля є джерелом виникнення світу, але не є самим світом. Саме Земля прагне зберегти свою закритість, бо її відкриття може розглядатися як чинник виникнення світу. Тому між Землею та світом відбувається боротьба, що взаємозумовлює та взаємовизначає їх; такі вияви буття, як перемога, поразка, благословення тощо, віддано людству. Саме Земля – джерело світу, проте це – не світ. «Таке народження є творенням. ... Істина постає у творі. Істина ... лише як боротьба між очищенням і приховуванням у зустрічному русі світу й Землі. Істина хоче бути зведена... У боротьбі відбувається єдність світу і Землі. У цьому світ відкривається...» [Heidegger 2006: 45].

Земля – це основа всього, основа світу, де народжується людина, куди вона повертається, перетворившись на прах. Земля не тотожна світу, водночас вона є серцем світу; Земля надійна, проте вразлива. Світ намагається подолати цю замкненість Землі. Земля ж перешкоджає спробам проникнути в неї, внаслідок чого будь-яка наполегливість обертається руйнуванням. «Земля дозволяє кожному вторгненню ... розбитися... Вона дозволяє кожній суто розважливій настирливості перетворитися на руйнування. Ця руйнація може нести перед собою видимість оволодіння і прогресу в гештальті науково-технічної об'єктивації природи, але це оволодіння все ж таки залишається

безсиллям волі. <...> Земля з'являється лише там, де її тримають у довірчому управлінні як щось по суті нерозкриті, що відступає назад перед кожним розкриттям, тобто постійно тримає себе закритою. Усі речі Землі і вона сама загалом існують у взаємній згоді. Але це злиття не є стиранням. Тут тече потік розмежування, що спочиває в собі, замикає все присутнє у своїй присутності. Отже, у кожній із речей, що самозакривається, є одне і те ж не-знання-себе. Земля по суті самозакривається» [Heidegger 2006: 30–31]. Зауважимо, що наполегливість для Гайдеггера постає як символ влади, еволюції, науково-технічних революцій, проте вони залишаються безсилими перед Землею. Земля розкривається лише тоді, коли людина ставиться до неї як до феномена, що потребує зберігання власної таємниці, тобто людина відступає від примусового розкриття Землі. Хоча Земля залишається замкненою, вона постає просвітленою, бо оберігається від розмикання. Лише за такої умови земні явища зливаються із Землею і постають єдністю, цілісністю – ідеться про сингулярність Землі. Ці ідеї філософа важливі для аналізу Землі.

Продовження цих ідей ми вбачаємо у дослідженні М. Хаара, для якого Земля теж розуміється як утаємнена, непрозора субструктура світу, «річ-у-собі», що противиться бути відкритою. Земля розуміється ним насамперед як прихований вимір *phusis*, що перебуває в стані супротиву практиці. Ідеться про конфлікт між Землею та світом, який підтримується матеріальним виробництвом. Усвідомлення Землі можливе за умови визнання її як Рідного краю / Рідної землі (*heimatliche Grund*). Дослідник підтримує переконання М. Гайдеггера, що Земля розкривається у витворі мистецтва, який постає своєрідним інститутом істини та є відкритим простором. Інакше кажучи, лише мистецтво здатне проникати в суть Землі, проте оберігаючи її таємницю, допомагаючи їй залишатися прихованою.

Підкреслюються чотири сенси Землі: по-перше, її нерухомість, що є першоосновою її існування; по-друге, це те, що названо природою в сенсі грецької філософії; по-третє, Земля – це те що постає матеріалом у мистецтві, проте тим матеріалом, який залишається після закінчення епохи, тим, що

намагається вислизнути з уваги людини; по-четверте, це рідна земля, рідний ґрунт. Проте це не місце народження людини, а місце її становлення (heimatliche Grund), не йдеться про біологічну чи вітальну вкоріненість [Haar 1993: 57–63].

Отже, думки Гайдеггера концептуалізовані в дослідженні М. Хаара, який виділяє сенсоутворюючі характеристики останньої. «Походячи із неослабної боротьби між епохальним світом і Землею, твір, що виходить за рамки своєї конфігурації, яка належить цьому світу, виявляє Землю, яку раніше не бачили. Ця концепція Землі не просто об'єднує воєдино традиційно помітні значення “матеріалу” та “природи”, але змушує їх спілкуватися. <...> Поетичні або художні твори осявають нашу обитель, явно закладаючи основу, яка нас завжди підтримує» [Haar 1993: xi]. Залишаючись прихованою, Земля постає основою, підґрунтям, джерелом життя й світу, що слугує дороговказом для спів-буття Землі, світу та людства. Проте, підкреслює Хаар, це не повинно впливати на романтизацію природи як джерело життя, що має автономний характер: «Земля є джерелом і ресурсом, але лише відповідно до того, як вона створюється і входить у світ. Гайдеггер не визнає, що природа має владу над буттям. Природа в бутті, а не буття в природі» [Haar 1993: xi]. Це дозволяє виділити чотири модуси Землі: Земля – умова осмислення буття; Земля – джерело, що потенційно має властивості; Земля – це таємний резерв, що намагається якнайдовше зберігати наявну таємницю речей; Земля – джерело і, як резерв, є можливою у витворах мистецтва.

Підкреслимо метафорику, яку використовує М. Хаар – дослухайтеся до пісні Землі. Феноменологічну інтерпретацію мистецтва у сенсі роздумів М. Гайдеггера містить Стендфордська філософська енциклопедія [Thomson 2018], де зазначено, що шедеври мистецтва є тією оптикою, що дозволяє наблизитися до прихованої онтології та етики, на підставі яких людство розуміє себе на різних етапах історичного розвитку та визначає своє ставлення до світу. Спираючись на ці ідеї, Т. Кейлінг [Keiling 2017] звертається до феномена творчості й погоджується з тим, що пізнання Землі за допомогою

наукової логіки неможливе. Він наголошує на значенні поезії як візуального слова, що досягається за допомогою образотворчого мистецтва, водночас співбуття митця й Землі є єдино можливим способом візуалізувати його, тим самим дозволяючи наблизитися до Землі.

Т. Кейлінг наголошує, що Земля охоплює буття всіх речей, усі вони належать Землі: Земля відповідає за їхнє виникнення, розвиток та зникнення [Keiling 2017]. У цьому зв'язку варто звернутися до праці Е. Гуссерля «Коперниканський переворот коперниканського перевороту» [Husserl 2006], а саме – до проблеми потенцій світу. І хоча для Гуссерля головним є концепт «основа усього – Земля», усе ж він артикулює дихотомію «спокій / рух»; Земля є втіленням уявлень людини про світ, проте усі вони ґрунтуються на досвіді. Тому треба зберігати спокій Землі, завдяки чому сенс Землі розкриється; ідеться про протистояння набутого соціального досвіду та теорії Коперника. Остання, на його думку, належить світу, повністю сформованому Землею. Земля – це той базис, те тіло, навколо якого діє вказана дихотомія, не змінюючи, проте, саму Землю. На думку філософа, про це свідчить і соціальний досвід, що породжує парадокси, якщо розглядати світ крізь призму теорії Коперника. Ба більше, існування Землі можливо зрозуміти лише застосувавши такий маркер, як «спокій». Ця ситуація спричиняє розрив між природничою та філософською (феноменологічною) концептуалізаціями Землі. Згідно з феноменологічним підходом, Земля постає Ковчегом, що не рухається, перебуває у стані сталого спокою. Отже, для Гуссерля є лише одна Земля, і навіть гіпотетичний поділ останньої не дозволить говорити про дві Землі, найімовірніше йтиметься про інтерацію (від лат. *iteratio* – «повтор»). Усе належить Землі, і навпаки, якщо деякі фрагменти, сегменти були відділені від неї, вони все одно – Земля. Ці ідеї підтримує й Кейлінг. Він формулює максимум: «є лише одна Земля / одне людство» [Keiling 2017] й усі частини, сегменти, частки, фрагменти належать їй, навіть якщо вже не існують чи були відділені від неї.

Посилаючись на ідеї Е. Гуссерля, Естергард артикулює проблему єдності людського тіла та Землі [Ostergaard 2017]. Він наводить основні аспекти буттєвості Землі, що є загальноживаними: по-перше, Земля постає фізичним об'єктом серед інших об'єктів; по-друге, значення Землі обмежується її осмисленням в якості ґрунту; по-третє, до Землі ставляться як до домівки. Земля розуміється як архетип життя. Проте на особливу увагу заслуговує її інтерпретація як феномена, що перебуває у стані спокою. На відміну від Гайдеггера, підкреслює автор, Гуссерль розглядає Землю в координатах логіки світу і запитує, чи може світ подолати обмеженість Землі? Естергард підтримує думку Гуссерля про те, що саме Земля відповідає за отримання людиною досвіду тілесних взаємин. У цьому полягає парадоксальність взаємин людини та Землі: обґрунтування руху Землі призводить до того, що людина втрачає відчуття єдності із Землею, а звернення до Землі в стані спокою усуває її цілісність.

Замислюючись над питанням про можливості пізнання Землі, В. Блок застосовує концептуалізацію Гайдеггера щодо прихованості Землі за допомогою засновків: камінь давить униз і виявляє свою тяжкість, тяжкість каменю давить на людину тощо; проте робить висновок про неможливість пізнання: бо розбивши камінь людина отримує купу каміння, але не знання про нього. Аналізуючи цю прихованість, В. Блок доходить висновку, що Земля постає некорельованою сутністю і значно перебільшує людський досвід. «Тепер ми можемо зрозуміти, чому, згідно з Гайдеггером, Земля і світ по суті різні й водночас невіддільні одне від одного» [Blok 2017: 454–455]. Це відбувається тоді, коли здається, що ми розуміємо світ. Тоді, коли звичні предмети / істоти демонструють себе інакше. Постає максима: буття у світі, як буття в природі / Землі. В. Блок підкреслює, що критика Гайдеггера дозволяє визначити стосунки між Землею та світом і таким чином подолати «неусвідомленість» Землі, бо Земля постає некорельованою істотою, а світ – корельованою (на відміну від роздумів Гайдеггера). Цих висновків він доходить шляхом критики характеристик Землі, наданих Гайдеггером:

по-перше, Земля – це те, із чого все виникає і куди все повертається, вона не може бути поясненою в контексті поняття «планета» чи «маса речовини». По-друге, Земля як відкритий безмежний простір є головною умовою для виникнення та розщеплення світу, тобто саме Земля постає тією зміною, за допомогою якої можна пояснювати емпіричну дійсність / світ. По-третє, Земля постійно намагається «приховатися» від пізнання, зберегти німоту природи. Застосування концепту «надійність Землі» у сенсі розвідок Гайдеггера дозволяє підійти до осмислення всіх мирських проєктів людини, де головним має бути усвідомлення того, що людина існує завдяки Землі.

В. Блок підкреслює важливість осмислення онтологічного походження світу на онтичному рівні. Поява Землі, на його думку, – це найяскравіший вияв її сингулярності, що надалі реалізує себе у виникненні свідомості. Буття Землі відзначається єдністю, набуває вигляду платформи, де відбувається становлення епохи людства, яка має тимчасовий характер. І навпаки, походження Землі не залежить від людської свідомості, що, власне, і демонструє її онтичність та онтологічність. Автор підкреслює, що біологічне життя, вияви буття та саме буття мають більш поважну історію, ніж історія людини [Blok 2017]. На противагу метафізичній філософії, дослідник надає перевагу науковому пізнанню, а саме – його можливостям щодо дослідження часу. На його думку, лише така методологія дозволяє отримати достовірне знання про феномен Землі. Водночас ця методологія доповнюється такими категоріями, як онтологічне походження та онтологічний рівень, демонструючи таким чином поліпарадигмальний підхід, де філософська концептуалізація спирається на інструментарій сучасних наукових розвідок. Одним із виявів такого підходу є концепція глибинного часу, що дозволяє переосмислити сталі концептуалізації виникнення та еволюції Землі.

Принцип кореляції В. Блок розуміє як заперечення випадковості Землі, унаслідок чого остання позбавляється статусу прабатьківщини людства. Цю ситуацію домінування кореляційного підходу К. Мейласу розглядає як «скандал філософії». На його думку, ця помилка, що має логічну природу,

спричиняє значні ризики. Тому відмова від буттєвості контингентності заради кореляції породжує ситуацію визначення первинності існування живих істот, на протигагу існуванню фізичного Всесвіту. Так, А. Бадью у передмові до праці К. Мейлассу «Після скінченності. Есе про необхідність контингентності» [Meillassoux 2017: VII] вбачає значення дослідження останнього в тому, що відбувається відмова від звичних конструктів, як-от критика, догматизм, скептицизм, що допомагає уникнути метафізичного тиску. Головною, на нашу думку, є ідея філософа про те, що світ має сенс лише у взаємозв'язку з живою істотою, а концепт виникнення життя насправді скеровує дослідників у світ, де воно вже існує.

Земля постає притулком для людини, де остання має позбавитися своїх ілюзій майстерності та ілюзій панування над буттям, а людина опиняється перед пізнанням [Heidegger 1943]. Це стосується усіх форм буття, що актуалізує питання взаємин людини та Землі на підставі єдиного базису. Одним із таких чинників є концепт «тіло-підстава» («thebasis-body») Е. Гуссерля, що має онтологічний сенс. «Тіло-підстава» є маркером вічного зв'язку тіла людини з тілом Землі, оскільки людське буття можливе лише за умови встановлення зв'язку людини із Землею. Метафора «тіло Землі» набуває онтологічного визначення. Тіло людини є «рiччю-в-собi» для самої людини, тому остання може пізнати його, лише звернувшись до іншої істоти / сутності, тим самим демонструючи взаємоузгодженість і взаємопов'язаність буття. Земля залишається теж рiччю-в-собi без відповідної уваги до неї людини. Застосувавши цей логічний прийом, сформулюємо такі максими: «людина сприймає природу / Землю власним тілом»; «тіло людини – це лише об'єкт для сил природи»; «людина сприймає природу / Землю як тіло» [368: 117]. Дослідник використовує людську тілесність як медіатор, який допомагає налаштуватися відповідно як до буття, так і до інших тіл, у чому ми вбачаємо зв'язок з філософствуванням М. Мерло-Понті.

На примиренні за допомогою одного зі значень концепту «тілесність» таких напрямів філософського знання, як антропологія та онтологія, зауважує

О. Гомілко [Гомілко 2009]. Про взаємозв'язок тіла людини та тіла Землі йдеться в дослідженні Д. Трігга «Роль Землі в археологічній феноменології Мерло-Понті» [Trigg 2014]. Як зазначалося раніше, Земля для Е. Гуссерля «не рухається» та «не перебуває в стані спокою», і це дозволяє Д. Тріггу артикулювати, по-перше, проблему тіла Землі; по-друге – відношення людського тіла до Землі, бо саме Земля має одухотворяючий вплив на тілесність. На підставі цих висновків Д. Трігг формулює запитання: «Можемо ми уявити тіло поза Землею? І навпаки, чи можемо ми уявити Землю без тіла?» [Trigg 2014: 257]. Продовжуючи ці розмисли, він наголошує, що Земля й тіло поєднані, що корелює з дихотомією: «без світу немає тіла / без тіла немає світу». Виникають нові конотації взаємозв'язку компонентів тріади «Тіло – Земля – Світ». «Мова “грунту” й “основи / стебла” явно з'єднує проміжок між Землею як сутності, що одночасно належить життю (чи Природі), та думкою (чи розумом). Відтепер це не просто Земля, на якій живе тіло, здатне рухатися й відпочивати у світі – Земля тепер стає подвійною концепцією, такою ж “матрицею нашого часу”, як наш простір» [Trigg 2014: 262]. Із цими ідеями резонує дослідження Е. Естергарда [Ostergaard 2017], який підкреслює, що насправді усвідомлення людського тіла можливе лише за умови як його спокою, так і спокою Землі як ґрунту. Саме цей спокій і є тим критерієм, що дозволяє відчути єдність власного тіла з тілом Землі.

Сьогодні варто казати про «світ / Землю-для-нас», про «світ / Землю-в-собі» і «світ / Землю-без-нас». Саме ця матриця посилює усю множинність концепцій; людина, насправді, – це проблемна дитина природи (Г. Свенсен), адже ми сприймаємо себе як соціальну істоту, що постійно перебуває в соціальному середовищі, забуваючи про своє природне походження. «З погляду космологічного простору, Земля, на якій вона / людина все ще живе, навряд чи має значення однієї “планети” серед інших планет (“планета” означає етимологічно “небесне тіло, що заблукало”). <...> Земля вже стала “планетарною” і надає людині початковий досвід місця» [Naar 1993: 4–5], тобто постає підґрунтям існування тілесного.

Одним із підходів щодо означення феномена Землі є психоаналіз, що, на думку Трігга, постає прихованим шляхом до архаїчного мислення: «Земля вабить, як вічна і як тимчасова шкала, як матеріальність, що руйнується та є вічною, як така, що ніколи не може бути локалізована, чи така, що “корелює” лише з людським досвідом. <...> На перетині природи й розуму психоаналіз виявляє сліпу пляму, що структурує свідомість, проте у повному обсязі не доступна для свідомості» [Trigg 2014: 262–263]. Відбувається переосмислення значення концепту «домівка для людини», котра губиться у швидкоплинній сучасності, про пригадування / переосмислення значення Землі: «Хоча [Земля] очищається від буття, проте будучи ним ... стримує себе, у такий спосіб зберігаючи позаісторичний вимір ... виглядає як найелементарніша основа світу, як його тіло, з яким обов'язково пов'язане наше тіло» [Naar 1993: 6]. Запропонований аналіз дозволяє висунути максимум: Земля перебуває між природою та розумом, тому розуміється як основа буття або як провалля, а її осмислення є результативним у поєднанні психоаналізу, феноменології та онтології. Ідеться про самопроекцію Землі, яка відкривається за умови визнання першосутності останньої («архе», «річ-у-собі» тощо) відносно дуалізму природи й свідомості. «Стикаючись з незнайомим або знайомим, відчуваєш дивне надприродне почуття, пов'язане з уявленням про Землю як про оселю. <...> Хоча в якомусь сенсі Земля є для нас знайомою, як і все, що оточує нас, проте не можна сказати, що ми її знаємо, оскільки кожного разу, коли ми хочемо пізнати її краще, стикаємося з незрозумілою дивиною Землі» [Oliver 2014: 238]. Людина перебуває у довіллі, яким постає сама Земля.

Таких провокативних поглядів дотримується і Ф. Нейрат, який зазначає, що неможливо досліджувати Землю як об'єкт рефлексії – до неї варто підійти із зовнішнього боку (що не є самоочевидним / науковим), бо Земля – це не лише об'єкт рефлексії, і лише тоді вона / Земля перестане обертатися навколо людини [Neurat 2018], а також Дж. Лавлок, який заявляє, що «Гея / Земля занедужала на лихоманку» [Lovelock].

На особливу увагу у філософському дискурсі заслуговує проблема надійності Землі. Ця проблема має складну конфігурацію і пов'язана із соціокультурними практиками, хоча феномен Землі набагато старший за людські практики. Надійність Землі полягає в тому, що саме Земля нині є умовою / платформою існування людини; саме вона постає тим онтологічним підґрунтям, завдяки якому людина відчуває себе вкоріненою в бутті. Існування людини – це взаємодія із Землею, це ставлення до Землі. Не лише «Земля врізається в буття» – буття розгортається завдяки Землі. Існування людини на Землі є маркером ідентичності, адже людина не може не визнавати свого зв'язку із Землею [368: 102]. Це дозволяє звернутися до Землі як до платформи, як території існування людства, де відбувається становлення географічних, національних, культурних, соціальних тощо кордонів. Ідеться про трансформацію концептуалізації Землі в сучасному філософському дискурсі від архаїчного поняття «тіло Землі», що відповідало за надання людині скрепів із зовнішнім світом, до усвідомлення Землі як тотального феномена, закритого від буденного сприйняття.

Отже, дослідивши методологічні підходи та здійснивши аналіз філософсько-антропологічних розвідок сьогодення, можна зробити такі висновки:

1) Земля постає багатовимірним феноменом: на зміну сталим уявленням про Землю як космічне тіло / фізичний об'єкт вона постає як об'єктивною реальністю, так і «річчю-в-собі». Проте головним, на нашу думку, є усвідомлення останньої: по-перше, як місця, де розгортається історія життя / буття людства; по-друге, як батьківщини; по-третє, як домівки людства й духовності;

2) На підставі наведених розмислів можна зробити висновок, що Земля намагається уникнути свого розкриття, тим самим актуалізуючи питання, чи можна зрозуміти Землю. Земля залишається прихованою, проте її можна почути за допомогою мистецтва: поезії, живопису, музики, скульптури тощо –

усі вони здатні «дослухатися» до пісні Землі, яка транслює образи Землі. Земля як константа, що є умовою збереження життя / буття людини;

3) Земля може відмовлятися відповідати на запити, які втілюють людські проєкти, тому людина змушена створювати соціальні сфери. Це дозволяє змінити світоглядні орієнтири: виникає можливість відійти від звичного погляду на Землю як матерію й переосмислити питання пошуку людиною відповідей на вічні питання, серед яких чільне місце займає пошук батьківщини як джерела власної духовності. Це схиляє до критичного ставлення до розмислів філософів, які розуміють сутність Землі виключно в контексті виникнення людської свідомості, бо це усуває можливість кореляції, окрім однієї – буття / мислення, унаслідок чого Земля набуває математичного характеру (А. Бадью), проте буття та мислення взаємопов'язані. Визнання того, що поява планети Земля передує появі світу, пов'язує буття і свідомість в єдину епоху. Такий підхід має усі можливості зруйнувати дихотомії «суб'єкт / об'єкт», «природа / культура», «матерія / свідомість», «природне / штучне», які продовжують використовувати в процесі репрезентацій людських практик.

Висновки до першого розділу

Узагальнення досвіду осмислення феномена Землі в історичній перспективі дозволяє стверджувати, що теоретичний і практичний підходи до її концептуалізацій є комплементарними. Сучасні реалії обумовлюють нове філософсько-антропологічне бачення Землі.

- В осмисленні феномена Землі спостерігається також певна дифузія між сциєнтистськими та антисциєнтистськими підходами. Це стосується як антропогенного чинника, що впливає на Землю, так і визначення її місця у Всесвіті. Ствердження цілісності Землі без урахування множинності її репрезентацій спростовують можливість як теоретичного, так і практичного виміру Землі. Земля виступає матрицею життя / буття людини, де розгортаються усі її практики.

- Міфологічні та релігійні наративи Землі не можна відносити лише до застарілих картин світу, бо вони містять у собі евристично насичені інтуїції щодо взаємообумовленості й комплементарності таких питань, як місце людини в космосі та місце Землі у Всесвіті. Для релігійного наративу Земля не є ресурсами, що характерно для наукового світогляду. Це дозволяє стверджувати, що ідея Бога доповнюється ідеєю геоцентризму. Звернення до постаті Христа відкриває нові можливості для усвідомлення кризових явищ сучасності. Почавши з удосконалення, насичення духовністю себе, людина здатна усвідомити цінність буття. Отже, на людину покладена місія збереження життя на Землі.

- Здобутки науково-академічного дискурсу Землі, розглянуті крізь призму антропологічної інтерпретації, дозволяють розширити дискурсивне поле Землі, застосовуючи для цього можливості міждисциплінарного аналізу. У дискурсивному полі сучасної філософської антропології співіснують семантики та метафорика Землі, які домінують на макро- і мезо- і мікрорівнях репрезентації її конструктів, у яких розкривається фундаментальний зв'язок

між людиною та Землею. На макрорівні – це метафорика та фактичність земної кулі, блакитна планета, структурний елемент Всесвіту, цілий світ. На мезорівні домінує семантика *terra incognita*, глобуса, мапи світу з материками та океанами. На мікрорівні домінує антропологічна інтерпретація феномена Землі.

- Буття є не лише предметом теоретичних досліджень і практичної трансформації, воно має свої особливі аспекти в житті людини й людства. Буття є результатом творіння соціально-історичного й життєвого досвіду як людини, так і суспільства в конкретній ситуації. Отже, історія буття і людини не є односпрямованим процесом, а характеризується переривами, епохами, умовами, історичними подіями. М. Гайдеггер наголошував, що платформами буття людини є Земля, дім, сім'я, життя, історія. Визначаючи Землю як буття, філософ започаткував сенс буття, що твориться в процесі олюднення, у людських практиках, комунікативних діях. Таким чином він започаткував онтоантропологічну єдність Землі та людини, яка є елементом взаємозв'язку світу й людини. Отже, Земля і людина – онтологічна пара спів-буття.

- Означені модифікації Землі констатують питання безпосереднього взаємозв'язку людини та Землі, що виступає особливістю філософського дослідження, а саме філософської антропології. Ідеться про інтерсуб'єктивність (людина – світ), що репрезентує парадоксальність цих взаємодій і стверджує необхідність застосування нової методології, де і людина, і Земля розуміються суб'єктами взаємодії, спів-буття. Відбувається розширення поняття інтерсуб'єктивності як взаємодії між соціальними суб'єктами, що дозволяє підійти до осмислення Землі як до платформи, де розгортається життя / буття.

Результати роботи, викладені у першому розділі, опубліковано в таких працях: [163, 164, 256, 357, 360, 363, 368].

РОЗДІЛ 2

СПІВ-БУТТЯ ЗЕМЛІ ТА ЛЮДИНИ: ТРАНСВЕРСАЛЬНІСТЬ ТА КОМПЛЕМЕНТАРНІСТЬ

2.1. Диспозитив «Земля – людина»: онтоантропологічний вимір

Для аналізу складних процесів реальності є потреба у визначенні нових сенсоутворюючих орієнтирів та використанні нових концептів. Для осмислення спів-буття варто застосувати концепт «диспозитив» (фр. *dispositif*), запропонований М. Фуко, який визначається як мережа встановлених зв'язків між елементами, як стратегічна конфігурація. Пізнання диспозитиву як природної та соціальної реальності має свою специфіку, яка полягає в тому, що цей диспозитив постає як процес / результат людської діяльності, що завжди корелює з метою, намірами, мотивами людей у конкретній ситуації. Зазначений диспозитив перебуває на межі теоретичного й практичного пізнання, між академічним дискурсом і практичним досвідом.

Аналіз спів-буття людини та Землі не є об'єктом філософії чи природничої науки виключно теперішнього чи найближчого минулого. Ці уявлення з'явилися в надрах міфології та релігії, які вже не можна інтерпретувати як ілюзорне бачення світу та людини в ньому. Як зазначалося, і міфологія, і релігія були первинними описами взаємодії Землі та людини, вони є першими наративи цього процесу. Застосування генеалогічного та археологічного модусів дослідження дозволяє стверджувати, що взаємозв'язок людини і Землі є варіативним, і це пов'язано з різноманітністю історичних і соціальних умов. Ця проблема актуалізувалася в просторі сучасного суспільства, яке відзначається множинністю форм колективної та індивідуальної свідомості, а також можливостей пізнання людиною як світу, так і самої себе. М. Попович зауважував: «Будь-яка суспільна система може існувати лише тоді, коли в її основу покладено певне стабільне

співвідношення індивіда і суспільства. Структура “я – ми – вони”, що є специфічною для кожного суспільства, становить підґрунтя менталітету національної спільноти будь-якої епохи» [Попович 2016: 323]. Варто підкреслити, що ця структура змінює свою конфігурацію відносно матриці «Людина – Суспільство – Земля».

Визначення світу як цілісності без поділу на окремі сфери, природу, культуру тощо, не є умовою виключно філософського знання. Світ – це мережа, відмінність складників якої виникає з конкретних дій останніх. Водночас ця активність є невичерпною, що, власне, й конфігурує / реконфігурує як часопростір, так і матерію. Започаткувавши теорію агентального реалізму, згідно з якою долається поділ на людей та не-людей, ідеться про онтологічну неподільність. Постає питання щодо становлення нової епістемології, онтології, етики. У цьому зв'язку варто звернутися до онтоантропології, що виступає новою концепцією, зумовленою катастрофічними й кризовими подіями у Європі в першій половині ХХ ст. Певним чином онтоантропологія збігається з основними положеннями філософії життя. Ідеться про фундаментальну критику класичної метафізики (М. Гайдеггер). Ця критика усунула розмежованість об'єкта і суб'єкта, подолавши тим самим і самотність суб'єкта. Філософська антропологія за таких умов потребує нового виміру – онтоантропологічного. Саме такий вимір, на нашу думку, відтворює сенс життя / буття на Землі, сприяє ствердженню філософського оптимізму.

Варто наголосити, що Земля була і залишається тією матрицею, де відбувається життя / буття людства і людини, людини і суспільства. Земля є складовою світу, для якого взаємозв'язок з людиною є універсальним, має історичний та онтоантропологічний сенс. Отже, Земля і людина перебувають у ситуації спів-буття. Спів-буття Землі та людини – це новий напрям аналізу. Взаємозв'язок із Землею в такому контексті відбувається в особистому екзистенціальному часі – часі існування і ніколи – поза ним. На думку українських філософів (Є. Андрос, Н. Хамітов та ін.), спів-буття людини й

світу можна розглянути за допомогою таких дихотомій, як комфортність / дискомфортність, творчість / руйнація, егоїзм / взаємопідтримка, унормованість / ірраціональність, солідарність / ворожість тощо [Грані 2010: 5]. Останні постають маркерами життя / буття людини та суспільства. Це дозволяє зробити висновок, що Земля і людина пов'язані між собою, вони складники буття, складники онтоантропологічних відносин. У цьому зв'язку варто казати про осмислення парадигми «людина – Земля» як спів-буття, що виступає новим напрямом аналізу. У цьому полягає онтоантропологічний сенс світу, людини, реальності та дій. Ця інтерпретація корелює з роздумами про буття М. Гайдеггера, є їхнім подальшим розвитком. Проте сучасна система взаємодії «людина – Земля» зосереджується як навколо людини, що є носієм певних теоретичних і практичних ідей, так і навколо Землі, проте остання, як соціокультурний феномен, втрачає свою актуальність.

У цьому зв'язку варто звернутися до такого маркера як парадоксальність, що є однією з характеристик буття, створюється людиною в процесі діяльності та комунікативних дій у часопросторі Землі. Концепт «парадоксальність», на нашу думку, є заміщенням абсолютизації класичного терміна «суперечність» і застосовується для дослідження розмаїття сфер буття. Однією з перших до використання концепту «парадоксальність» у сфері політичних реалій звернулася Н. Вінникова у монографії «Парадокси політичних рішень в епоху постдемократії» [Вінникова 2019].

Ми застосували цей концепт як свідчення переходу від практики трансцендування до практики трансгресії як усунення розриву, опозиції, дихотомії, а також межі між власним Я та Іншим, що артикулює проблему трансверсальності. Трансверсальність як новий дослідницький концепт дозволяє критично переглянути традиційні погляди на зв'язок «Земля – людина» як односпрямований, лінійний, монозв'язок. Інакше кажучи, взаємозв'язок «Земля – людина» виступає як комплементарність, як складність, що набуває нової конфігурації. Зазначимо, що така настанова, як аналіз концептуальних пар, стає досить уживаною. У цьому зв'язку варто

вказати реконструкцію антропології у трансверсальну антропологію [Петренко 2017]. Інакше кажучи, у контексті трансверсальної антропології усе є конструктором, сформованим диспозитивами певного періоду. Такий підхід, на нашу думку, дозволяє артикулювати феномен Землі залежно від заданих координат, елементів, наукової парадигми чи світоглядної картини.

Сьогодні варто говорити про дослідницькі стратегії, парадигми, що лише у своїй сукупності мають можливість врахувати усю складність і множинність реальності, де принцип «або – або» не може бути абсолютним, бо тут діє навіть вже не принцип «і...і...і...». Постнекласичний дискурс визначається як трансверсальний, де замість «і...і...і...» використовується «між», тим самим створюючи нову конфігурацію. Трансверсальність, як підкреслює Л. Горбунова [Горбунова 2019:62], означає / позначає концептом «зв'язаність», тобто поєднанням відмінностей, переходом через бар'єри, що розмежовують системи цінностей, парадигми та дисципліни. Це визначення зв'язків між культурами, виявлення переходів, створення простору терміналів / містків між відмінностями. Це принципово нова позиція. При цьому останні не нівелюються і не редукуються, а затверджуються й комплементарно поєднуються, спричиняючи трансформаційні процеси, що стосуються як культурного, так і буттєвого досвіду. На нашу думку, це стверджує можливість формування планетарного мислення. Варто підкреслити, що «між» – це множинність зв'язків не лише однотипних явищ, але насамперед неоднорідних і суперечливих. Парадоксальність спів-буття Землі та людини постає у сенсі цієї концептуальної пари.

Сьогодні точиться дискусія щодо відповідності філософської антропології викликам сучасності, що є наслідком трансформації взаємин людини та Землі. Парадоксальністю визначаються дії, роздуми, рішення, які не збігаються із загальноновизнаними, з програмами, результати виконання яких стають зовсім неочікуваними. Парадоксальність дає змогу усвідомити як позитивні, так і негативні наслідки дій людини в просторі Землі; усвідомити зміну людських орієнтацій, що зможуть спричинити руйнування

онтоантропологічних основ людства. Парадоксальним є заміщення людини роботом, природного інтелекту – штучним. Парадоксальним є генерування обличчя людей (сайт «Цієї особи не існує») [This Person Does]; парадоксальність стає реальністю. Парадоксальність демонструє виробництво неперероблюваної продукції, що лише погіршує трагізм так званого пластикового раю сучасної цивілізації. Відбувається заміщення ризиків технологічного сьогодення за допомогою актуалізації феноменів природи на кшталт співу птахів, звуків дощу тощо, які активно використовуються для реклами товарів побутової хімії чи техніки.

Отже, можемо зробити висновок, що взаємозв'язок «Земля – людина» відзначається амбівалентністю. Особливістю існування людини є те, що вона відзначається не лише топосом перебування, що дозволяє говорити про двоїстість цієї ситуації, але й ставленням до цього. Це й конститує буття людини [Шалашенко 2009: 318].

Парадоксальність спів-буття людини та Землі – це результат виробничо-споживацької активності людини, еволюційного вторгнення у внутрішні та зовнішні процеси Землі як платформи існування людства. Така ситуація, як зазначають спеціалісти з різних галузей знань, може призвести до того, що природні скарби Землі будуть вичерпані протягом наступних декількох десятиліть. Ця кризова ситуація вже в наш час відчувається в скороченні видобутку газу, нафти, кам'яного вугілля. Учені подають різноманітні ідеї щодо перебудови застарілих принципів виробництва і конструювання життя / буття, щодо організації / впровадження нових засад цивілізаційного земного буття. Ідеться про застосування принципу партнерства, поваги людини до природи / Землі, приборкання жадібного та необмеженого користування. Такі сенси життєвого / буттєвого ставлення до Землі, її природи, внутрішнього й зовнішнього було запропоновано В. Вернадським. Думки науковця були покладені в основу розробки прикладної онтології як розумного устрою земного буття людини в умовах глобалізації світу з метою гуманізації та гармонізації. Парадоксальність взаємин Землі та людини є наслідком

подвійної світоглядної орієнтації, подвійної свідомості. Цю тему у своїх працях розглядають такі філософи сучасності: З. Бауман [Бауман 2008], О. Гомілко [Гомілко 2009], І. Карпенко [Карпенко І., Карпенко К. 2019], П. Фрейре [Freire 2005] та інші.

Так, І. Карпенко та К. Карпенко звертають увагу на декілька суттєвих моментів аналізу парадоксальності людської життєдіяльності. Це пов'язано із суперечністю між суцим і належним, яка продукує відповідні маркери її культивування, що так само породжує множинність варіантів їх взаємодії, що відзначається складністю. Ця суперечність розгортається між суцим і належним, розмаїттям способів і засобів життєдіяльності, проте цей поділ умовний: вони співіснують за принципом доповнюваності та взаємопроникнення, тим самим постають єдиним цілим і формують програми життєдіяльності, зокрема й соціальної. Проте за умови відсутності цього принципу «розділення свідомості втрачає умовність і стає безумовним» [Карпенко І., Карпенко К. 2019: 181]. Окреслені концептуальні засади визначають парадоксальність як двоїстість ставлення людини до Землі, а саме творення / руйнування, олюднення / розлюднення, конструювання / деконструювання, фактичність / контрфактичність. Вони є антиноміями людської діяльності, що породжується парадоксальністю намірів людей і результатів їхніх дій. У цьому вбачається драматизм негараздів, розщепленість спів-буття Землі та людини.

Олюднення Землі, конструювання в її просторі людством свого буття уцццц є своєрідним процесом соціалізації Землі та людини, що потребує не лише методів археології, історичного аналізу, еволюції, коеволюції, але й поліпарадигмальної оптики, що базується на множинності взаємозв'язків та їхніх конфігурацій. Оптика Землі в онтоантропологічному вимірі постає актуальним завданням дослідників. Земля і людина – це поліфонія сенсів, у яких визначається наше ставлення до світу Землі, його реальності та до людини. Треба враховувати, що спів-буття Землі та людини – це своєрідний діалог, що триває повсякчас, а зустріч «Я» та «Іншого» відбувається за

принципом співтворчості. Порушене спів-буття людини та Землі – це порушення матриці її життя / буття, втрата людиною одвічного простору життя / буття у вимірах «мій рай», «моя домівка», що розуміються як «моє буття». Саме онтологічний імператив Г. Йонаса наголошує на сенсоутворюючому маркері, яким є зміст діяльності задля збереження буття: «Він ставить мені в обов'язок чинити те, що є гідним буття» [Йонас 2001: 132].

Звернення до праць українських філософів: Є. Андроса [Андрос 1996], Є. Бистрицького [Бистрицький 1996], А. Єрмоленка [Єрмоленко 2010], П. Йолана [Йолан 2009], М. Поповича [Попович 2016], В. Табачковського [Табачковський 1996б], Н. Хамітова [Хамітов 2015] та інших, дозволяє стверджувати, що зміст і сенс онтології пов'язані з духовно-практичним освоєнням світу, тобто мають історичний характер, не є сталими. Засадничі константи буття є множинними і, відповідно до реалій сучасності, вимагають переосмислення. Усе це свідчить про множинність зв'язків людини й світу, що охоплюють такі маркери, як природа, світ, життя тощо. Проте ця ситуація змушує враховувати те, що життя / буття людини розгортається на Землі – єдиній платформі. Привертає увагу той факт, що в розділі «Буття та онтологія» сучасного довідника «Європейський словник філософій : Лексикон неперекладностей» розглядаються такі поняття, як «природа», «натура», та дії, як-от «скасовувати», «зберігати» (нім. *aufhebung*), «переживати», «звідувати» (нім. *erleben*) чи «засвоєння», «проява», «ставання собою» (нім. *ereignis*) тощо. Водночас буття позначається такими прикметниками: «наявне», «доступне», «досяжне» (нім. *vorhanden / zuhanden*) [Європейський 2013: 11–49]. Ідеться про ряд проблем, які підкреслюють множинний характер взаємодій людини зі світом, що є виявом власне багатовимірності світу, проте потребує долучення такого феномена, як Земля, що є вічним сенсом буття людини.

Онтоантропологічний вимір Землі в сучасному постнекласичному філософському дискурсі постає як множинність інноваційних концептів, що долають усталені класичні доктрини, їхню однобічність і статичність. Витоки цього дискурсу належать М. Гайдеггеру. Людське буття перебуває між

замкненістю та проєктивністю, між народженням і смертю тощо. Так, А. Дахній підкреслює, що «реалізована у ХХ сторіччі концептуалізація серединності, а саме за допомогою поняття “між”, відбулася завдяки зусиллям Мартіна Гайдеггера (в оригіналі це поняття звучить: *das Zwischen*, звідси походить інколи використовуване поняття “цвішенізація”), причому останній теж робив наголос на драматизмі ситуації індивіда» [Дахній 2019: 116]. Отже, М. Гайдеггер подав антропологічний вимір спів-буття Землі та людини через серединну природу, що набуло втілення у ХХІ ст. в концепті «трансверсальність». Таким чином, беручи за основу комунікацію як один із засадничих принципів людського буття, підкреслимо, що комунікативні дії засвідчують патерн інтерсуб’єктивності або множинності відносин між людиною та Землею. Інтерсуб’єктивність – зустріч з «Іншим», це інтеракція суб’єктів, їхня сумісність, їхня зустріч. Без цих дій процес олюднення Землі неможливий, складний і багатовимірний.

Аналіз Землі та людини в сенсі онтоантропологічної єдності має свої теоретичні витоки. До них варто віднести філософську онтологію Гайдеггера та філософську антропологію М. Шелера [Шелер 1993], де подано концепти, які методологічно стосуються запропонованого дослідження. Так, М. Гайдеггер уперше в своїх теоретичних концепціях буття довів його множинність, проте підкреслив, що буття не є властивістю речей. Спів-буття не є остаточно заданим. Буття не є щось поза людиною, протилежне людині, що може виступати в поняттях і технологіях. Воно завжди існує, є екзистенцією. Людина онтологічно вкорінена, а буття завжди є буттям людини в ситуації конкретних обставин. Звідси постають витоки екзистенціального досвіду людини на Землі. Філософ, критикуючи метафізику, звинувачує її в тому, що вона звела буття до суцього, до предметів, що мало трагічні наслідки. Існування світу постає існуванням людини, що дозволяє зазначити важливу тезу в онтології М. Гайдеггера: буття Землі та людини завжди має онтоантропологічний вимір. На нашу думку, можна стверджувати, що саме йому належить пріоритет у визначенні Землі як реальності буття. Це дозволяє

зробити висновки, важливі для нашого аналізу: по-перше, буття як життя – це взаємодія «Я» зі світом, з «Іншим», що постає їхнім спів-буттям; по-друге, Земля у Гайдеггера постає як «тут-буття» (Dasein) і «так-буття» (Sosein), на чому наголошує Г. Йонас; по-третє, Гайдеггер застосовує в дослідженнях принципи антропології, яка складає суттєвий елемент його фундаментальної онтології [368: 47–48].

Постала парадоксальна ситуація. Виробничо-споживацький натиск на ресурси Землі зростає, що призводить до заглибленої деградації. Як ніколи раніше, стають актуальними проблеми виживання людства в земному просторі та взаємодії людини з Природою / Землею. Значна роль в обґрунтуванні теоретичних та життєво-буттєвих засад у цій ситуації належить філософії. Відбувається трансформація філософського знання, яке стає складовою міждисциплінарного дискурсу, де науки не лише доповнюються, але й позбавляються стереотипів, консерватизму, монологічності. Між ними виникає множинність зв'язків, долаючи уніфікацію, одноманітність та бажання знищити будь-які відмінності. Варто підкреслити, що зазначена одноманітність перетворилася на знеособлення й самої людини, про що свідчить трагізм ХХ ст. Метаморфози людини не є новітнім феноменом, вони відбувалися раніше, але мали перш за все історичний сенс, змінювалася історична ідентичність людини. Процес зміни триває досить повільно. Епоха постіндустріальних змін стала надто швидкоплинною у своєму розвитку, більш того, як підкреслюють фахівці, ці зміни не мають аналогів, вони стають незворотними, мають множинність вимірів. Метаморфози людини виявили її полісутність на противагу одномірності. Ця парадигма дозволила своєрідну інвентаризацію методів класичної моделі, новий науковий погляд на самостворення філософії, одним із аспектів якої є філософська антропологія.

Вимогою сучасності є модель філософії, яка має відповідати реаліям сьогодення. Високі технології, робототехніка, нанотехнології, комп'ютеризація, віртуальна реальність, цифровий монологізм – це нові стратегії, що потребують філософського осмислення [Naisbitt 1999].

Академічна філософія зазнала кризи. Виявилось, що вона вбудована в структуру знань більш поверхово, ніж вважалося її апологетами [Квек]. Суспільство висуває вимогу: філософія не заради знань, а заради життя. Інакше кажучи, філософія повинна звільнитися від тих теоретичних настанов, які не відповідають реаліям дійсності, тобто виступають певним гальмом для прориву філософії. Такий прорив вбачається у проголошених філософських поворотах ХХ ст: онтологічному, антропологічному, герменевтичному, медійному, комунікативному, технологічному, де подані нові сенси філософського знання та визначено його подальший розвиток; водночас було подолано догматизм багатьох філософських доктрин минулого. Оновлення філософії, як і з'ясування нових реалій у житті (буття людини та суспільства), стають тим підґрунтям, яке дозволяє здійснити аналіз Землі на підставі нових концептуальних засад. Безпосередній аналіз Землі в нових реаліях майже відсутній.

У сучасній ситуації модифікації філософії як філософських поворотів здійснена відмова від уявлення про єдине абсолютне буття (М. Гайдеггер). Ця методологічна настанова важлива в декількох аспектах: буття – це історичне явище, воно потребує зміни концептів та перегляду попередніх уявлень. Поряд із концептом «буття» з'явилися такі концепти, як «спів-буття», «буття як творчість», «індивідуальне буття», «технологічне буття» тощо. Підкреслимо, що дихотомії, сформовані метафізикою, яка визначала їхню закритість і протистояння, сьогодні не існують у такому жорсткому вигляді / сенсі.

Спираючись на думки Гайдеггера, Г. Шалашенко [Шалашенко 2002] підкреслює, що уможливлення світу є наслідком того, що людина проривається й закріплюється у власній життєдіяльності крізь просвіт / шпарину буття. У цьому, на наш погляд, розкривається теза Гайдеггера, що буття є як найближчим до людини, так і найбільш далеким. Інакше кажучи, людина, яка діє, репрезентує антропологічний вимір буття, тобто життєтворчість і життєдіяльність людини уможливають світ. Ці ідеї ми знаходимо і в дослідженні М. Дилона [Дилон 2008], котрий застосовує

концепт геологічного імпульсу. На його думку, конфігурація спів-буття – це насамперед парадоксальний зв'язок буття в сенсі філософії М. Гайдеггера і буття людини; спів-буття постає спільнобуттям і буттям-разом. Останні втілюють «*senisuccommunis* (спільне чуття), яке завжди безперервно несе в собі відмінність, і те, як це спільнобуття знаходить конкретне матеріальне вираження в наших способах буття-разом (*beingtogether*)» [Дилон 2008: 227–228]. Інакше кажучи, спів-буття є виявом буття-разом, що відзначається парадоксальним характером: воно однакове і водночас відмінне. Головну увагу варто приділити осмисленню зміни відносин між буттям і людиною, завдяки чому сучасні процеси стануть більш зрозумілими, бо «ми переживаємо природу зовнішнього світу тільки тоді, коли пізнаємо його в єдності, як наш власний, внутрішній світ, тобто коли природний спільносвіт ми пізнаємо як самих себе, у цьому пізнанні пізнаючи й себе. Це програма альтернативної науки» [Майєр-Абіх 2004: 104]. Інакше кажучи, ми визнаємо спів-буття лише за умови визнання нашого буття.

Отже, сучасність істотно змінила методологічні / висхідні засади онтології, тим самим спричинивши її внутрішню диференціацію та виникнення її модусів / різновидів. Це пов'язано з духовно-практичним освоєнням світу та істотними трансформаційними процесами, що зумовлюють зміни самого наукового пізнання. Тому визначення методології онтології за допомогою поняття першооснов світобудови не відповідає викликам сучасності.

Для вирішення цієї ситуації онтологію варто визначити за допомогою екзистенціалів, бо звернення до морфеми «сущє» обмежує її [Йолан 2009: 144]. Ця думка важлива в нашому дослідженні, бо підтверджує неможливість визначення феномена Землі виключно як єдиного концепту. Ці концептуальні онтологічні засади стосуються й Землі як платформи життя / буття, що свідчить про множинність взаємодій людини і світу, є виявом багатовимірності світу. Реальність Землі репрезентується у поєднанні з буттям людини, у площині соціальних значень людського буття. Земля постає

непереборним компонентом буття людини, що усуває однобічність онтології та онтологічний розрив між людьми та природою. Варто підкреслити, що життя / буття сучасної людини відбувається в умовах техногенної цивілізації. Х. Ортега-і-Гассет досить чітко визначив безпосередній зв'язок і взаємозумовленість таких феноменів, як буття та життя, де життя – це життєствердна потреба здійснювати проєкт буття, що постає людським контентом; водночас жити – це віднаходити себе, інакше кажучи, здійснюватися. Філософ у лекції «Навколо Галілея» висунув такі положення: по-перше, життя людини – це вкорінена реальність; по-друге, жити – усвідомлювати, що умови життя можуть знищити нас; по-третє, життя не є застиглим раз і назавжди; по-четверте, людина повинна орієнтуватися щодо свого життя для того, щоб розуміти як жити. Людина творить сенси, які застосовує у своїх життєвих програмах, наповнюючи їх вірою, надією чи тривогою; ці дії віддзеркалюють поліфонію сенсів і прагнень [Ortega y Gasset. En Torno]. Як зазначено в Стендфорській енциклопедії філософії: «Принцип людського життя, що становив реальність людського досвіду, став філософською категорією, за допомогою якої Ортега синтезував Всесвіт» [Ortega y Gasset]. Усе це стає можливим завдяки діям, які слугують медіатором між природними процесами та людськими потребами.

Взаємозв'язок «Земля – людина» в сучасних реаліях передбачає їхнє спів-буття, онтоантропологічну єдність, де існує множинність ліній зв'язку. Якщо утилітарний модус розвитку індустріальної цивілізації був спрямований на посилення протистояння «людина – природа / Земля», то сучасна історична ситуація змушує переосмислити означений зв'язок. Історія демонструє посилення точок дотику: практики взаємодії людини та Землі набувають нової конфігурації, що пов'язано з інтенсивним технологічним розвитком. У процесі цієї взаємодії відбувається відтворення людини. У сучасному дискурсі повинно превалювати розуміння Землі як території, яку займають люди, що спів-існують зі світом, на відміну від настанови, що світ існує для них; людина і світ є прив'язаними до Землі.

Онтоантропологічна оптика Землі в сучасних дослідницьких реаліях усуває можливу ієрархію стосунків між Землею та людиною, можливу абсолютизацію системи з чіткою підпорядкованістю елементів. У сучасних філософських перипетіях відбувається зсув від концепту «система» до концепту «конфігурація», що потребує зміни орієнтирів, стратегії досліджень. Отже, проблема спів-буття Землі та людини утворює багатовимірну конфігурацію, що залежить від полісутності людини, незважаючи на те, що остання вкорінюється в природу. Є. Андрос підкреслював, що попри принципову новизну людини в бутті природи / Землі людська буттєвість є багаторівневою [Андрос 2010: 11]. Проте це не буття саме по собі і не людина сама по собі, а їхня генетична єдність, бо буття людини розгортається на платформі Землі. У цьому сенс людини та Землі як онтологічних одиниць.

Уважаємо за необхідне навести з цього приводу роздуми всесвітньо відомого бразильського філософа П. Фрейре, які постають методологічними концепціями. По-перше, світ і людина перебувають у постійному взаємозв'язку; по-друге, неможливо уявити світ без людей; по-третє, основою зв'язку постає праксис, що виступає підґрунтям як роздумів про світ, так і здійснення трансформуючого впливу на нього; по-четверте, історична реальність не існує без людини, і це дозволяє стверджувати, що історія, яку створюють люди, у свою чергу створює їх; по-п'яте, реальність не існує випадково – вона результат людської діяльності і змінюється на цій підставі, вона не є річчю [Freire 2005: 71–86]. Взаємозв'язок людини і світу постає як окрема історична реальність, як результат людської діяльності, як мета праксису. У цьому сенсі для аналізу диспозитиву «Земля – людина» важлива теза Фрейре про те, що не існує історичної реальності поза людиною, поза людством [Freire 2005: 84]. Такий контекст дозволяє розглянути взаємозв'язок Землі та людини в площині онтоантропології історії як історії олюднення Землі, що має різноманітні прояви й цикли, має множинність сенсів. Позиція Фрейре полягає в такому: людська діяльність не існувала би, якби не існувала об'єктивна реальність, не було б світу, який є для людини сутність «не-Я»

і подає їй виклик. Також людська діяльність не існувала би, якби людство не являло собою проєкт, якби людина не здатна була виходити за межі самої себе для подолання себе, сприймати реальність і розуміти, щоб перетворювати. Світ і дія тісно пов'язані. Реальність сама по собі не змінюється. Отже, людська діяльність складається з дій і роздумів, вона є праксисом, трансформацією світу. Людська діяльність – це теорія і практика, роздуми та дії. Дія і свобода для Фрейре взаємопов'язані. Інакше кажучи, свобода досягається через праксис, завдяки роздумам про світ і впливу на нього з метою змінити його [Freire 2005: 81]. Отже, філософ подає світоглядний сенс антропологічної єдності людини й світу. Він зазначає, що люди усвідомлюють свої дії і сприймають світ, у якому вони перебувають, діючи залежно від їхньої мети. Вони наповнюють світ своєю творчою присутністю, трансформуючи його. Для людей існування «тут» – не лише фізичний простір, але й історичний. Важливою для з'ясування сутності є теза філософа: «Поглиблене усвідомлення своєї ситуації спонукає людей сприймати існуючу ситуацію як історичну реальність, яка піддається трансформації» [Freire 2005: 85]. Праксис / дія розуміється ним як вплив людини на світ з метою його трансформації, тим самим творить історію. Такий погляд дає можливість стверджувати, що онтоантропологія завжди має конкретний історико-соціальний вимір епохи.

П. Фрейре у всіх чотирьох розділах праці підкреслює, що людина має бути суб'єктом, який впливає на світ, змінює його і робить це на підставі праксису, наближаючи життя як індивідуальне, так і колективне, оновлює його і робить багатшим. Такий Суб'єкт є часткою світу, який не є даністю, він не статичний, не закритий, до нього не варто прилаштовуватися – його треба трансформувати. Світ – це матеріал, яким людина користується, творить історію, творить щось якісно нове. Онтологічне призначення людини виявляється в тому, щоб стати повноцінною у всіх сенсах. Людина існує в історичних формах життя, які формують її сутність. Згідно з цими роздумами, Земля і людина – онтологічна пара. Філософ доводить їхню

онтоантропологічну єдність. Спів-буття «Земля – людина» як парадоксальність стає в наш час генеративною темою. Це поняття застосовує П. Фрейре для визначення інновацій, що дозволяє подолати принцип обмеженого чи сфокусованого погляду на реальність, здійснити повне розуміння реальності, протилежне механістичному. Генеративні теми мають долучати до себе спілкування й сумісний досвід існування в реальності, що сприймається у всій складності й перебуває у стані постійного становлення. Земля в сьогоденні постає однією з генеративних тем, що потребує не лише дослідження в різних площинах, не лише філософського дискурсу, а й міждисциплінарного. Імплікація Землі як генеративної теми / проблеми дозволяє, по-перше, подолати обмеженість або сфокусовану одномірність на її реальність, по-друге, здійснити в конкретних історичних умовах чи надати їй відповідне розуміння як реальності життя / буття людства; по-третє, на підставі дій як комунікативних практик, як праксису визначити відповідне ставлення до неї, застосовуючи принципи етики, а не протиставлення, становлення співдружності, партнерства, толерантності; по-четверте, в дослідженнях і практичних вимірах означувати розмаїття концептуальних репрезентацій.

Ще однією важливою думкою, що резонує із сучасними філософськими розвідками, є усвідомлення того, що тут-буття – це не стільки фізичний світ, скільки історичний. Життя / буття людини пов'язане з трансформацією світу. Конкретна історична ситуація виступає виміром онтоантропологічного сенсу життя, часопростором існування людини в контексті процесу праксису в часі й просторі та формою організації буття. Фрейре впроваджує екзистенціальний досвід як домінанту взаємодії світу і людини, що безпосередньо стосується диспозитиву «Земля – людина».

Взаємозв'язок людини та Землі позначається розвитком, зміною, трансформацією антропотехнік, що охоплюють природні, культурні та соціальні практики. Звернемо увагу також і на розуміння комунікативної практики як антропотехніки – творіння людиною здатності спілкуватися та

транслявати інформацію, що репрезентує певний соціально-історичний розвиток. Антропологеми й антропотехніки стверджують напрям, що створює новий методологічний рівень для аналізу онтоантропологічних проблем. Це нові парадигмальні зрушення в розробці філософського обґрунтування взаємозв'язку «людина – Земля», де антропотехніки засвідчують генезис людини від шляху земного до шляху духовного.

Зв'язок людини і Землі не лише засвідчує їх універсальну зумовленість одне одним, а є констатацією того, що вони в ситуації життя / буття стають цілісністю. Саме в цьому суть онтоантропології, яка відповідає буттю людини (універсальному, локальному, індивідуальному тощо) у просторі Землі. Інакше кажучи, спів-буття людини та Землі – це матриця не лише життя / буття, але й засобів їх реалізації як дії, її практичного сенсу, що постає онтоантропологемою. Варто підкреслити, що онтоантропологема – це феномен, який демонструє єдність людини та її буття, їхню нерозривність, бо буття в різних його сферах є творінням людини. Земля – людина, їхнє співвідношення – це онтоантропологічна цілісність, основа, патерн, де ланкою, що пов'язує, є діяльність, комунікативна дія. Аналіз спів-буття Землі та людини потребує врахування насамперед того, що, з одного боку Земля, є умовою життя / буття людини, а з іншого – постає платформою, де відбувається розгортання / конструювання людини на підставі комунікативних дій.

Комунікативна стратегія є однією з теоретико-методологічних засад аналізу олюднення Землі – співвідношення / комунікація людини та Землі на підставі людських дій. Сучасний польський дослідник А. Гофрон обґрунтовує етимологію терміна «комунікація», робить висновок, що остання постає і як передача інформації, спілкування, і як єдність, і це свідчить про спів-участь, що дозволяє стверджувати спів-буття [Гофрон 2006: 44]. Цей підхід артикулює проблему цінності Іншого, що дозволяє використати екзистенційний вимір щодо комунікативної стратегії, дає змогу підійти до комунікативних практик людини на площинах Землі. Насамперед ідеться про соціокультурні дії на

кшталт виробництва, тваринництва, землеробства до яких варто застосувати аналіз на підставі етичних категорій (добро / зло, турбота / зневажання). Заслуговує на увагу думка, що лише через призму зв'язку буття та Іншого можна говорити про буття істинне [Гнатишак 2008].

Людина вступає в комунікацію із Землею, як зазначалося, на підставі дій. Дії мають завжди комунікативний сенс, вони різноманітні. Не випадково, що у філософській літературі йдеться про матеріальну комунікацію [Фезерстоун, Леш 2008]. Отже, визначаючи взаємозв'язок людини та Землі у контексті комунікативної дії, комунікативного досвіду, втіленого у світ агента дій, ми отримуємо взаємозв'язок людини та Землі, де остання постає матрицею життя / буття людини у світі. Комунікація «формує соціальну реальність і не є відгалуженням від неї...» [Маффесолі 2018: 67]. Комунікативні дії постають посередником між людиною та Землею. Філософія комунікативної дії відображена у працях Т. Адорно, Ю. Габермаса, Г.-Г. Гадамера, М. Гайдеггера, Г. Йонаса та інших; в українській філософській думці вона розробляється у працях І. Булатова, А. Єрмоленка, А. Лоя, В. Табачковського, А. Толстоухова та інших.

Екзистенціальний досвід у стосунках буттєвості Землі та людини досягається в процесі комунікативних дій. Буття – це буття людини у світі, у просторі Землі, де Земля – і в цьому її особливість – це планета людей. Людина онтологічно вкорінена в бутті Землі, це первинна визначеність людини. Земля постала для людини як «Я» та «не-Я». Сама людина пізнає себе як істоту, що існує в площині Землі. Об'єктивна реальність Землі для людини завжди «не-Я». Людина подає виклик «не-Я» в процесі діяльності, комунікативних дій, де вона виходить за свої межі, долає їх, у той самий час сприймає реальність, перетворює її. Земля і людина не існують окремо одна від одної – вони перебувають у постійній взаємодії. У цьому їх онтоантропологічна єдність.

Саме в просторі Землі людина творить культуру взаємин із нею, а комунікативні практики слугують становленню нових сенсів життя / буття.

І з цього погляду взаємозв'язок людини і Землі виступає комунікативним проявом культури, її складником. І навпаки, взаємодія людини та спільноти з культурою розгортається виключно у просторі Землі. Ідеться про те, що культура є другорядним актором, який формується під впливом свідомості, що у свою чергу зумовлена практикою / дією / досвідом, тобто практики постають патерном культури. Ситуація співучасті / співдружності людини та буття є важливою в сенсі нашого дослідження.

Взаємодія є одним із аспектів комунікації, який передусім має декілька спрямувань, що, змінюючись, формують різні моделі. Взаємодія людини та Землі є комунікаційним зв'язком, який має різноманітну спрямованість. За допомогою комунікативних стратегій відбувається конструювання життя / буття людини, її життєвого світу. Комунікативні стратегії – нові параметри взаємодії людини та Землі, що створює нові координати цієї взаємодії. Спів-буття / взаємозв'язок виступає комунікативним модусом їхнього співіснування та співвідноситься із соціальною реальністю. Комунікативний поворот модифікує наше бачення взаємодії людини і Землі – це спів-буття, що постає матрицею життя не лише людини, але й буття Землі. Комунікативні дії віддзеркалюють широкий діапазон праксису, долаючи абсолютизацію праці як головної домінанти в діяльності людини.

Комунікативні практики можна розуміти як механізми контролю за діями суб'єктів [Habermas 1990]. Завдяки комунікативним практикам є можливість не лише діяти, але й конструювати / реконструювати об'єктивну реальність. Ці практики містять технологічну складову. Комунікативні дії – це координатори дій [Мошинська 2018]. Ця ситуація потребує перегляду сталих поглядів у зв'язку з переосмисленням елементів системи / диспозитиву «Земля – людина». Ідеться про узгодженість парадигм, спрямованих на означення буття Землі та людини. У такому контексті Земля і людина постають як динамічні феномени, що перебувають у складних взаємозв'язках, відтворюючи множинність комунікативних дій, їх різноманітні виміри.

Усе це вплинуло на становлення дихотомій «людина – Земля», «природа – суспільство», «людина – довкілля» тощо. Головним постає фізичне існування / відтворення людини й суспільства. Існуючі комунікативні практики постають діями-мімезис, пов'язуючи господарювання зі становленням соціального простору. Ці дії мали колективний характер, позначали дієвцем рід, сім'ю, клан, плем'я, народність, тим самим визначивши історію створення людства. Привласнення ресурсів Землі (збиральництво, рибальство, мисливство) доповнюється діями, для яких використовуються перші знаряддя праці. Установлюються маркери взаємодії людини і Землі: осілість, конструювання житла, обрядові та ритуальні практики, що виступають патернами спів-буття Землі та людини. Дії на Землі, як комунікативні практики, є основою становлення взаємодії.

Зв'язок людини із Землею нерозривний – це зв'язок двох реальностей, двох існуючих форм буття: природного / Землі та соціального / людини. У процесі комунікативної дії один з одним вони стають неподільним цілим – цілим як життя / буття людини чи суспільства. Єдність цих форм виявляється в комунікативних практиках або, інакше кажучи, у практиках олюднення Землі. Ці тенденції сучасності можна позначити як два шляхи: шлях природи та шлях людини [Екологічні 2006: 17–18], що вже створило множинність конфігурацій спів-буття Землі та людини на зламі ХХ та ХХІ ст. Отже, Земля і людина – новий прояв спів-буття, який має онтоантропологічний сенс. Інструментом зв'язку між ними стає дія, діяльність. Поряд з такою інтерпретацією є праця як засіб олюднення Землі.

До зазначених комунікативних практик людини, що є соціокультурними моделями (землеробство, тваринництво, виготовлення побутових виробів тощо), долучаються технології, які є множинними й свідчать про посилення взаємозв'язку Землі та людини. Водночас вони завдають Землі болю, про що свідчать роздуми філософів-постмодерністів. Сьогодні ми вбачаємо новий біль, пов'язаний з військовою агресією. Звідси можна зробити припущення,

що спів-буття Землі та людини стає мережею стосунків, а це вимагає іншого етичного виміру.

Сучасні реалії потребують нового бачення, нових ракурсів, нових підходів. Не заперечуючи ролі праці в практичній площині такого зв'язку, вважаємо за доцільне запропонувати для такого аналізу концепції комунікативного повороту засади філософії комунікативної дії (співдружність / узгодженість, взаємообумовленість). Діяльність людини відбувається не в порожнечі, закріплюється не лише в уявленнях. Вона відбувається у просторі Землі, конструюючи / реконструюючи буття. Зв'язок людини та Землі постає комунікативною дією, що забезпечує олюднення Землі. Комунікативні дії розуміються в сенсі інтерсуб'єктивності як діалог, як зустріч з Іншим, як множинність соціальних стосунків, що формують множинність моделей.

Варто зазначити, що комунікативні дії, по-перше, є матрицею взаємозв'язку людини і Землі, антропологічним інструментом конструювання життя / буття як реальності; по-друге, вони є культурно-історичною універсалією. По-третє, комунікативні дії різноманітні, вони стають патерном олюднення Землі, що виявляє себе в узгодженні людських антропологом і антропотехніки. По-четверте, за допомогою комунікативних практик формуються різні засоби діяльності, відбувається конструювання / реконструювання реальності. По-п'яте, комунікативні дії або комунікативні практики, як і антропотехніки, чинники розвитку сфер життя / буття, вони – процес олюднення Землі. По-шосте, комунікативні дії виступають посередником між людиною та Землею. По-сьоме, комунікативні дії віддзеркалюють широкий діапазон праксису, долаючи абсолютизацію праці як головну домінанту в діяльності людини.

Отже, звернувшись до онтоантропологічного виміру диспозитиву «Земля – людина», можна зробити такі висновки:

1) Відбувається пошук методологічних засад. Ідеться про посилення значення філософського аналізу сучасного світу в сенсі поліпарадигмальної

методології, пов'язаної з визначенням диспозитивів. Одним із них є диспозитив «Земля – людина», що постає втіленням онтологічної єдності, сфери буття, спів-буття, матрицею чи платформою життя / буття. Інакше кажучи, диспозитив «людина – Земля» є тим чинником, що зумовлює так звані одвічні питання філософії, до яких варто віднести проблему походження людини в контексті всіх світоглядних дискурсів, питання генези Землі в сенсі натурфілософії, у модусі технологічних концептів, соціокультурної динаміки тощо;

2) Взаємозв'язок людини та Землі втілює онтоантропологічну єдність, виступає цілісністю, спів-буттям, матрицею життя / буття. Варто підкреслити, що в результаті спів-буття відбувається трансформація цих онтологічних одиниць, які в процесі взаємодії трансформують одна одну. Спів-буття відзначається множинністю та багатовимірністю: буття Землі визначає буття людини, і навпаки – буття людини є буттям Землі. Зв'язок людини і Землі є всеосяжним, він стає матрицею життя / буття не лише в глобальному вимірі, а й у локальному й особистісному; феномен Землі відзначається складністю, що потребує поліпарадигмального підходу;

3) Означені позиції потребують інноваційного ракурсу дослідження, яким є різноаспектність дослідницьких парадигм та диспозитивів. Земля втрачає однозначність фізичної матерії і стає соціокультурною реальністю внаслідок перетворюючої діяльності людства. Така діяльність / комунікативні дії перетворюють Землю на онтоантропологічну реальність, де людина й Земля постають онтологічною парою, створюючи буття. У діях відбувається самореалізація людини в геопросторі як творця історичної реальності, який конструює, трансформує свій світ – світ людський. Онтоантропологічна єдність Землі та людини не зводиться до тотожності, бо кожна складова має свій генеологічний та еволюційний шлях виникнення, як свідчить історико-соціальний досвід, проте існування людства неможливе без Землі, хоча проєкти заміщення природного штучним вже існують;

4) Спів-буття Землі й людини постає комунікативною практикою, одним із модусів якої є діяльність, дія людини, і навпаки – Земля має безпосередній вплив на становлення людини, її соціальні зв'язки, духовний розвиток тощо. Це дозволяє висунути ідею, що спів-буття людини та Землі виступає антропологемою життя / буття людства, що є історією людської спільноти. Діяльність як комунікативна практика є процесом олюднення Землі на підставі множинних соціокультурних практик. Це свідчить про динамічну онтологію реальності (буття як спів-буття, так і спів-діяльність), де існуючі комунікативні практики постають мережею дій, що взаємодоповнюють одна одну. Це дозволяє відійти від лінійної схеми спів-буття Землі та людини на кшталт суспільно-економічних формацій та позначити варіативність взаємодії / спів-буття;

5) Концептуальне визначення диспозитиву дозволяє вбачати в ньому мережу відносин між Землею та людиною, мережу, яка не має одновимірного спрямування – вона завжди багатовимірна, поліфункціональна. Така інтерпретація диспозитиву подає, як ми вважаємо, нову спрямованість аналізу, її історико-культурних та онтоантропологічних вимірів. У такій оптиці диспозитив «Земля – людина» дозволяє розглядати механізм їхньої взаємодії як взаємодію онтоантропологічних одиниць. Визначення диспозитиву має евристичну інтенцію, оскільки може бути досить доцільним інструментом для виявлення різноманітних ліній, що конструюють не лише уявлення, але й засоби олюднення Землі в площинах культури, суспільства, людини, і, безперечно, стає актуальним для сучасних філософських рефлексій Землі, що дозволяє критично переглянути традиційні концепції антропології Землі. Наведені інновації є підґрунтям для аналізу парадоксальності спів-буття Землі та людини. У цьому визначенні ми вживаємо диспозитив «Земля – людина», який, відповідно до оптики трансверсальної антропології, є тим чинником, що дозволяє визначити реальність як певний конструкт.

2.2. Маркери взаємодії Землі та людини

Світ змінюється із шаленою швидкістю і потребує нового бачення процесів, що відбуваються в просторі Землі, де і сьогодні триває її олюднення й конструювання як платформи життя / буття людини; на Землі розгортаються теоретичні й практичні дії людини, під впливом яких змінюються як соціальні об'єкти, так і ландшафт у цілому. Відбувається перетворення Землі. Складність процесу взаємодії Землі та людини є характерною ознакою сучасної епохи, яку визначають як гібридну, змішану та плинну реальність. Простором співіснування Землі та людини стає простір мережі, гіпертексту, кіберпростір, простір гри, комунікації, технологій різного рівня. Сучасна дійсність потребує від дослідників нового погляду на взаємозв'язок людини із Землею в контексті надбань людського досвіду в його практичному і теоретичному вимірах.

У науках гуманітарних Земля подається не лише як історичний простір, але і як елемент засобів виробництва, як площина господарювання, як власність індивідуальна чи суспільна. Зазначений аспект дослідження набирає гостроти в умовах постіндустріальної епохи взаємодії в просторі Землі, є вельми актуальним як у теоретичному, так і в життєвому сенсах, у різноманітних контекстах, виходячи з потреб людини й суспільства. Постає нова планетарна спільнота – глобальне громадянське суспільство, де й сьогодні господарювання залишається відповідальним за майбутнє людства і планети Земля. Такий сенс було запропоновано в матеріалах ювілейного засідання Римського клубу [Weizsäcker, Wijkman 2018].

На початку ХХ ст. взаємодія Землі та людини набуває особливого звучання, що є наслідком розгортання процесів технологізації [New Geographies 2020]. Земля є матрицею, де відбуваються й конструюються основні моделі взаємодії. Природа і людина «виходять» із Землі, що дозволяє використовувати концепти «природа / Земля» і «грунт / Земля». Актуальність взаємодії людини та Землі – це той зв'язок, який неможливо виключити з кола

філософських проблем, пов'язаних з одвічними питаннями в душі Канта, спрямованих на визначення ставлення людини до світу та власне до самої людини (пізнавальний, практичний, естетичний). Незважаючи на те, що цей зв'язок виник ще за умов архаїчної культури, він репрезентує себе в просторі глобального світу, часопросторі сучасності, що дозволяє стверджувати його значення як універсальії життя / буття кожного покоління людства, історичного та культурного типів суспільства. Ці практики присутні на всіх етапах розвитку людства. Серед головних практик людства, що визначають його історичний розвиток, особливе значення має землеробство як окультурення землі (відповідно до первинного визначення поняття культури – культура як обробіток). Інакше кажучи, антропологічний аспект землеробства постає джерелом життя. Це метафора, за допомогою якої можна цілком адекватно описати історичне зародження й становлення множинності практик олюднення Землі: природних, соціальних, духовних [368: 198]. Землеробство – це ті практики, що протягом історії людства інтегрували людей на платформі Землі та сакралізували працю на ній.

Сьогодні ми говоримо про землеробство як запоруку збереження існування людства, землеробство – що пройшло довгий шлях від збиральництва, посіву зернових у лунки, появи й обробітку ґрунту сохою, винайдення плугу й подальшого застосування відвальної оранки, становлення відвальної системи землеробства до переходу до безвідвальної системи землеробства. Водночас Майєр-Абіх наводить таку думку: «Якщо ми щось зруйнували, це не означає, що цього не треба було робити. Навіть споруджуючи будинок, доводиться позбавляти життя дерева й роздробляти каміння. Щоб створити скульптуру з каменю або металу, треба розрити й пошкодити землю. Якщо культура є людським внеском в історію природи, світ не має лишатися таким, немов людини не існувало» [Майєр-Абіх 2004: 65].

Господарювання як реалізацію взаємодії людини із Землею можна оцінювати з різних позицій. Дослідники звертають увагу на те, що сучасна історична ситуація дозволяє визначити, що формаційний, цивілізаційний,

інституційний виміри мають певну обмеженість, надаючи перевагу людині і не враховуючи позитивний фактор – природні показники Землі, довкілля. Господарювання змінює контури взаємозв'язку людини із Землею, доводячи залежність буття людини від природних процесів Землі, долає протиприродну агресію у ставленні до Землі. Поза впровадженням цих стратегічних орієнтирів не можна визначити й вирішити принципову модель взаємодії людини та Землі на підставі збалансованості. «Функція духовності полягає в регулюванні взаємин між індивідами, але здійснюється не через систему зовнішнього впливу, а через внутрішню потребу взаємодіяти з іншим, собі подібним, на основі принципів, що є надбанням індивідуальної суб'єктивності. Це найтонший інструмент регулювання взаємодії людей, бо здійснюється він у кожній конкретній ситуації специфічно й індивідуально. Духовне – не правило поведінки, а індивідуальна реалізація певних принципів через одиничні їх прояви» [Білодід 2003: 27]. Розвиваючи цю тему, Ю. Білодід підкреслює наявність духовності у взаємозв'язку системи «Людина – Світ», що дозволяє говорити про потребу духовності й у спів-бутті людини та Землі, що спрямовано на подолання настанови домінантності людства, яке вбачає критерій розвитку в одержанні прибутку.

Господарювання – це динамічний процес. Його масштаби історично змінювалися. На початкових етапах господарювання Земля виступала безпосередньою матрицею, де фізична праця, ручна праця були головними інструментами, які в постіндустріальній реальності стають інструментами опосередкованого впливу на Землю, породжуючи віртуальну її версію. Сучасна реальність господарювання постає в поліпарадигмі «Земля – людина – технології». Відбувається конструювання нової моделі господарювання, його нового онтоантропологічного виміру, що пов'язано зі становленням комунікативної мережі й простору – транснаціонального, яке супроводжується формуванням системи глобального управління, зокрема й щодо ресурсів планети, провокуючи проблеми перерозподілу світового прибутку. Виникає складний геоекономічний світ, що репрезентується

наднаціональними системами міжнародних зв'язків. Виникає новий проєкт геолокації аграрного господарювання чи господарювання людського Універсуму / цивілізації.

Модуси взаємодії Землі та людини є множинними. Ідеться про конструювання Землі як місця-тут-буття людини, так і місця господарювання на Землі. Уся діяльність людини, усі її соціальні практики мають на меті перетворити Землю, проте саме сільськогосподарська практика чи господарювання постає своєрідним символом життя, що, на думку Е. Морена, в сучасних умовах урівноважує людину і технологію [Морен 2014: 175]. Звернення до сільськогосподарської діяльності не є випадковим, бо аналіз останньої слугує чинником, що дозволяє визначити основні етапи розвитку людства й цивілізації (аграрна революція, традиційне суспільство, доіндустріальне суспільство тощо). Перехід до сільськогосподарського трибу життя зумовив Великий Вибух – стрімке зростання чисельності людського населення, що постало могутнім розривом із минулим: «Розвинувши сільське господарство, ми ухвалили свідоме рішення змінити довкілля відповідно до своїх потреб. Не вдовольнившись роллю пасажира, ми зайняли місце водія. Перша людина, яка посадила насіння десь на Родючому півмісяці 10 тисяч років тому, привела в рух події, які їй годі було уявити, навіть давши волю уяві» [Велз 2011: 45]. Перша борозна – перший акт технологізації, сенс якого змінюється історично й соціально, розширюючи горизонти дій. Землеробство є тією соціокультурною практикою та надбанням усього людства, що найбільше відчуває ті зміни, що відбуваються із Землею внаслідок її технологізації, та проблеми, що виникають унаслідок цього. На думку Л. Мамфорда [Mumford 1934], сільське господарство постає платформою, де відбувається узгодження соціальних потреб і можливостей природи. Тому праця на землі покращує Землю, на відміну від промисловості, що не лише виснажує землю / Землю, але й яскраво демонструє конечність людського існування. Власне збиральництво, сільськогосподарська діяльність та

виробництво є технологіями, які відрізняються насамперед ставленням до Землі [368: 242–243].

Сільськогосподарське виробництво й землеробство безпосередньо потребує як відповідних знань, так і творчого підходу, тим самим розкриваючи потенціал людини. Землеробство треба розглядати як шлях до прогресу, що не лише забезпечило осілий спосіб життя, але й з подальшим розподілом праці виступило одним із чинників формування міст, поширення грамоти, розвитку цивілізації тощо. Це відбувалося в період неолітичної революції, приблизно 12 тис років тому, витіснивши економіку дарування (Й. Хейзінга) механізмами сімейного господарювання, розпочавши тисячолітній процес вироблення ідеї приватної власності, тим самим змінюючи взаємодію «Земля – людина». Відбувся перехід від ручної праці до індустріального, а далі й до постіндустріального світу, на підставі технологічних змін людської діяльності зі створення матеріального, предметного світу культури як творчої діяльності. Постіндустріальне суспільство, на відміну від індустріальної системи, продемонструвало інше ставлення до Землі: вперше за багато тисячоліть Земля поступово відтісняється силою інформації та надання послуг. Залежність від природи замінюється залежністю від інформації.

Все більшого значення набуває духовність як основна умова функціонування системи Землі. Надто вільна поведінка людини призводить до появи напруженості, а іноді й радикальної реакції системи на ці «подрознення» людської діяльності, що може закінчитися повним відторгненням людини від системи Земля. «Проблема сільського господарства є планетарною проблемою, невіддільною від проблем води, демографії, урбанізації, екології (змін клімату), а також, звичайно, від проблеми харчування, і всі ці проблеми взаємопов'язані та взаємозалежні» [Морен 2014: 175]. Наявні ланцюги пов'язаності історії, серед яких чільне місце посідає господарювання, підкреслюють посилення взаємозв'язку людей протягом тисячоліть. Одним із таких ланцюгів є спів-буття людини та Землі, їхні взаємодії, демонструючи становлення вже архаїчного суспільства.

Онтоантропологічний сенс життя / буття починається з процесу сільського виробництва як першооснови життя / буття. Ця першооснова унікальна, бо вона існує в житті кожної історичної спільноти людей, трансформація цієї першооснови не заперечує її значущості. Сутність людини визначається у ставленні до Землі: перетворення Землі (практичні відносини), поклоніння й служіння Землі (сакральні відносини), світогляд, духовність, культура (культурні відносини). Власне людина поєднується із Землею за допомогою практики, що постає загальною діяльністю з перетворення матеріальних систем. Насамперед, це практика обробітку Землі, де беруть участь й інші матеріальні носії цих відносин, як-от засоби праці, техніка, технології тощо [404]. Це дозволяє говорити, що практика постає принципом визначення буття. Водночас практика пов'язує усі відносини, утворює цілісність людини та Землі.

Аграрна революція постала подією, що докорінно змінила не лише існування самої людини, але й самої Землі. Підкреслимо, що це найбільша революція останніх 50 тисяч років історії людства. «Перший рільник був першою людиною, і відтоді вся велич історії ґрунтувалася на володінні й користуванні землею» [Велз 2011: 46]. Не можна не погодитися з думкою, що культура перетворення Землі – це історична пам'ять народу, спрямована не лише на збереження й виробництво цінностей, але й на їх удосконалення. С. Велз наголошує на «випадінні» генетичного коду, що змінив саму людину й зумовив розрив поколінь. Ідеться про взаємозв'язок біологічного та соціокультурного, бо «перехід від мисливства й збиральництва до осілого рільництва справив значний вибух на наш ДНК» [Велз 2011: 43]. Це підкреслює і Д. Крістіан: «Культурні зміни відбуваються набагато швидше, ніж генетичні, і тому землеробство повністю змінило людський спосіб життя всього за декілька поколінь» [Крістіан 2019: 196].

Отже, олюднення Землі починалося з процесу сільськогосподарського виробництва, яке й до цього часу є тим патерном, що забезпечує життя / буття роду людського. Первісне суспільство було спрямоване на боротьбу з

природою Землі, його життя визначалося зовнішніми факторами: кліматом, флорою, фауною. Антропологема єдності, співіснування з природою Землі звільняє людину від множинності питань, бо все однаково природне й усе природне. Розвиток ремесла й торгівлі посилити ефективність взаємозв'язків людей у просторі Землі. Так, торговельні шляхи стали тими засобами комунікації, що призвели до розуміння універсальності людини, бачення універсальних зв'язків між людьми.

Землеробство не є характерним для певної нації чи цивілізації, а характеризує усю історію становлення людства. Земля розуміється на підставі сенсів людської діяльності як зміни побуту. Культура перетворення землі – це історична пам'ять народу, спрямована на збереження та виробництво цінностей, їх удосконалення. Історію взаємодії Землі та людини можна визначити як багатотомний роман, який почався з перших кроків олюднення Землі й триває донині. Це роман, наповнений розмаїттям одержаних перемог і втрат, переживань і надій. У ньому зафіксовані життєві / буттєві лабіринти спів-буття людини й Землі, його конфігурації.

Американський соціолог і антрополог К. Гірц відстоює думку, що символічні форми, певні культурні акти являють собою певні соціальні явища, «вони такі ж загальнодоступні, як шлюб, і такі ж осяжні, як сільське господарство» [Гірц 2001: 109]. Відповідно соціальні явища постають культурними актами і можуть бути втілені символічними формами. Науковець зауважує, що зосередившись на символічних вимірах соціальних практик, дослідник отримує можливість не лише створити методологічну оптику дослідження діяльності, але й заглибитись у світ людських переживань, де екзистенціали (відповідальність, проектування, надія тощо) окреслюють модуси існування людини. Соціальні практики проектують спів-буття людини та Землі, вони виступають соціокультурними діями (землеробство, тваринництво, виробництво).

Уже в архаїчному суспільстві створюються соціальні зв'язки, що за значимістю починають дорівнюватися кровним зв'язкам, виникають

спільноти, що ґрунтуються на спеціалізації (хлібороб, садівник, виноградар тощо). Проте, зміни, які відбулися, значно перевершили найсміливіші проекти. Розпочалася нова історія, що спричинила розрив зв'язку «людина – природа», розрив людини з еволюційним розвитком Землі. Сьогодні це втілено як сільськогосподарською діяльністю, так і процесами урбанізації простору Землі, що штучно конструює «дику природу». Людське життя / буття зумовило діяльність, що постала землеробством, проте діяльність – шлях зміни ставлення до Землі, розуміння останньої як об'єкта, що на початку ХХІ ст. демонструє трансформацію й самого землеробства, яке дедалі більше набуває відчуженої форми: відбувається поступова зміна статусу Землі – від «Матері» до об'єктивізації як товару, що, як підкреслює Е. Морен, сьогодні має наслідками «незворотне зникнення сільської половини людства та її знань» [Морен 2014: 180].

Земля – основа буття людини у світі. Питання перетворення Землі корелює з Людиною, а Людина корелює у цьому процесі ще з Технікою. Водночас остання впливає на землю не сама по собі, а опосередковано, через використання й застосування її людиною. Незважаючи на те що розвиток сільського господарства виступив чинником становлення соціальних спільнот, не можна применшувати значення технологій, а також своєрідного поділу / розмежування містян як основних представників найманої праці та селян. Так, Д. Крістіан велику увагу приділяє історії й географії раннього землеробства чи майже-сільського-господарства, зазначаючи, що говорити про поширення вказаної антропотехніки можна в межах 10 тисяч років тому. Головною думкою, на наш погляд, є те, що раннє землеробство виникає як наслідок накопичення й трансляції технологічних та екологічних мап на певному етапі розвитку племені, що корелює з ідеєю антропогенезу. Землеробство потребувало нових принципів взаємодії, пов'язаних зі зміною ландшафту, що надалі докорінно змінило людство. Дослідник визначає землеробство як інновацію, як «поріг № 7», переступивши який, людство ще на крок наблизилося до свого теперішнього [Крістіан 2019: 191]. Це свідчить про

подолання «неспеціалізованості» людства (А. Гелен), завдяки якій людина була відкрита світу. Починається створення штучного світу – світу, здатного задовольнити потреби людства, яке все більше поширюється планетою; світу, дії якого намагається осмислити вже сучасна епоха, де подальше перетворення біосфери постало також одним із значних чинників, і саме землеробство дозволило отримати «доступ до ще більшої кількості енергії, яка уможливила квантовий стрибок у складності, різноманітності, розмірах і комплексності людського суспільства» [Крістіан 2019: 190]. Від землеробства й залежало виживання людства.

Землеробство створювало новий культ Землі, що переплітався з магією Землі, а далі – постало вагомим духовним елементом розвитку аграрної цивілізації, поєднавши технології та екологічну мудрість поколінь, створивши імпульс посилення та розвиток соціальної стратифікації, пов'язаної з володінням Землею, поступово віддаляючись від справжнього джерела власної життєдайності, перетворюючи Землю на інструмент, який набуває різних конфігурацій: сільське господарство, тваринництво, ремісництво, промисловість, видобуток корисних копалин тощо. Землеробство як антропотехніка, засвідчивши антропогенез людини, надало йому віру у власні сили й безмежні можливості Землі. Наслідки цієї віри ми й спостерігаємо сьогодні як множинність екологічних ризиків.

Людство має завдячувати аграрній революції не лише за надання нових ресурсів виживання, хоча варто підкреслити, що думки про становище спільнот суттєво відрізняються – від захопливого (Д. Крістіан) до непривабливого (С. Велз, Б. Фейген) – і кожна з них відповідає тому концепту, який пропагується дослідником. Єдине, що поєднує ці напрями – це подив з приводу того, що землеробство надто швидко змінювало світ. Так, Велз наводить археологічні дані, і з ними погоджуються його опоненти, які демонструють погіршення здоров'я, зменшення тривалості життя саме землеробів, що пов'язано з важкими умовами праці й, відповідно, життя, що почало покращуватися набагато пізніше [Велз 2011]. Проте можна сказати

впевнено, що саме землеробство створило можливості для нових форм діяльності, нові мережі взаємодій, завдяки яким посилювалася спільність людей. Ці процеси безпосередньо були пов'язані зі здатністю людського мозку сприймати та обробляти інформацію, і цей зв'язок є кореляційним.

Діяльність з обробітку Землі виникла в умовах, які дослідники називають умовами Золотоволоски, тобто випадковими найсприятливішими умовами (ідеться про перенаселення, далі – відповідний теплий і вологий клімат, настання епохи голоцену і перші навички трансляції інформації). Ця діяльність не лише змінила співіснування, вона відіграла роль ефекту метелика, наслідки якого ми спостерігаємо сьогодні. Саме із землеробством пов'язаний початок епохи олюднення Землі, що сьогодні отримав назву антропоцен. Тому великою помилкою є пов'язувати динаміку перетворюючої діяльності виключно з початком індустриальної епохи, яка засвідчила інтенсивне перетворення ландшафту. Проілюструємо це словами Д. Крістіана: «Коли капітан Кук із командою плив уздовж східного узбережжя Австралії в 1779 році, він дивився не на дику гущавину. Моряки бачили клуби диму, що здіймалися вдалині над луком, коли аборигени випалювали землі. Перед їхніми очима стояли пейзажі, настільки ж перетворені людськими руками, як сільські сади на землях старої доброї Англії. Австралійська мегафауна зникла вже дуже давно. На австралійських теренах здебільшого росли, як і зараз, вогнетривкі евкалипти – вони єдині змогли витримати тисячі років випалювального землеробства» [Крістіан 2019: 192].

Епоха великих географічних відкриттів засвідчила тотальність землеробства (не зважаючи на його регіональну нерівномірність) як соціокультурної практики у межах єдиної платформи планети Земля. Тому доречно порівняти землеробство з атрактором, що, створюючи спочатку незначні впливи, викликало значні «обурення», наслідком яких постала нова система взаємодій людини та Землі. Саме поселення землеробів, а не збирачів, створили перші «мегаполіси», що постали своєрідними історичними інноваціями й потужними соціальними спільнотами на той час, які вимагали

відповідних взаємодій (етичних, культурних, політичних) і технологій. Власне йдеться про комунікативні стратегії, які розгорталися в цих складних суспільствах: «Якби ви жили в цей період історії, найімовірніше, ви були б землеробом і жили б у середовищі землеробів. ... За сучасними стандартами сільськогосподарське село виглядає доволі просто. За палеолітичними – це були соціальні, політичні й культурні гіганти» [Крістіан 2019: 207]. Ці гіганти існували за певними соціальними законами та моральними принципами, застосовували інноваційні технології та впроваджували ідеї спільного співіснування. Ці складні суспільства, які зростали в геометричній прогресії, постали першою цеглиною у створенні аграрної цивілізації як нового об'єднання, яка протягом тисячоліть визначала основні механізми співіснування людей. Водночас феномен землеробства, а далі й аграрної цивілізації, можна означити як «колиску людства» у сенсі збереження й збільшення популяції людства як виду, бо із «розповсюдженням сільського господарства населення планети швидко збільшувалося. За сто тисяч років кількість людей на Землі наприкінці льодовикового періоду досягла 5 мільйонів. 5 тисяч років тому ця цифра вже збільшилася в чотири рази – до 20 мільйонів. 2 тисячі років тому людей уже було близько 200 мільйонів – у 40 разів більше, ніж наприкінці льодовикового періоду» [Крістіан 2019: 211]. Ці процеси дозволяють стверджувати початок епохи антропоцену.

Землеробство створило нові можливості, раніш не знані людиною як біологічним видом, що дозволило їй закріпитися в природі вже з новими функціями, які досягли максимального вияву набагато пізніше. Людина з дитини природи / Землі перетворюється на її господаря / розпорядника; з істоти, що з благоговінням сприймає свій навколишній світ, на конструктора соціоприродного комплексу. Землеробство виступило соціокультурною практикою, що створило координати, які визначають економіко-політичний, соціально-культурний устрій спільноти. Водночас не можна забувати й про те, що сільське господарство завжди перебувало в полоні важкої роботи, залежало від кліматичних умов і стану Землі, що значно впливало на становлення

міфологічного світогляду, культу землі й родючості, магію живого світу – розуміння Землі як духовного начала. Людина структурувала своє життя / буття навколо нової антропологічної практики з власними алгоритмами – землеробства; природа оцінювалася з точки зору доцільності її використання, тим самим змінюючи сакральність на практичність (стан ґрунту, місцеперебування, клімат тощо), поступово трансформуючи уявлення про те, що світ є благом і даром, доповнюючи ідеєю жертвовності, що поширюється й на людське тіло. Домівка, оселя стає місцем господарювання людини у просторі Землі в конкретній ситуації, стає її батьківщиною, що відповідає концепту «Земля-Батьківщина» для обґрунтування важливості усвідомлення спільної долі, спільної ідентичності, спільного земного походження людства (Е. Морен).

Геолокація аграрного господарювання має різновекторні виміри. У науковій літературі йдеться вже про глобальне, регіональне, місцеве господарювання. У процесі господарювання відбувається формування та реалізація спів-буття Землі та людини, тут-буття як домівки. У цьому аспекті господарювання завжди має онтоантропологічний сенс. Людина в умовах господарювання – не просто жива істота, що здатна до користування й праці заради користування, тобто до виживання, а той історичний діяч, що створює свій світ, у якому живе, бо життя як виживання і життя як світотворення не співпадають. Господарювання є конструюванням життя / буття, де діяльність може виступати як засобом панування чи творення, що породжує такі стратегії, як розлюднення й олюднення відповідно. Це дозволяє стверджувати, що праця виступає вічним трендом людини на Землі, де людина все ж має можливість виявляти себе у сенсі архітектора.

На початкових етапах господарювання, коли Земля була його безпосередньою матрицею, саме фізична ручна праця була головним інструментом; у постіндустріальній реальності технології стають інструментом опосередкованого впливу на Землю, продукуючи технологізовану Землю. Відбувається конструювання нової моделі

господарювання, його нового онтоантропологічного виміру. Відповідно до цього виникає нова мережа взаємозв'язку, що залучає усі наявні ресурси планети та продукує перерозподіл світового прибутку. Відбувається становлення транснаціонального простору, що зумовлює нові економічні світи: глобальні, регіональні, локальні. Виникає новий простір господарювання.

Відносини між людиною та Землею / господарюванням, як свідчить історія людства, є матрицею життя / буття, де відбувається реалізація практичного сенсу / практичного виміру цих взаємин. Інакше кажучи, господарювання – це засіб і обов'язок продовження власного існування, це тут-буття / життя (Г. Йонас), це конструювання життя / буття. По-друге, господарювання як виробництво залишається інновацією в стосунках людини та Землі, бо визначає не лише користування природними багатствами Землі, але й виробництво таких новацій, які не іманентні природі / Землі (створення техніки й технологій): лопата, соха, одомашнення тварин, виготовлення домашнього посуду тощо.

Філософія господарювання розглядається не лише як філософія в господарюванні, як філософська інтерпретація економіки. Вона – особлива сфера життя людини, її господарчої діяльності, що водночас є метою цієї діяльності. Господарювання у філософському сенсі – це життя людини, а не одне лише виробництво благ і продуктів користування, що задовольняє людину й суспільство. Сьогодні йдеться про неоекономіку, де пріоритетом стає ринок як складна динамічна структура, яку не можна звести виключно до чіткої ієрархії зв'язків, на відміну від індустріального типу господарювання. Т. Ящук [Ящук 2017] філософію господарювання розглядає як практичну філософію. Ідеться про трансформацію праці в умовах технологічної цивілізації. Це нове розуміння, яке не зводить працю до застосування фізичної сили.

Концепція філософії господарювання акцентує увагу на тому, що господарювання – це не лише виробництво благ для користування й

забезпечення фізіологічного існування завдяки праці, комунікативним діям, а й творчість, спрямована на конструювання та реконструювання життєвих / буттєвих сенсів. Така інтерпретація господарювання дозволяє зробити висновок, що аграрне господарювання не тотожне сільськогосподарським засобам виробництва, які є лише однією зі сфер аграрного господарювання, що має більш широкий склад, більш широку масштабність. До аграрного господарювання варто віднести й такі складові, як домогосподарювання, садиба, ландшафт, поля тощо. Ідеться про антропотехнічні наслідки. Такі фігури, як хлібороб, ремісник, фермер постають дієвцями в просторі Землі, посилюючи значення як людського капіталу, так і значення природних багатств Землі для існування людської цивілізації. Ця ситуація є амбівалентною, бо супроводжується як протистоянням «культурне – біологічне», чому присвячена велика кількість досліджень, так і усвідомленням процесу коеволюції як вияву процесу вже не голоцену, а хтолоцену [Haraway 2016].

Домодерна епоха втілює фігуру людини-аграрія, яка відповідає не лише за обробіток Землі, але й означення присутності на Землі, де людство намагається закріпитися за допомогою таких конструктів, як «мій дім», «моя оселя». Уже наприкінці XIX ст. відбулася зміна основної фігури дієвця, що співвідноситься зі зміною форм виробництва; спів-буття людини та Землі починає змінюватися відповідно до змін поколінь. Сьогодні пов'язує ці зміни з технологічним вдосконаленням, наприклад смартфони, що за функціональними можливостями поступово витісняють певні спеціалізації. Відбулося розузгодження циклу в житті / бутті людини та її діяльності / спеціалізації. Змінилися як діяльність, так і її функціональна організація, проте Земля залишається капіталом розвитку і суспільства, і людства, незважаючи на нову конфігурацію феномена праці. Протягом історії людства, як свідчать основні маркери, відбулося заміщення аграрної праці індустріальною, а потім постіндустріальною. Так, для класичної моделі структуруючим чинником є

праця; для некласичної – праксис; для постнекласичної – комунікативні дії; для неопостнекласичної – технології.

Епоха Просвітництва засвідчила колонізацію як природи, так і людини. Ідеться про трактування Землі як елемента виробничих сил, абсолютизації цього положення, що має деструктивний характер. Сьогодні вже не можна погодитися з абсолютизацією засобів виробництва та їхнього головного елемента – праці у ставленні до Землі. До кінця XIX ст. домінантним чинником виживання людства виступала праця без застосування значних технологій і техніки, тому вона була орієнтована виключно на цикли природи, бо залежала виключно від неї.

Сьогодні ми спостерігаємо зворотну ситуацію, що дозволила збільшити виробництво сільськогосподарських продуктів. Сучасне людство постало перед глобальними проблемами планетарного масштабу, від розв'язання яких залежить його майбутнє. У цьому зв'язку важливим є співвіднесення бажань, можливостей та амбіцій людини сучасності / людини постіндустріального світу із Землею як матрицею життя / буття. Ідеться про можливість «творчого освоєння особистістю навколишнього світу – творчо-споглядального, а не творчо-розладнаного. Унаслідок цього сквородинівська ідея сродності перетворюється насамперед на пошук своєрідного духовного виміру, у якому розгортається симфонія людського серця, людської екзистенції та світу» [Ярошовець 2010: 104]. Для українського мислителя праця – не примус, а робота за здібностями, що лише так приносить задоволення (зокрема й сільськогосподарська праця). Скворода розглядав співіснування Землі та людини через призму сродної праці. В основу цієї концепції покладено повну відповідність праці природним нахилам і здібностям людини. Лише за таких умов праця буде не лише засобом забезпечення матеріального життя, існування людини, а й формою її духовного самоствердження, а отже, й справжнього щастя. У байці «Дві курки» він визначає свою позицію: «як практика без сродності є даремною, так і сродність працелюбністю утверджується» [Скворода 2018: 274]. На особливу увагу заслуговує фігура

господаря-хлібороба, що віддзеркалена у розмислах мислителя, який підкреслює первинне значення хліборобства для справжнього буття людини [Сковорода 2018: 115]. Тема хліборобства як вияву сродної праці артикульована й у «Розмові, що називається Алфавіт, або Буквар Миру». Це дозволяє стверджувати ідею / практику землеробства як архетип, а не в сенсі економічної доцільності. Так, С. Кримський підкреслював, що селянське господарство / парцела є зразком архетипу, бо втілює усю історію людства [405].

Отже, господарювання постає конструюванням життя / буття в локації Землі на підставі комунікативних дій (про які йшлося у 2.1), які не тотожні лише виробництву матеріальних благ для задоволення природних потреб. Господарювання має більш різноманітний сенс: воно є матрицею економічних, політичних, правових, освітніх, сімейних, духовних відносин. Господарювання – не лише особистісний феномен, в умовах сучасності він набуває глобального виміру на підставі поширення міжнародних відносин, появи міжнародних організацій та установ (Світовий банк, Світовий валютний фонд, ООН тощо). Господарювання змінює контури взаємозв'язку «Земля – людина», підкреслює залежність людини від природних процесів Землі, долає протиприродну агресивність у ставленні до Землі. Поза впровадженням цих стратегічних орієнтирів не можна визначити й вирішити принципово нову модель взаємодії «людина – Земля» на підставі збалансованості. Варто подолати домінуючу настанову людства, що вбачає критерії розвитку в отриманні прибутку господарювання.

Зосередження уваги на Землі як проблемі спів-буття з людиною постає парадоксом щодо розгляду Землі як товару, речі. На підставі такої позиції Земля стає об'єктом ринкових відносин. Така стратегія закладена Законом України «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо умов обігу земель сільськогосподарського призначення» [Закон України 2020] на українських теренах, у якому зазначено впровадження ринку землі, починаючи з червня 2021 р. Таке ставлення до Землі потребує переорієнтації –

Земля стає патерном життя / буття людини, а не лише і не стільки річчю для практик експлуатації. Турбота про Землю – турбота про її здоров'я і водночас про здоров'я людини, надає можливості вирішення онтоантропологічних криз. «Усякий тип трудових відносин раціональний на своєму національному ґрунті і може бути перенесений на інший тільки як чуже включення» [Степико 1996]. У цьому зв'язку варто підкреслити, що Україна, українська земля, український народ зазнали жорстких тоталітарних практик у ХХ ст., а в ХХІ ст. стикнулися з жорстокою агресією.

Український народ, що з прадавніх часів існував на своїй Землі, був її позбавлений внаслідок політики колективізації та розселення радянською владою, що зумовило аномалії – українська Земля виступила чужою для поколінь, які виявилися відірваними від неї. Для усунення наслідків цих репресивних практик була застосована зважена державна та культурна політика. Проте найбільше питань викликає матриця «свій – чужий», бо сучасна людина все менше усвідомлює себе турботливим господарем / діячем, а розуміє себе власником землі / Землі, де головним принципом постає дія владарювання, а не творення, внаслідок чого людина зберігає свою відчуженість, Земля постає зовнішнім до неї об'єктом. Воєнна агресія консолідувала український народ, надавши чітке усвідомлення значення рідної землі та Рідного Краю для збереження української нації.

Господарювання – динамічний процес, його масштаби історично змінювались. Сучасна реальність господарювання постає в поліпарадигмі «Земля – людина – технології». Господарювання як реалізацію взаємодії людини із Землею можна оцінювати з різних боків. Сучасне аграрне господарювання пов'язане з технологіями, унаслідок чого відбувається своєрідна коеволюція Землі та технологій, що визначає досить нову парадигму у їхніх стосунках. С.-Л. Рудер підкреслює, що сучасне сільське господарство свідчить про революцію, яку здійснюють цифрові технології, відкриваючи нові можливості, серед яких застосування супутникових дронів, роботизовані трактори тощо. Вона підкреслює, що прибічники таких змін стверджують, що

технології зможуть розв'язати наявні проблеми в галузі землеробства, включаючи й продовольчу безпеку, але казати це однозначно й оптимістично є значною помилкою [Ruder].

Отже, в постіндустріальній реальності аграрне господарювання набуває інших доміантних ознак, змінюється його просторова геолокація і масштаби. Воно стає динамічним, залежить від багатьох чинників глобального, регіонального, місцевого масштабу. Ця ситуація потребує переосмислення взаємодії людини та Землі, що відбувалося протягом епохи Голоцен (грец. ὄλος – «цілий, увесь» + καινός – «новий»). Д. Чакрабарті зазначає, що історія – це насправді історія людської діяльності, тому головне полягає у визнанні себе як агента дій. Люди виступають не лише біологічними, але й геологічними агентами [Chakrabarty 2009].

Такі маркери, як експлуатація, влада, примус, на які спиралися Т. Адорно, М. Горкгаймер, концепт надлишкового насилля (Г. Маркузе) продовжують виступати характерними рисами. Проте відбувається становлення нових маркерів: реабілітація, конструювання, толерантність тощо. Ці маркери присутні в усіх парадигмах і концепціях соціально-гуманітарного дискурсу, як-от цивілізаційні теорії, формаційний підхід, концепції стадій росту тощо. Усі вони стверджують, що людина на різних етапах свого життя / буття вирішує завдання: як здійснити освоєння природи й Землі та забезпечити виживання роду людського, як керувати взаємодіями з природними процесами та діями поведінки у світі й будувати стосунки з іншими людьми. Як зазначалося, комунікативна дія не є виключно міжособовою комунікацією. Вона відповідає за трансляцію соціокультурного досвіду, має множинність форм. І навпаки, взаємодія Землі й людини виступає площиною, де розгортаються комунікативні практики. Найбільш широко розповсюдженою виступає опозиція підкорення / дослуховування.

У традиційному суспільстві основною доміантою зв'язків виступала праця на Землі, котра розумілася джерелом життя; в індустріальному суспільстві вона доповнилася конвеєрним виробництвом, поєднуючи усі

елементи виробничих сил: предмет праці, засоби праці та людину, що було відображено у формаційному підході. Праця як патерн, що довгий час визначала основні філософські дискурси ХХ ст., поступово витісняється з філософських розвідок в економічну царину, де зберігає за собою сенсоутворююче значення. Постіндустріальне суспільство актуалізувало домінанту дій як множинність зв'язків людини та Землі, зумовило переосмислення фігури людини. З'являється новий тип працівника з високим інтелектуальним потенціалом, який позначається за допомогою поняття «когнітаріат», яке використовують П. Друкер, Д. Белл, Е. Тоффлер. У промисловому виробництві все менше залишається «синіх комірців» (робітників), відбувається збільшення «білих комірців» (спеціалістів) та виникають «сталеві комірці» (роботи). Спів-буття людини та Землі набуває трансформації, змінюється конфігурація цього процесу [368: 207]. Так, К. Поланьї зауважує, що відбулося усвідомлення того, що «прокляття Адама» все ж надавало людині почуття вкоріненості в бутті, що було порушено індустріальною цивілізацією, яка розірвала «угоду» про співіснування людини і природи / Землі. Головною постала конвеєрна стрічка, замінивши визначену тисячоліттями програму буття людини у світі економічними принципами, тим самим зводячи нанівець можливість суб'єкт-суб'єктних відносин [Polanyi 1975]. Виникає трудова міграція за кордон, яка формує фігуру заробітчанина, що свідчить про появу неоміграції.

Відбувається аграрний неоколоніалізм, що демонструє один із модусів процесу розлюднення Землі на прикладі масового скуповування «земель Південної півкулі фірмами Півночі для задоволення зовнішнього споживання. Бізнес Півночі скуповує родючі землі, інколи розміром як деякі держави... За якийсь рік десятки мільйонів гектарів, які інколи становлять високий відсоток орних земель таких країн, перейшли під контроль великих груп» [Морен 2014: 179]. Це засвідчує, що людина у гонитві за економічним зиском самотійно замінила фігуру господаря на фігуру власника, але виключивши принцип відповідальності. Проте, незважаючи на песимістичні прогнози, ми можемо

спостерігати збільшення площ орних земель. Так, «із 0,5 млрд га у 1860-х роках до 1,5 млрд у 1960-х» [Крістіан 2019: 267] до 1,87 млрд га сьогодні [Україна входить]. У цьому ж виданні зазначається, що орні площі становлять 12,6 % земної поверхні й розміщуються нерівномірно, охоплюючи найбільше Європу та Південну Азію. За даними на 2019 р., орні землі України становлять 74,82 % від її власної площі та відповідно 2,31 % від світової, а сама Україна посідає 6 місце у ТОП-10 країн за орними площами, що є вражаючим фактом.

Уся історія людства засвідчує якісні зміни власне системи землеробства. Ідеться про перехід від збиральництва (як першого праобразу системи землеробства) до появи сучасної системи землеробства. Так, система Strip-Till [Strip-Till] дозволяє суттєво підвищити економію ресурсів (витрати на добрива, захист культур тощо), зберігаючи природну родючість землі, оскільки спирається на традиційний обробіток землі з використанням системи No-Till. Технологія No-Till – це сучасна модель обробітку ґрунту, яка має на меті обробіток нетрадиційним, механічним способом за допомогою оранки, а ґрунт вкривають мульчею (подрібненими залишками рослинних культур). Система нульового обробітку отримала визнання та широко поширена в Сполучених Штатах, проте на неї припадає лише 6,8 відсотків усієї ріллі світу [Система; Способи]. Така система є складною технологічною моделлю, що потребує як особливих знань і наявності висококваліфікованих фахівців, так і спеціальної техніки. Strip-Till дозволяє істотно знизити витрати на сільськогосподарські роботи, оскільки в разі обробітку полів за цим методом знижуються трудовитрати та підвищується економія ресурсів. Водночас модель Strip-Till засвідчує переваги так званого комплексного мислення, що спирається на принцип діалогічності, де відносини між людиною і Землею виступають стосунками між суб'єктами. Саме діалогічність у контексті системи землеробства, на думку авторів, дозволить вирішити наявні протиріччя. На особливу увагу заслуговують обробіток землі із щонайменшим механічним впливом і становлення системи землеробства Mini-Till – системи

з повним усуненням механічних операцій з обробітку ґрунту, та перехід до моделі землеробства Strip-Till.

Це стверджує наявність таких основних модусів: перший – Земля слугує потребам людини, Земля як об'єкт експлуатації; другий – людина слугує цілям, які задані Землею; третій – людина і Земля рівноправні. Питання взаємозалежності людини та Землі залишається відкритим. У контексті останнього твердження взаємини людини та Землі постають узгодженими, пов'язаними, партнерськими, що долає відчуженість людини від Землі. «Господарська діяльність людини може як залишати після себе пустелю, вщент руйнуючи життєве середовище, так і пристосуватися до лімітів “життєвого лона”, до “правил”, від яких вона вповні узалежнена» [Екологічні 2006: 178]. Сільське господарство як соціокультурна практика постає своєрідним символом життя, що в сучасних умовах врівноважує людину і технологію.

Розвиток соціальних практик безпосередньо пов'язаний із розвитком самосвідомості людини. Ю. Богуцький зауважує, що «практичний досвід дає нам лише знання про окремі ситуації [залишаючи поза увагою] їхню належність ... якими вони повинні бути, щоб задовольняти людські потреби» [Богуцький 2008: 21]. Не заперечуючи цієї ідеї, підкреслимо, що будь-яка діяльність визначається як культурними межами (класична, некласична культура) / відсутністю культурних меж (постнекласична культура), так і відповідним періодом розвитку людства, що власне й характеризує модуси соціальної практики.

Отже, сутність людини розкривається її ставленням до Землі як підґрунтя життя, що найбільш очевидно в умовах сучасної цивілізації, де перетворення Землі внаслідок людської діяльності набуває інших вимірів. Конфігурація елементів системи «людина – Земля» відрізняється від характеру цих відносин у попередні історичні епохи. Для людини епохи Модерну життєвою стратегією є все більше опанування Землі та природних ресурсів. Вона визнає себе як людина, що пізнає і практично опановує навколишній світ.

Розум стає антропологемою в стосунках людини і Землі. В умовах технологічної революції відбувається технологізація системи «людина – Земля». Остання постає складною антропотехнічною системою, де людина є її невід'ємним компонентом, визначаючи її соціокультурне життя / буття як виробника та користувача.

Розширення дослідницьких практик дозволяє запропонувати нову оптику бачення взаємодії людини та Землі. Олюднення світу пов'язано з практикою перетворення / трансформації себе і виводить нас до поняття антропотехніки [Гайденко 2006: 94]. Взаємозв'язок людини із Землею здійснюється як процес олюднення Землі, що супроводжується становленням соціальних і культурних антропотехнік. В історичному аспекті олюднення постає як землеробство, урбанізація, технологізація – тобто процесом заміщення, що визначає трансформацію Землі людиною (асфальтизація Землі, створення «штучного раю»). У зв'язку з цим склалася нова філософська ситуація, що потребує інноваційних досліджень, нетрадиційних рішень.

В українській філософії В. Табачковський започаткував проект антропологеми як константу антропологічного виміру життя / буття людини в процесі її комунікативних дій, що відтворює особливості життєдіяльності людини та артикулює їх [Табачковський 2005б]. У цьому контексті особливого значення набуває осмислення феномена діяльності. Людина постає не як спостерігач, а як дієвець, як творець свого існування, як творець самого себе. Людина та Земля – амбівалентні константи, що обумовлюють одне одного. Наявність антропологем у всіх сферах людської життєтворчості пов'язана з її активною діяльністю. Антропологема підкреслює відносність абсолютного знання: рівні бачення світу. Ідеться про множинність антропологем, які розширюються, серед яких чільне місце посідає така антропологема, як Земля – мій Дім [Кримський 1996]. Олюднення Землі – це теж антропологема, що містить дію, її різноманітні вияви, соціальні аспекти й духовну складову. Вона постає сенсоутворюючою серед цих конструктів життя / буття. Це

дозволяє говорити про множинність антропологем ставлення до Землі, які постійно розширюються.

Залучення антропологеми створило нову платформу осмислення життя людини та суспільства, що дозволяє подолати схематизм, абстракції в аналізі їхньої буттєвості. Звернення до антропологеми як незмінного символу життя / буття людини, символу людської життєтворчості дозволяє, по-перше, визначити взаємозв'язок Землі та людини як спів-буття, що має універсальний характер; по-друге, цей взаємозв'язок можна розглядати як комунікативну дію, по-третє, вказаний взаємозв'язок втілює собою практичні дії, що протягом останніх століть все більше набувають техно-технологічної конфігурації [405].

Постає питання геолокації людини як місця перебування людини / місця-тут-буття, яке в контексті дослідження аграрного господарювання набуває нової концептуалізації. По-перше, господарство виступає одним із модусів реалізації життя / буття людини на теренах Землі. Людина в господарстві отримує перемогу і підкорює природу, але разом з тим підкорюється цій перемозі, усе більше відчуває себе поневоленою цим господарством, що позначає двоїстість взаємовідносин людини та природи / Землі, що й донині постає важливим концептуальним орієнтиром наявних досліджень. Визначна парадоксальність стосунків Землі та людини в процесі господарювання виявляється в екологічній кризі, кризі природних ресурсів (води, плідючих земель, клімату). Вони стають невідворотними. В. Пазенок підкреслює, що «продуктивно-творча робота людства XXI ст. аж ніяк не заслуговує однозначно схвального визнання “Четвертим лицем” Всевишнього», тобто людина не може більше виступати носієм софійності [Пазенок 2009: 113–114]. За цих обставин трансформується спів-буття людини та Землі.

Отже, здійснивши дослідження щодо визначення основних меркерів Землі як феномена, можна зробити такі висновки:

1) Зв'язок людини та Землі як онтоантропологічний виступає чинником олюднення Землі, який не ототожнюється із сільськогосподарським

виробництвом. Це процес постійного проживання, конструювання місця проживання, де господарювання постає єдиним вузлом продуктивних / виробничих відносин унаслідок комунікативних дій. Тому господарювання постає хазяїнуванням на Землі: «Я хазяїн на Землі, проте Я і діяч на Землі», споживач і виробник, що визначає соціальну комунікацію. Ця проблема набуває особливої актуальності в умовах інформаційної революції, де чільне місце посідають технології та інформація, що замінює класичне розуміння праці в конструюванні життя / буття. Господарювання, що постає як різноманітність життя / буття, не може бути лише економічним феноменом. Господарювання завжди має реальні конкретно-історичні характеристики і завжди відтворює рівень культурних досягнень, є відкритим до інновацій;

2) Взаємозв'язок людини із Землею є універсальним і постає патерном життя / буття людини, про що свідчить історичний розвиток людства в контексті співвідношення людини та Землі, де відбувається зміна концептуалізації від Землі – «річ-у-собі» до Землі – «річ-для-нас», що репрезентує процес олюднення Землі та постає комунікативною дією парадоксального характеру: пристосування / підкорення / турбота, у такий спосіб провокуючи дихотомію в контексті етичних проблем «добро – зло»;

3) Сучасні реалії обумовлюють нове / онтоантропологічне бачення Землі, яке протягом історії людства формується як соціокультурна реальність. У такій інтерпретації долається визначення монопольного абсолютного розгляду праці як взаємозв'язку людини та Землі, незважаючи на те, що саме праця є «вічним трендом» людини. Саме в просторі Землі людина творить культуру взаємин із нею, а комунікативні практики слугують становленню нових сенсів життя / буття. І в цьому сенсі взаємозв'язок людини із Землею виступає комунікативним проявом культури, її складовою;

4) Праця, як одна зі складових комунікативних дій, передбачає розмаїття дій людини під час взаємовідносин із Землею. Комунікативні дії в сучасній філософській думці корелюють з антропотехніками, що свідчить про універсальність взаємозв'язку людини і Землі та небезпеку порушення цієї

взаємодії. У взаємодії людини та Землі наголошується на їхньому партнерстві, толерантності, узгодженості, а не виключно на експлуатації й силі. Відмінною рисою цих поглядів є: по-перше, обґрунтування толерантності, консенсусу; по-друге, актуалізація міждисциплінарного підходу, або, інакше кажучи, комплексного / складного мислення, де діалог постає одним із основних принципів.

2.3. Земля в добу антропоцену

У сучасному науковому ландшафті з'явилася нова конфігурація сучасної епохи – антропоцен, яка презентує нове бачення спів-буття Землі та людини, на відміну від наявних до початку ХХІ ст. Нова епоха розвитку людства на ювілейному форумі Римського клубу (2018 р.) була позначена маркером «Старий світ приречений, новий світ невідворотний» [Освіта 2018]. Ідеться про нову епоху розвитку людства на планеті Земля, що в такий спосіб означає нові виміри дослідження. Виникає новий світ, де вже немає місця жорстким, сталим методологіям. Сучасна реальність постає як досить складна й динамічна, що демонструє неоднозначність її визначень; як постіндустріальна, постантропологічна, високотехнологічна епоха, епоха цифрового капіталізму, епоха антропоцену тощо. У координатах кожної з цих епох існують різноманітні визначення суспільства: інформаційне суспільство, суспільство знань, технологічне суспільство, мережеве суспільство, постмодерне суспільство, плинне суспільство. Кожне з них має право на існування, оскільки відтворює поліваріантність сучасного світу та місце людини в ньому, і внаслідок цього виникає полярність моделей їхнього взаємозв'язку. Евристичною в цьому сенсі є думка А. Єрмоленка, що «вже сьогодні ймовірно припустити черговий “кінець історії”, коли поруч з нами існуватимуть “нові люди” або з цілковито новою тілесною конституцією, або з гібридною. <...> Перший шлях – це генно-технологічні маніпуляції, внаслідок яких людська

природа зазнає радикальних змін, хоча й залишатиметься в межах органічного геному. Другий – це можливе заміщення людських дій неорганічними засобами, такими як комп'ютер, який виконуватиме моторні, а врешті-решт і розумові функції» [Єрмоленко 2019: 155].

Дослідження антропоцену як нової геологічної епохи, коли діяльність людини стає визначальною для всієї планети, є актуальним у теоретичному й практичному аспектах. У такому контексті змінюється співвідношення Землі та людини, їхнє спів-буття. Це дозволяє стверджувати, що заручниками людської діяльності, що упродовж останніх десятиліть набула загрозової сили, постає не лише екологічне, але й соціокультурне буття. Риси нової реальності та прогнози майбутнього стали плюральним міждисциплінарним дискурсом, що набув ознак не лише діалогу, а насамперед полілогу. Ідеться про новий етап розвитку в історії людства, де «ми є свідками руйнації методики старої галілейської концепції Землі, за якою вона розуміється як тіло серед інших тіл у космосі. Ми змушені звернути наші погляди на Гею, субмісячну, яка зазнала таких значних змін під впливом людини, що увійшла в новий період, який геологи-філософи пропонують назвати Антропоценом» [Latour 2015: 145]. Філософ підкреслює, що головним постає напрямок у бік Землі, тобто йдеться не стільки про просування уперед, а про повернення «додому», до Землі. Інакше кажучи, людство має усвідомити, що подальше його існування не повинно визначатися виключно значними екстенсивними темпами. Ідеологія самоцінності природи (інвайроменталізм) поступається, на його думку, проблемі узгодження наукових і філософських концептуальних засад. Ідеться про становлення постінвайроменталізму як нової методології [Bai, Miyakawa, Scott 2018]. Це відповідає поліпарадигмальності, створює нову матрицю, продукує нові соціокультурні практики. Ідеться про становлення епохи антропоцену як нової геологічної епохи.

Це посилює думку про те, що йдеться вже не про герменевтичний чи онтологічний поворот, а про онтоантропологічний, де антропоцен стає концептуальним та смисловим центром нової картини світу. На підставі

наявних досліджень можна зробити висновок, що поняття антропоцену найближчим часом може увійти до офіційного реєстру геологічних періодів, оскільки за результатами неофіційного голосування 2016 р. у Кейптауні було винесено рішення про застосування вказаної одиниці. Це дозволяє зробити висновок про настання епохи антропоцену. Як зазначається в публікації, міне декілька років, перш ніж поняття «антропоцен» посяде почесне місце серед інших термінів для визначення відповідного періоду географічного часу. Проте сьогодні можна відзначити активну артикуляцію цього терміну для означення наявних екологічних проблем. Це дозволяє зробити висновок, що епоха антропоцену визначається як теперішня ситуація, тобто використання цього поняття засвідчує становлення нового геологічного часу. На думку експертів, ідеться про середину ХХ ст., а маркерами цієї епохи є як випробування водневої бомби, так і винайдення пластику [Scientists].

Щодо визначення поняття антропоцену в західній філософії існує досить широке коло праць, де з'ясовуються його характеристики, подаються альтернативні погляди, обговорюються концептуальні засади. Варто назвати праці Т. Мортонна [Morton 2013], Б. Доан [Doane 2016], К. Шваба [Шваб 2019] та інших. Проблеми настання епохи антропоцену жваво обговорювалися на засіданнях Римського клубу, Всесвітнього економічного форуму в Давосі, що свідчить про активне використання концепту «антропоцен» в сучасному філософському міждисциплінарному дискурсі. Вважаємо, що він презентує інноваційну конфігурацію планети Земля, де людство виступає тією геологічною силою, що власне створює нову конфігурацію. Інноваційність, на нашу думку, полягає в тому, що долається лінійна формаційна доктрина розвитку суспільства в земному просторі, де рушійною силою визначалась революція, унаслідок якої кожна формація розглядалась як вища відносно попередньої, тобто такий розвиток ґрунтувався на принципі вертикалі. Ця вертикаль закладена в концепціях революції Е. Тоффлера [Тоффлер 2000], Л. Мамфорда [Mumford 1934], Ф. Фукуями [Fukuyama 2000], К. Шваба [Шваб 2019]; тобто головним чинником виступає розвиток техніки / технології.

Зазвичай вважають, що термін «антропоцен» уперше був застосований лауреатом Нобелівської премії П. Дж. Крутценом та дослідником Мічиганського університету Ю. Ф. Штьормером, які оприлюднили цей термін в Інформаційному бюлетені Міжнародної програми геосфери-біосфери [Crutzen, Stoermer 2000; Crutzen 2002; Crutzen 2006]. Концепт «антропоцен» було використано дослідниками на позначення глобальних змін, яких зазнало людство, і, на їхню думку, було пов'язано насамперед зі зростанням концентрації двоокису вуглецю та метану, що розпочалося наприкінці XVIII ст. Вони дійшли висновку, що голоцен, який є епохою зародження людства (близько 12 000 років тому), замінюється антропоценом, коли людство / людська діяльність постає головною глобальною силою. Підставою для цих висновків є той факт, що майже 50 % земної поверхні зазнало значних змін, тим самим вплинувши на життєво важливі чинники існування самої людини: ґрунт, клімат, біорозмаїття – тобто на всі компоненти системи Землі. Безперечно, таких змін Земля ще не зазнавала, тому людину треба визначити силою, яку варто прирівняти до сили Землі.

Отже, діяльність людства отримала назву «антропоцен», спричинивши екологічні кризи, тим самим засвідчивши катастрофічність цієї діяльності і, відповідно, сили антропоцену. Заслугує на увагу той факт, що концепт «антропоцен» розглядається із залученням ідей ноосфери В. Вернадського, П. Теяра де Шардена, Е. Ле Руа та інших. Підкреслюється важливість відповідальності людства за власні дії та за вплив на екологію та геологію системи. Так, з метою посилення ідеї відповідальності актуалізується значення функціонування ноосфери, що допоможе створенню всесвітньо визнаної стратегії та визначить завдання людства. Сучасна ситуація «вимагає інтенсивних дослідницьких зусиль і мудрого застосування знань... Перед світовим науково-технічним співтовариством постає захоплююче, але водночас важке й страхітливе завдання – спрямувати людство до глобального, стійкого управління довкіллям» [Crutzen, Stoermer 2000]. Це дозволяє стверджувати, що антропоцен вже становить першу стадію панування людини

в просторі Землі, людина постає господарем Землі, переважає над усіма її складовими. Другий етап розпочинається в умовах кінця ХХ – початку ХХІ ст., коли стають очевидними онтоантропологічні кризи: екологічні, технологічні тощо. Саме ці кризи призвели до того, що людина стала заручником власних дій у просторі Землі; додамо неоміграцію, голод тощо. Людина втрачає безпосередній зв'язок із Землею, передаючи його технологіям (ГМО, хімізація, наступ на пустелі тощо). Ця ситуація відображена в доповідях та звітах міжнародних організацій, що свідчить про глобальну стурбованість щодо земного життя / буття людини. Водночас пандемія COVID-19 засвідчила про те, що Земля – дуже мале середовище, довкілля життя / буття людини.

У цьому зв'язку велика увага приділяється проблемі кліматичних змін, які виступають оптикою міждисциплінарного синтезу, що поєднує історію людства та природознавство. Проте визначення антропоцену через зміну клімату або інші сучасні проблеми унеможливорює стратегії з їхнього вирішення. Це пов'язано з тим, що в пошуках відповіді на питання, чим є антропоцен, науковці звертаються лише до екологічних проблем, і як наслідок виникає розпорошення сенсу. Ідеться лише про примноження проблем.

На думку Дж. В. Мура, застосування концепту «антропоцен» робить історію більш легкою в сенсі її розуміння. Більш легкою, оскільки оминає питання насилля та відчуження, що складають підґрунтя влади чи виробництва. Така історія витісняє будь-які опозиції, постає мозаїкою діяльності, що розкривається в мережі життя: «Сьогодні є два основних аспекти визначення антропоцену. Один – це суворий наголос на атмосферних і геологічних змінах та їхніх безпосередніх рушійних силах. Інший – це обґрунтування історії, а отже, нинішньої кризи. Є часте ковзання між ними. В останньому випадку домінуючий аргумент про антропоцен виходить за рамки науки про земні системи, проникаючи в саме серце історичного аналізу: діалектично пов'язаними є питання історичної діяльності та періодизації історії Землі» [Moore 2016: 174]. Сьогодні йдеться про періодизацію людської європейської історії на підставі такого критерію, як техніка, що дозволяє

виділити такі періоди: еотехнічний, палеотехнічний, неотехнічний (Л. Мамфорд) [Mumford 1934], тим самим підкреслюючи перехід від природних земних ресурсів (перший та другий етап) до штучних, таким чином означивши, хоча й неявно, питання природного і штучного. Промислові революції засвідчують посилення влади людини на Землі, посилення процесу олюднення Землі, що супроводжується зміною взаємозв'язку між технікою та людиною. Таке тлумачення дозволяє розглядати антропоцен, по-перше, як історичну діяльність тобто діяльність людства; по-друге, артикулює проблему періодизації історії Землі в сенсі постнекласичної парадигми.

Антропоцен постає новою площиною, де утворюються нові зв'язки. Концепт «антропоцен» можна артикулювати як множину дискурсів: академічного, наукового, медійно-філософського, візуально-філософського / кінематографічного, міфологічного. Такий багатосюжетний дискурс спрямований на розгляд антропоцену в горизонтальному розрізі та пов'язується з новим екологічним мисленням і дискурсом про людину та космос, тобто подає поліпарадигму «антропоцен – Земля – космос». Виникає концептуальний вимір академічного / наукового дискурсу антропоцену. Насамперед, ідеться про позиції відомих філософів та культурологів: Г. Арндт [Arendt 1968], М. Фуко [Foucault 2008], Б. Лазьє [Lazier 2011] та інших. Досліджуючи їхні дискурси, можна зробити висновок, що питання антропоцену пов'язується із Землею, з існуванням людства в її площині, її життям і смертю. Звертаючись до концепту «антропоцен», ми використовуємо визначення П. Крутцена [Crutzen 2002]: антропоцен – новий історичний період пов'язаний із підвищенням активності людини, що водночас утворює можинність дискурсів саме про людину. Д. Зилінська [Zylinska 2018] наголошує, що людство в тому вигляді, у якому воно історично склалося, не слугує своєму спасінню. Зазначається, що антропоцен призведе людину до смерті, бо втілює архетип, який належить християнству. Це дозволяє зробити такі висновки: по-перше, існує нагальна потреба рятувати природний світ;

по-друге, проблеми антропоцену варто шукати в сучасному трибі життя, у нашому світі, а не в природі людини; по-третє, не варто погоджуватися із закликами до порятунку цього світу, світу антропоцену, що відсилає нас до гіпотези Геї.

На настання нової епохи вказують представники Римського клубу [Weizsäcker, Wijkman 2018], у зв'язку з чим висувають вимогу розробити іншу політичну та цивілізаційну філософію, яка б відповідала проблемі відповіді філософії на настання епохи антропоцен. Так, в англomовній науковій літературі подається інше трактування спадщини Першої та Другої промислових революцій. Д. Ріфкін [Rifkin 2011] зауважує, що ці промислові революції за своєю сутністю є ієрархічною організацією економічної та політичної влади. Третя промислова революція – революція, заснована на горизонтальних відносинах. З цього погляду, вона відрізняється від переконань Е. Тоффлера [Тоффлер 2000]. Бачення Ріфкіним Третьої промислової революції прийнято Європейським співтовариством, Китаєм, підтримано ООН. Ця концепція не лише надає нові методологічні засади аналізу економіки, а й насамперед пропонує аналіз світу, його розвитку не за принципом ієрархічного бачення (від нижчого до вищого), а як процесу горизонтальних зсувів у площині антропоцену.

З філософською позицією Д. Ріфкіна корелює погляд К. Шваба, засновника Міжнародного форуму в Давосі, який зосередив увагу на тому, що в основі розвитку людства постають технології. На його думку, взаємозв'язок Землі та людини неможливо відобразити без звернення до концепту «антропоцен». Цю думку Шваб подав у книзі «Четверта промислова революція» в координатах соціального партнерства. «Ми не повинні забувати, що живемо в епоху антропоцену, тобто в епоху, що знаменує перший відрізок історії, коли людська діяльність є тією найбільш значущою силою, яка формує всі системи життєзабезпечення на Землі» [Шваб 2019: 95]. Цей висновок стає новим концептуальним маркером історії людства на Землі: людська діяльність на Землі є оперуванням технологіями. У цьому науковець вбачає сенс

антропоцену. Антропоцен – це відкритий онтоантропологічний простір в умовах Четвертої промислової революції, де множинність зв'язків спів-буття Землі та людини вже не діалог, а полілог. Отже, постає запитання: чи можна позначити концепт «антропоцен» через конструкт партнерства? Вважаємо, що так. На противагу ієрархічній класичній моделі взаємозв'язку Землі та людини, де Земля підпорядкована людині і за таким принципом відбувається колонізація та експлуатація Землі, у конструкті «антропоцен» закладено горизонтальні, а не вертикальні зв'язки. Так, Земля і людина – онтоантропологічна пара, що дозволяє говорити про партнерство між цими онтоантропологічними одиницями. Заслуговує на увагу й думка Б. Латура щодо ставлення економічної спільноти до Землі. Філософ проводить паралель між середньовічною інквізицією та інквізицією новою – економічною: «Якщо інквізиція була шокована новиною про те, що Земля не що інше, як більярдна куля, що нескінченно обертається у величезному Всесвіті, ... нова інквізиція (тепер економічна, а не релігійна) буде вражена, дізнавшись, що Земля стала – знову стала! – активною, локальною, обмеженою, чутливою, тендітною, тремтячою оболонкою, яку злегка полоскотали» [Latour 2014: 3].

В українському науковому дослідницькому полі майже відсутні праці з питань Антропоцену як моделі горизонтальних зв'язків «Земля – людина» в процесі діяльності, комунікативних дій. Антропоцен – не лише інноваційний конструкт аналізу Землі в онтоантропологічному сенсі, а й перспективна дослідницька стратегія на підставі трансверсального принципу і комплементарності. Така позиція має амбітний та універсальний характер і в такому розумінні є одним зі шляхів розв'язання найважливіших проблем виживання людства в різноманітних контекстах. Вона свідчить як про трансформацію філософського мислення, так і про зміни в стратегії освіти, наявних і можливих компетенціях. Як зазначає Л. Горбунова, в університетах Макгілла і Йорка в Канаді готують магістрів і докторантів у галузі управління, права, економіки, суспільних наук, моделювання. Існує програма «Освіта для Антропоцену», яка в просторі глобального громадянського суспільства стає

важливою частиною глобального політичного дискурсу [Горбунова 2019: 67]. Антропоцен проблематизує кореляцію між теоретичними та екзистенціальними вимірами життя, що створює нову площину життєтворчості людства [Кретов, Кретова 2019: 209].

А. М. Томас у статті «Голоси природи: до поліфонічної концепції філософії» окреслює нові модуси філософії, формулюючи запитання: «Яке ставлення філософії до визнання нового геологічного періоду, нової долі Землі? Чи може філософія не лише розмірковувати про екологію, але й мислити екологічно?» [Thomas 2016]. Виникає новий парадокс – «Антропоцен означив проблему людини», яку вже неможливо розв'язати за допомогою звичного методологічного інструментарію. Саме дії людини постають головною геологічною силою, що, як вже зазначалося, відповідає роздумам В. Вернадського на початку ХХ ст. Відбулися значні зміни, поступово витіснивши геологічні сили, замінивши сили енергії сонячного впливу та внутрішні сили планети: «Ми навчилися технологічних трюків, змінюючи планету за власним бажанням: ми видобуваємо руду та перетворюємо її на метали, удобрюємо та оброблюємо її ґрунт, відхиляємо та використовуємо її ріки. Наші дії не лишаються без наслідків. Щодня, якщо налаштуватися на динамічні процеси нашої планетарної домівки, ми можемо відчути кожную грань її тісно сплетених творчих сил. І тільки тоді ми зрозуміємо, наскільки руйнівним і мінливим може бути світ і наскільки він байдужий до наших скороминущих примх» [Грейден 2019: 257].

Антропоцен спричиняє значні руйнування. Так, Г. Дейлі та Лі Дж. Кобб наголошують, що людство живе в сучасності, де головним є подальше розширення кордонів життя в межах Землі, проте стійкого розвитку на планеті не відбувається, планета Земля деградує. З'являються концепції порожнього світу і повного світу [Daly, Cobb 1989]. Порожній світ – світ не засвоєних людиною територій; повний – світ індустріальної та постіндустріальної доби капіталізму. У цьому ми вбачаємо досить важливі методологічні зауваження. По-перше, стверджується, що хоча концепт «онтологія» не використовується,

проте йдеться про онтологію порожнього світу як світу неосвоєних територій і надлишкових ресурсів, необхідних для задоволення потреб людини, і свідчить про процес олюднення Землі як простору буття. По-друге, зазначається, якщо продовжувати олюднення планети з неясною перспективою поширення кордонів олюднення, то на людство чекає антропо-онтологічний колапс, унаслідок якого загине планетарна цивілізація. Так, Г. Дейлі подав серйозне антропо-онтологічне попередження. Розв'язати цю проблему можливо лише шляхом припинення економічного зростання, яке стало імперативом життя / буття людства [Daly, Townsend 1993]. Це можливо шляхом впровадження екологічної економіки та стійкої економіки замість економічного зростання без меж. Його колега П. Браун цю життєво значущу проблему людства розглянув у праці «Світ на межі: як запобігти економічному колапсу» [Brown 2011].

Г. Дейлі, Л. Браун, Дж. Ріфкін започаткували не лише філософію економіки, але й надали світоглядну орієнтацію на антропо-онтологічний вимір планетарного життя / буття людства, який ними позначено в сенсі стратегії планетарної безпеки та виживання. На нашу думку, вони презентували нову онтологію планетарного масштабу, започаткувавши інноваційне бачення зв'язку Землі та людини як патерна планетарного життя / буття. Головним для науковців є пошук принципу, за допомогою якого вдасться віднайти баланс для стійкого розвитку планети людей, системи «Земля – людина», онтоантропологічного балансу як узгодженості, спів-буття.

Дослідники підкреслюють, що за останню половину ХХ ст. відбулося значне збільшення виробництва зерна (втричі), споживання енергії (вчетверо), у п'ять разів збільшилась економічна активність, що призвело до збільшення орних площ, які водночас людство втрачає через їх деградацію. Підкреслюється, що людство штучно виробляє азоту більше, ніж усі наземні екосистеми. Заслуговує на увагу той факт, що становлення антропоцену дослідники пов'язують із прискореними змінами. Підкреслюється, що на створення корисних копалин чи ресурсів підземних водоймищ, які бездумно

використовуються сучасною технологічною цивілізацією протягом останніх десятиліть, знадобився не один мільйон років, що свідчить про деформацію сприйняття часу сучасною людиною, яка звикла мислити більш короткими проміжками часу. Варто підкреслити, що суспільство споживання пришвидшеними темпами наближає екологічний колапс (речі низької якості, заплановане старіння побутової техніки тощо). Отже, зміни, спричинені людською діяльністю, є тією силою, що перевершують еволюційні тенденції, що іманентні Землі як відкритій системі. Ці зміни множинні, варіативні, глобальні, швидкісні, вони перехрещуються між собою, посилюючи одне одного. Така ситуація призводить до порушення існування Землі як системи.

Земля стає повним світом на підставі олюднення її території, а дефіцит її ресурсів призводить до загибелі планетарної цивілізації. Ця ситуація потребує залучення філософії стійкого розвитку, іншої політичної та цивілізаційної філософії. Така трансформація відбувається лише за умов наявності екологічної економіки. Позиція Г. Дейлі, на нашу думку, визначає новий формат філософії господарювання на планеті, нову стратегію гарантованої планетарної безпеки й виживання. Пропонуються концептуальні стратегії аналізу Землі як сфери життя / буття людства, альтернативні класичним.

Т. Мортон та Б. Доан вважають, що концепт «антропоцен» стверджує нові інтенції картини світу, новий онтоантропологічний вимір [Morton 2013]. Проте існує думка, що абсолютизація цієї концепції – це чергова методологічна похибка, бо створює нову конфігурацію, що ставить під сумнів наявні концепції соціального та природного, які виступають платформою для сучасного гуманітарного знання. Цей концепт, безперечно, відбиває ті зміни, які є радикальними для сучасності, проте відкривають нові можливості для осмислення цих змін гуманітарними науками. Дослідників турбує, по-перше, той факт, що концепт антропоцену поступово витісняє концепт соціального, який тривалий час визначав історію людства. По-друге, втрата соціального означає і втрату стабільності, бо відтепер не природа, а людина є головною

геологічною силою, значення природи теж зникає. По-третє, відбувається висвітлення анахронізму мислення епохи голоцену. Постає питання щодо жертв нової епохи. Певним чином цю думку підтримує Б. Латур, який підкреслює, що відбувається зміна конфігурації соціального, а не його заперечення [Latour 2014: 21]. Це дозволяє більш усвідомлено підійти до проблеми того, що соціальне в сенсі Землі постає як планета людей. Про що власне розмірковував Екзюпері у творі «Воєнний льотчик» [Сент-Екзюпері 2017]. М. Нортон наголошує, що визнання концепту «антропоцен» попереджає про нову історію як творення, так і гріхопадіння, про створення та руйнування земного раю. Він підкреслює, що фактично цьому концепту надається значення нової релігії і задається питанням: можливо, йдеться про новий коперниканський поворот, що змінює осмислення буття і виступає новою оптикою. Це дещо більше, ніж «просто поширення влади людини над життям на Землі, яку надав їй стабільний і відносно теплий клімат голоцену, посприявши розвитку сільського господарства та його впливу на тварин, рослини та орні землі» [Northcott 2015].

На особливу увагу заслуговують роздуми Б. Латура, для якого антропоцен – це складний гібридний термін багатьох наук: географічних і релігійних, соціальних і філософських [Latour 2014]. На думку філософа, ця концепція є тією методологією, що здатна уникнути перебільшення натуралізації, проте зберігаючи сенс соціального чинника, що певним чином стверджує ідею Землі як домівки для землян. З одного боку, йдеться про соціальну конфігурацію природи, з іншого – природну конфігурацію людини, що намагаються виключити одне одне. Проте це створює нові можливості для подолання провалля, що, на його думку, збільшувало паралізуючий вплив на науку, починаючи з епохи Модерну.

Силою природи стають все більше не стихії, а люди; відбувається зміна людського виду: «Під час контркоперниканської революції, коли ми звернемося до колишньої твердої основи природного закону, що ми знаходимо? Сліди наших дій видно скрізь! І не лише старі, коли суб'єкт

чоловічої статі західної цивілізації домінував у дикому й лютому світі природи через його мужню, жорстоку, іноді зарозумілу мрію про контроль. Ні, на цей раз, як і в старому донауковому й домодерному міфі, ми зустрічаємо агента, який отримав назву “суб’єкт”, тому що він або вона можуть бути піддані капризам, поганому гумору, емоціям, реакціям і навіть помсті іншого агента, який також набуває якості “суб’єкта”, оскільки він також піддається його або її дії. Саме в цьому радикальне почуття, що люди більше не підкоряються диктату об’єктивної природи, оскільки те, що приходить до них, також є інтенсивно суб’єктивною формою дії. Бути суб’єктом – це не діяти автономно перед обличчям об’єктивного фону, але поділитися свободою з іншими суб’єктами, які також втратили автономію» [Latour 2014: 5].

Відтепер людство постає новою тектонічною силою, що охоплює / покриває всю планету [Serres 1995]. Антропоцен розуміється як історія людства, що доповнилася геологічною історією, тим самим долаючи її унікальність. Індустріальна епоха означила зміни у взаємовідносинах людини і технології, відкривши шлях до нищівного використання корисних копалин і може бути позначена як епоха антропоцену. Індустріальна революція знаменувала владу над природою і технікою. Антропоцен – це історія виключно людства. Хоча є дослідники, які визначають антропоцен у сенсі науково-фантастичного концепту, за допомогою якого людство отримало нові можливості для усвідомлення власних проблем. Водночас науковці підкреслюють важливість концепту, бо останній охоплює як геологічний, так і науковий час, що свідчить про нові можливості у подоланні своєрідного протистояння між гуманітарними та природничими науками. Вони зазначають, що казати про результати зарано, бо, хоча література швидко збільшується, цей концепт усе ще відшуковує себе. Зазначається, що визнання цього концепту відкриває нові можливості [Swanson 2015: 149–150].

Ця ситуація дозволяє стверджувати, що концепт антропоцену доповнює гіпотезу Геї, про що свідчать матеріали конференції «Тисяча імен Геї: від Антропоцену до епохи Землі», яка відбулася в Ріо-де-Жанейро (вересень

2014 р.) [The Thousand 2014]. На думку доповідачів, цей концепт вказує на трансформацію людського виду з простого біологічного агента в значну геологічну силу (у сенсі роздумів В. Вернадського), що здатна змінювати біотермодинамічні умови планети. Зазначається, що найближче майбутнє постає дедалі більш невизначеним, набуває все більш зловісного вигляду: «У сучасній культурі поширюється думка, що “людство” і “світ” – види і планета, суспільства та їх оточення, а також суб’єкти і об’єкт, думка і буття – протягом деякого часу ... найчастіше пов’язані із суперечливими назвами “Антропоцен” і “Гея”. Перша з них указує на новий час, або, швидше, на нову концепцію і новий досвід темпоральності хронологічної шкали історії людства. ... змінилося (фізичне та біотичне) середовище швидше, ніж “суспільство”, і, як наслідок, найближче майбутнє стає все більш непередбачуваним і загрозливим» [Taddei 2014: 1].

Антропоцен розкриває нові наративи, незважаючи на те, що він притишив знані раніше фігури й масштаби людської діяльності. Отже, антропоцен створює нові конфігурації. Людина і геологія перехрещуються, що потребує нового онтологічного осмислення і відповідно – нової філософії [Hamilton 2017]. Інакше кажучи, дослідники стверджують потребу у новій філософії, здатній подолати утворений онтологічний розрив [Chakrabarty 2009; Gott 2019, Rethinking].

Епоха антропоцену засвідчила нову історичну онтоантропологічну ситуацію, яка полягає в такому: буття людини, буття Землі та буття космосу взаємопов’язані. З’являється нова конфігурація спів-буття – історично нова конфігурація, що виступає як олюднення Землі й олюднення космосу. І в такому сенсі це нове спів-буття є трансверсальним і комплементарним. Воно не лише єдине, але й суперечливе. Відбувається колонізація, з одного боку, Землі, з іншого – космосу, і все це – практики олюднення всесвіту. Проте цей концепт, на думку дослідників, посилює ентузіазм, оскільки знаменує нові зрушення, які свого часу зумовила теорія наукових парадигм Т. Куна [Кун 2001]. Підкреслюється, що різниця між природою і культурою зникне

назавжди разом із науковими школами, що досі його підтримують [Swanson 2015: 50].

Постає проблема постлюдини у світлі нової геологічної епохи: «Сенс життя в епоху Антропоцену полягає в тому, що всі агенти поділяють ту саму долю, яка змінює форму, проте не може бути відслідкованою. Це документується, розповідається і надається з використанням будь-якої з колишніх характеристик, пов'язаних зі встановленням суб'єктивності чи об'єктивності. Далекі від спроб “примирити” або “об'єднати” природу й суспільство, найважливіші політичні завдання полягають у тому, щоб розподілити свободу дій настільки, наскільки це можливо – до тих пір, поки ми повністю не втратимо будь-який зв'язок між цими двома концепціями об'єкта і суб'єкта, які більше не становлять ніякого інтересу, окрім як у родовому значенні» [Latour 2014: 15].

Уся діяльність людини є терраформуванням, що потім переорієнтовує свій погляд / свою активність на космос. Антропоцен розгорнув процес терраформування планети, яке почалося з першої дії людини, потім постало у вигляді урбанізації й технологізації, втілилося у змінах ландшафту: «Переконання в тому, що ми живемо на планеті, яка не підвладна впливу нашого втручання, залишилося в минулому» [Свенсен 2014: 204]. Антропогенний вплив спричиняє значні зміни, про наслідки якого ми можемо лише здогадуватися. На цьому наголошує Ю. Н. Харарі, зауважуючи, що людство початку XXI ст. отримало нові можливості, породивши нові питання. Відтепер головним постає захист планети і людини від можливостей людської могутності [Харарі 2018: 31].

Постає питання майбутнього Землі в ситуації руйнування хронологічних меж минулого, теперішнього та майбутнього. Теперішнє викликає побоювання щодо нашого майбутнього. Тобто історичне розуміння потрапляє в полон майбутнього, відбувається руйнування спадковості історичного досвіду. Головним постає вибір. Інакше кажучи, наслідки діяльності людини в епоху антропоцену є досить глобальними й такими, що спрямовані в далеке

майбутнє. Відбувається поєднання згортання часу, коли незначний вплив має далекосяжні наслідки, поєднуючи несумісні шкали хронотопу. «На сьогодні момент, коли глобальна зміна клімату відбувається навіть швидше, ніж передбачалося, ми навряд чи можемо дозволити собі розкіш уявити будь-який простір суші або моря поза досяжністю антропогенної шкоди. Питання, що викликають заклопотаність і здивування щодо наявного довкілля, завжди “тут” і “там”, одночасно локальні й глобальні, особисті й політичні, практичні й філософські» [Alaimo 2010: 5].

Визначення антропоцену як епохи розширює межі дослідження, що охоплює всю планету. Людство перебуває в небезпеці внаслідок власної діяльності та виробництва, що торкається планети в цілому. Діяльність людини, її результативність і наслідки для всієї планети на сучасному етапі втілюються в метапарадигмі / метаконфігурації, що отримала назву «Земля за доби антропоцену». Спів-буття Землі та людини в епоху антропоцену породжує парадокси, які виявляються в екологічних та антропологічних ризиках.

В основі розвитку людства наразі перебувають технології. У концепції антропоцену, на відміну від технологічних детермінант розвитку, акцентується роль людської діяльності в масштабах планети та можливі виходи за межі планети. Застосовується актуальність інноваційної парадигми «Людська планета – Діяльність». Запропонована для дослідження парадигма має евристичну цінність, оскільки антропоцен пропонує новий погляд, новий світогляд на сучасний стан світу. У концепції антропоцену подається не фрагментований критерій розвитку, а інтегральний, для якого характерна трансверсальність. Антропоцен у такому розумінні є радикальною переорієнтацією попередніх концепцій розвитку планети Земля. Головним чинником виступає людська діяльність, яка в такому сенсі корелює з комунікативними діями.

Антропоцен – новий концепт розвитку Землі та людини, у якому поєднується зміна геологічних епох – геологічна історія Землі – з історією

розвитку людської діяльності, що втілюється цивілізацією, технікою, технологічними засобами, типами суспільства, політичним устроєм, духовним життям. Антропоцен – нова парадигма, що символізує нові концепти розвитку постіндустріальної епохи. Таке бачення сенсу антропоцену дозволяє висунути положення, що в історичних умовах антропоцену відбувається процес синтезу асоційованої творчої діяльності людства – Планетарного розуму – в діалозі з природою / Землею.

Отже, антропоцен – новий концепт Землі, запропонований ученими в ХХ ст., який зосереджує увагу на діяльності як процесі, проте не абсолютизуючи працю. Цей концепт не відкидає / не заперечує технологій і постає досить драматичним [Valter 2013]. Варто підкреслити, що ця епоха не розпочалася раптово, вона є наслідком тривалої діяльності людства, пов'язаної з перетворенням Землі.

Антропоцен змінює осмислення буття, виступає його новою оптикою. Це та межа, що свідчить про становлення людини практичної. Термін «антропоцен» починає застосовуватися в академічних колах. Проте сьогодні виникає ситуація, яка дозволяє говорити, що людський світ і природа виявилися заручниками антропоцену. Планета має свої дії, проте розпадається, бо людська активність протиставляється природній пасивності. «Немає нічого, нічого лагіднішого, ніж Природа. І немає нічого, нічого жорсткішого для Природи, ніж людина. Але ви всіляко відсторонюєтесь від власної причетності до цього; заперечуєте всяку відповідальність. Це не ваша вина, кажете ви, і тут ви праві. Не йдеться про вину, це – справа вибору. Ви можете, за вибором, перестати нищити ваші тропічні ліси вже завтра. Можете за вибором, припинити виснажувати захисний шар, що огортає вашу планету. Можете, за бажанням, спинити невпинний наступ на мудру екосистему вашої Землі. Ви можете знайти, як відновити сніжинку – чи, принаймні, як відвернути її неблаганне танення, – та чи захочете?» [Волш 2019: 61].

Отже, на основі аналізу Землі в добу антропоцену з урахуванням поліфонії парадигм, можемо зробити такі висновки:

1) Під антропоценом варто розуміти історичний етап в геологічній історії Землі. Використовується цей термін для стратифікації, позначення нової епохи, у яку людство постає тією силою, що втілює владу над Землею, здійснивши значні трансформації останньої. До виснаження покладів корисних копалин та зміни атмосфери внаслідок шкідливих викидів додалося забруднення пластиком, підвищення радіації в ґрунті, що свідчить про руйнівні практики людської діяльності. На відміну від засновників цього терміна, сучасні дослідники вже не вважають технології примітивними і не є прихильниками оптимістичного погляду на подальше помноження сили людської діяльності. Водночас людство, занурюючись у геологічні шари, поступово починає усвідомлювати наслідки власної діяльності;

2) Епоха антропоцену є площиною спів-буття Землі та людини, де людина – це та сила, що здатна змінювати подальший хід еволюції Землі та провокувати масштабні екологічні зміни. Незважаючи на те, що цей термін ще очікує офіційного затвердження Міжнародної комісії із стратифікації та Міжнародного союзу географічних наук, він уже застосовується в сучасному науковому дискурсі для позначення екологічних ризиків та негараздів, що мають планетарний характер, до яких варто віднести зміну клімату, знищення лісів, надмірне використання дикої природи, закислення океану, деградацію екосистем. Інакше кажучи, хоча офіційно й досі триває період голоцену, у науковому дискурсі закріпився концепт «антропоцен», тобто епоха людини, чим підкреслюється вплив, який здійснює людина на планету;

3) Антропоцен визначає горизонтальні взаємодії на принципах еволюції, а не абсолютизації революції, не лише промислової, технологічної, але й соціальної. Революції є певною технологією. Трансверсальність людської діяльності у просторі планети Земля не виключає комплементарності як парадоксальності. Трансверсальність людської діяльності є ознакою антропоцену і його онтоантропологічним сенсом;

4) У концепції антропоцену, на відміну від технологічних детермінант розвитку, акцентується роль людської діяльності в масштабах планети. Це

дозволяє підкреслити актуальність інноваційної парадигми «людська діяльність – планета». Саме людство постало джерелом тих зрушень, наслідки яких ми спостерігаємо сьогодні. Така запропонована для дослідження парадигма має евристичну цінність, оскільки існує реальна небезпека неконтрольованого розвитку та неетичного використання технологій, і поки що не зрозуміло, як цього уникнути;

5) Упровадження в дослідження Землі концептуальних інноваційних стратегій є подоланням шаблону, консерватизму, одномірності, стереотипів, які не відповідають динаміці, реаліям світу, де усталеному вічному покликанню Землі вже не залишається місця. Антропоцен як спів-буття «Земля – людина» стає не лише універсальним трендом – він стає цивілізаційним влаштуванням, господарюванням людства на Землі. Така ситуація призвела до того, що спів-буття людини і Землі зазнало значних змін. Ідеться про ризики антропоцену, що постав новою геологічною силою. Проте усвідомлення незворотності цієї діяльності людства відбулося саме на межі тисячоліть, ідеться про екологічні ризики. Сучасність фіксує складність життя / буття, що пов'язано з катастрофічним впливом на планету, яка поки що є єдиною домівкою для людства.

Висновки до другого розділу

Розглянувши функціональну амбівалентність спів-буття Землі та людини в сучасних соціокультурних контекстах у площинах трансверсальності й комплементарності, здійснивши узагальнення експлікацій антропоцену, можна зробити наведені нижче висновки.

- Онтоантропологічна єдність Землі та людини маніфестує себе як спів-буття, як диспозитив. Земля – людина, їхнє співвідношення – онтоантропологічна цілісність, основа, патерн, де ланкою, що пов'язує, є діяльність, комунікативна дія. Спів-буття Землі та людини можна визначати за допомогою соціокультурних практик. Ідеться про нове співвідношення елементів системи «людина – Земля». Інакше кажучи, спів-буття Землі та людини виступає онтоантропологічною цілісністю, де комунікативна дія виступає структуруючим чинником. Спів-буття Землі та людини – це множинність комунікативних дій, які мають множинну спрямованість, а в сучасному складному й динамічному світі вони набувають вигляду ризоми, мережі. Застосування диспозитиву дозволяє звернутися до буттєвості як людини, так і Землі в контексті матриці онтоантропології. Ми маємо враховувати зміни, що відбуваються з людиною, із Землею та з їхніми взаємозв'язками.

- Множинність відносин у контексті соціальної реальності засвідчує множинність комунікативних дій та визначає патерн інтерсуб'єктивності (зустріч з Іншим / діалог). У цьому зв'язку система «людина – природа / Земля» формує множинність моделей, підкреслюючи значення природи / Землі для існування людини. Зміна буття / життя знаходить своє втілення саме в комунікативних практиках. Це відкриває нові дослідницькі стратегії, бо потребує переосмислення сталих концептів, які є насамперед архівом; виникає новий проєкт спів-буття Землі та людини, розуміння якого як множинності комунікативних практик усуває лінійність їхніх взаємозв'язків та

абсолютизацію одного з них. Концепт «дискурс» підкреслює ситуацію поліпарадигмальності.

- Співвідношення «Земля – людина» виступає актуальною проблемою досліджень у просторі міждисциплінарного дискурсу, де відбувається формування різноманітних маркерів сучасності. По-перше, це пов'язано з множинністю виявів буття; по-друге – з особливостями життєдіяльності самої людини: «віддавання себе світу», «відвертання від світу», «приспособлення до світу», «перетворення / трансформація світу». У цьому вбачається трансверсальність ставлення людини до світу як реальності її життя / буття на платформі Землі – складової світу. Взаємодія людини і Землі розуміється як практики, що є динамічними, множинними й виключають одноманітні фактори впливу. Спів-буття Землі та людини стає дослідницькою інновацією, бо свідчить про їхню онтоантропологічну цілісність, проте парадоксальність їхнього взаємозв'язку полягає у наявності онтоантропологічних ризиків та криз. Їхнє існування, складне й проблематичне, змінює ставлення до повсякденного життя, його різноманітних проявів, його різноманітних життєвих ліній.

- Саме концептуальні засади трансверсальності в дослідженні спів-буття людини та Землі є тим чинником або інструментом, що дозволяє усунути дисбаланс у полі дій між людиною та Землею, створити проєкт їхніх відносин на підставі балансу. Аналіз спів-буття людини та Землі стає продовженням онтологічних концептів у контексті нової онтології та нової антропології, які постають як полісутнісні.

- З початку існування людство було спрямоване на подолання Землі, проте водночас протягом тисячоліть людина не мислила свого існування поза Землею. У цьому контексті варто говорити про антропологічний вимір у координатах «олюднення Землі – розлюднення Землі», що є диспозитивом взаємозв'язку Землі та людини, що стверджує цей антропологічний вимір: унаслідок здійснення дій / соціальної практики Земля трансформується, а людина отримує своє фізичне розширення. Діяльність

людини – це процес протистояння природі, і водночас це процес, що долучає людину до життя / буття. Проте антропологема єдності, співіснування з природою Землі звільняє людину від множинності питань; людина існує, живе в природі Землі і перебуває з нею в постійній комунікації. Однією з форм комунікації є діяльність. Амбівалентність взаємозв'язку Землі з людиною виявляється в тому, що людина є земною, близькою й водночас сторонньою, далекою. Ідеться про проблеми, пов'язані з людською діяльністю та зміною екологічних систем. Дії, пов'язані з обробітком землі, як олюднення Землі, є умовою розвитку й подальшого вдосконалення людства. В умовах екологічної кризи Землі наразі гостро постало питання про новий тип господарювання, проте не вирішено, який саме тип обрати: повернутися до аграрних відносин ХІХ ст. (з урахуванням нових техніко-технологічних можливостей сучасного суспільства) чи обрати реформу як дійсну революцію у стосунках із Землею, де відбувається переосмислення питання: «Хто є власник і хто діяч на Землі?».

- Спів-буття людини та Землі є їхнім взаємозв'язком, спільнобуттям. У такому сенсі воно є універсальним зв'язком. Олюднення Землі, насамперед, є антропологічним процесом, що має історичні зв'язки чи історичний характер. Олюднення Землі постає диспозитивом, але воно як зв'язок людини та Землі має конструктивну / деструктивну спрямованість. Це протиріччя міститься в різноманітних комунікативних діях і подолати його неможна. Поліпарадигмальність підкреслює наявну багатовекторність взаємозв'язку людини із Землею. Раніше цей взаємозв'язок розглядався, по-перше, як лінійний історичний процес; по-друге, як революційна зміна формацій, де визначальну роль мали засоби матеріального виробництва; по-третє, як підкорення Землі людиною; по-четверте, як зміна форм морально-правових систем, як розвиток приватної власності тощо.

- Комунікативні дії виразу мережі доповнюють або спростовують одне одного. Особливо про це свідчить феномен сучасної реальності як результат множинності технологій (епоха інформаційної сучасності). Ця ситуація призвела до появи нової онтології реальності, де буття, як вже було

означено нами, постає спів-буттям, спів-діяльністю, залежить від іншого, набуває антропологічного виміру. Такий аспект вимагає застосування антропологом взаємозв'язку людини та Землі, серед яких чільне місце посідає сільське господарство. Інакше кажучи, олюднення Землі починалося з процесу сільськогосподарського виробництва, яке й донині є тим патерном, що забезпечує життя / буття роду людського. Обробіток землі – це практики життя – антропотехніка, тому онтоантропологічна єдність розпочинається з процесу сільськогосподарського виробництва як творення життя / буття – одвічного процесу кожної історичної спільноти людей, котра набуває в ній особливостей та сутнісних рис.

- Маркери взаємодії Землі та людини включають такі аспекти, як пізнавальні, ціннісні, смислотворчі, естетичні тощо. Підкреслимо, що господарювання не завжди має лише онтоантропологічний сенс, воно є конкретною онтоантропологічною реальністю, у якій перехрещуються множинність дій людини, здійснюється практичний досвід, досвід олюднення Землі, формується філософія господарювання / опанування Землі, де господарювання постає конструюванням життєустрою. Тому головне завдання сучасної цивілізації полягає у збереженні тих антропотехнік (у тому числі й землеробства), завдяки яким відбулося олюднення Землі. Якщо антропологеми постають конструктами життя / буття, то антропотехніки ми розуміємо як удосконалення діяльності людини за допомогою техніки чи певних технологій, що можуть виступати як патерни, звернення до яких надає можливість усвідомити наявні можливості та майбутні перспективи. Спів-буття людини та Землі постає сутнісною програмою творення життя / буття як існування.

- Антропологеми й антропотехніки стверджують новий напрям, новий методологічний рівень аналізу онтоантропологічних проблем. Це нові парадигмальні зрушення в розробці філософського обґрунтування взаємозв'язку «людина – Земля». Розуміння цілісності системи «Земля – людина», на нашу думку, набуває нового значення й перебуває в основі

сучасного конструкту «антропоцен». Антропоцен постає новою історичною епохою, що в сучасних умовах супроводжується становленням незваної для попередніх епох онтоантропологічної реальності. Антропоцен постає зображенням грандіозного всеосяжного людського спрямування. Зміни, які розпочало людство, у сучасному науковому дискурсі позначили початок нової геологічної епохи – антропоцену – епохи діяльності людини, що витісняє концепт «ноосфери», запропонований В. Вернадським для позначення можливостей людського розуму.

- Варто підкреслити, що ще одним складником нової епохи постає космос, тим самим породжуючи нову конфігурацію спів-буття на підставі олюднення Землі та можливої колонізації космосу, що стверджує інноваційну конфігурацію спів-буття. Це пов'язано з тим, що відбувається онтоантропологічний зсув у бутті: космос стає платформою буття. Виникає нове світоглядне запитання: чи не відбудеться становлення антропоцену в космосі внаслідок використання технологій як продовження людини. Це акцентує увагу на проблемі відповідальності за результати власних дій, бо людина набуває рис творця, Деміурга в контексті нової геологічної епохи. Така ситуація сприяє формуванню етики технології, що відповідає новій геологічній епосі.

Результати роботи, викладені в другому розділі, опубліковано в таких працях: [162, 350, 351, 352, 355, 356, 359, 368].

РОЗДІЛ 3

КОНФІГУРАЦІЯ СТАНІВ СПІВ-БУТТЯ ЗЕМЛІ ТА ЛЮДИНИ

3.1. Концептуалізація Землі у площині поліпарадигмальності

Проблема сенсоутворюючих засад існування людства продовжує турбувати сучасних дослідників, проте розширює свої горизонти. Початок ХХІ ст. ознаменувався новими викликами, що потребують переосмислення багатьох проблем, серед яких поява нових технологій. Філософські повороти другої половини ХХ ст., зумовлені процесами інформатизації, глобалізації, технологізації сучасності, втілюють нові конфігурації філософії. Внутрішня суперечність і неоднозначність унеможливають одновекторність під час аналізу феномена Землі. Сьогодні йдеться про парадигмальний зсув, що є відповіддю на виклики сучасності. Диференціація наук, яка була затребувана в епоху Модерну, поступово заміщується комплексним міждисциплінарним підходом, що втілює постнекласична наука. Земля постає багатовимірним феноменом, розуміння якого залежить від оптики дослідження, спрямованої проти однобічності.

Означена світова ситуація визначила трансформаційні процеси, що торкнулися усіх ланок життя / буття суспільства та людини, його життєво-практичного сенсу. Трансформація постала як виклик сучасності минулому, його консерватизму, догматизму. Вона спрямована на подолання цих намірів та інноваційність у дослідженні соціально-історичних подій, на взаємозв'язок комунікативних практик, їх доповнюваність одна одною, на розгляд суспільства та людини як незавершеного історичного проєкту.

Трансформація як інновація відбувається в контексті глобалізації, технологізації, комп'ютеризації тощо. Виникли й реально існують не лише природний та соціальний світи, а й технологічний – віртуальний. Світ став

багатоманітним та плюралістичним. Що далі, то більше людство відходить від традиційних парадигм мислення, оскільки досягнення науки й технологій змушують людину пристосовуватися до нових, небачених раніше реалій. Прикладом такої ситуації стає концепція «хмарного життя / життя у хмарі», яке пропонується як особисте сховище для усього цифрового трибу й самого життя як своєрідного аналога фізичного життя. Хмарні сервіси навіть конкурують між собою, щоб долучити до своїх віртуальних континуумів якнайбільше користувачів. Та чи буде цифрове життя у «хмарах» кращим, ніж реальне / земне? Технологічний контент соціально-антропологічної реформи очевидний, як і збільшення залежності людини від високих технологій. Останні намагаються долучитися до тканини життя / буття, довести власну антропологічну визначеність. Утворюється новий симбіоз людини й технологій. Антропологія стає не лише складовою філософії, але й усього спектра людинознавства.

Сучасна технологічна цивілізація спричинила безліч сумнівів і питань, адже умови людського життя, що вже змінилися, викликали поліфонію дискурсів щодо взаємодії системи «людина – Земля», бо феномен Землі в сучасних умовах опинився в центрі соціально-економічних, політичних та екологічних проблем світу. Проте головними маркерами сучасності продовжують виступати так звані вічні проблеми, як-от людина, природа, суспільство, дії, пізнання, свідомість тощо. Усі вони виступають модусами патерна, що розгортається на платформі Землі та формується життям / буттям. Як зазначалося раніше, Земля як цілісний феномен тривалий час розглядалася виключно в контексті абсолютизації єдиної наукової концепції (географічної, агрономічної, історії розвитку техніки тощо). Виникає потреба у філософській рефлексії, що визнає й охоплює всю множинність наявних наукових парадигм щодо Землі. Це актуалізує полілогічність філософського дискурсу, що дозволяє визначити методологічні засади як плюралізм концепцій. «Стає дедалі зрозумілішим, що прагнення зберегти цілісний (холістичний) погляд на сучасний світ суперечить реальним тенденціям становлення світу

Постмодерну. ... У світі, де нічого не має значення, важливим є все!» [Маффесолі 2018: 7].

На зміну розуміння Землі як території, природи, ґрунту застосовуються поняття «тут-буття», «матриця життя», «домівка», «батьківщина», «влада», «власність», «простір», «ландшафт», «місце» тощо. Трансгуманітарна парадигма сприяє подоланню монопарадигмального підходу, який існував та існує в природничих науках (географії, астрономії, фізиці тощо) – науках про Землю. Сьогодні йдеться про Землю не лише в контексті «Земля – природа», але й у просторі нових парадигм: Земля – ландшафт, Земля – біосфера, Земля – простір, Земля – Космос. Парадигма «Людина – Суспільство – Природа / Земля» набуває нових модусів, долаючи контекст «землекористування» як виключно аграрного виробництва та природничо-наукового знання. Так, термін «терралогія» усуває абсолютизацію поняття «землекористування»; інакше кажучи, долає обмеженість утилітарного ставлення до Землі як ґрунту, актуалізуючи його в культурологічних координатах. Водночас терралогія, не заперечуючи проблему спів-буття Землі та людини, залишає поза увагою багатовимірність цих зв'язків. Терралогія супроводжується гіперідеалізацією, артикулюючи міфологічний наратив. Такі модуси як землекористування та терралогія посилюють опозицію «природне / культурне», бо не розв'язують проблему утилітарного ставлення до Землі, а лише посилюють переконаність людини у власній технологічній могутності.

Ідеться про парадигмальний зсув у ситуації, коли сама філософська спільнота ставить питання про відповідність філософського знання викликам сьогодення та осмислення протиріч сучасності. Поняття тотального проекту філософії постає маркером, який демонструє логоцентризм, методологічний монологізм, неототалітаризм, що унеможлиблює існування відповідного філософського знання. Філософія опинилася в ситуації невизначеності, у ситуації специфічного роздоріжжя. Немає чіткого поділу між проблемами філософськими та нефілософськими (естетичними, етичними, соціально-політичними, економічними тощо) [Rorty 1995]; про чистоту філософії на

кшталт ідеального типу М. Вебера не йдеться. Максима про незавершеність філософського проєкту не лише свідчить про невизначеність ідентифікуючих засад філософії, але й створює і надає їй нові можливості перед викликами сучасності. Постає небезпека виникнення метафізичного сурогату. Проте недовершеність філософських доктрин не є абсолютною й догматичною, а виступає напрямом осмислення сенсоутворюючих чинників Універсуму. Так, Д. Гусман [Гусман 2004] підкреслює мужність дослідників, які не відмовляються від філософії в складний теперішній час. Застосування етичних норм, як зазначає філософія, доводить очищення світоглядних орієнтирів людства. Зауважимо, що тема використання етичних засад є вельми актуальною на початку ХХІ ст. Основну увагу приділено таким концептам, як добро, зло, ненависть, совість тощо.

Філософські повороти кінця ХХ – початку ХХІ ст. свідчать про суттєві трансформації в осмисленні взаємозв'язку людини зі світом, що торкається усіх модусів життєдіяльності людини. Концептуальними засадами постають фундаментальна онтологія, філософська антропологія, комунікативна філософія, екологія тощо. Ці дискурси постають як полілог, спрямований у майбутнє. У такому контексті Земля не може бути інтерпретована лише як матерія – вона постає у спів-бутті з людиною. Сучасна філософія – зосередження суперечливих тенденцій конструктивного та деструктивного планів, і, залежно від парадоксів спрямування й виміру, окреслюються шляхи вирішення складностей індивідуального буття людини та людства в земному просторі, у просторі тут-буття. Це демонструється за допомогою нових фігурацій (глобалізація, технологізація, віртуалізація тощо), що розширює горизонти життєвих реалій та надає нової конфігурації філософії чи, як підкреслює Т. Ящук [Ящук 2017], нової конфігурації дисциплінарному корпусу філософії. Трансформаційні процеси сучасності презентують нову ситуацію в науковому дискурсі, де все більше уваги приділяється трансдисциплінарності.

Міждисциплінарний підхід – одна з основ постіндустріальної парадигми досліджень у гуманітарних науках. Це новий шлях філософських досліджень, що включає зв'язок із соціологією, економікою, технічними науками, прикладною математикою, завдяки чому вдається подолати усталені стереотипи й долучити новий методологічний інструментарій. Міждисциплінарний підхід дозволяє позбутися вузького прагматизму та абсолютизації догм, їхньої ідеалізації та ідеологізації, дозволяє усунути недоліки в дослідницьких практиках. Зазначений підхід потребує зміни інструментарію дослідження, що стосується й філософського знання. Постійний шлях оновлення наукових течій виявляється у постійному накопиченні нових фактів та узагальнень інноваційних ідей, гіпотез, теорій, що призводить до нових парадигм, до зміни системи поглядів на оточуючий світ і водночас потребує інноваційних дій щодо наявних реалій.

У середині ХХ ст. Т. Кун у праці «Структура наукових революцій» [Кун 2001] здійснив концептуальний прорив, що на межі століть набув конфігурації «парадигма – поліпарадигма». Парадигми, якщо дотримуватися наукових розмислів Т. Куна, постають, по-перше, як теорії; по-друге, як системи філософсько-світоглядних орієнтирів; по-третє, як концепції (культурні, наукові, мистецькі, релігійні тощо); по-четверте, як форми повсякденного життя [368: 67]. Концепт «парадигма», запропонований Т. Куном, у теперішній плинній реальності набув конфігурації поліпарадигмальності й метапарадигмальності. Застосування цих концептів дозволяє вбачати наявні явища дійсності як складні явища. Якщо поняття абсолютизує певну властивість, фактично фетишизує його, то парадигма і концепт підкреслюють множинність, різноманітність, багатоголосся явищ, реальностей, властивостей предмета дослідження. Так, розвиток філософської думки є становленням її поліпарадигмальності, проте сьогодні йдеться про нову конфігурацію розвитку філософського знання, і стосується це визначення філософського сенсу Землі. Поліпарадигмальність дозволяє досліджувати реальність, її конструкції в контексті різноманітних зв'язків, векторів, життєвих сенсів,

детермінант, і навпаки – ускладнення реальності у світі обумовлює становлення вже не поліпарадигмальності, але й метапарадигмальності.

Становлення постнекласичної науки, що проголосила людиновимірність останньої долає межі монопарадигмальності. Поліпарадигмальність, де кожна з парадигм використовує власні стратегії й дозволяє окреслити мінливість і плинність сучасності, виступає новою стратегією. Поліпарадигмальність долає однобічність досліджень як філософських, так і науково-природничих. Саме тому в сучасних дослідженнях увага акцентується на міждисциплінарному підході, долається догматизм, міфологічність, вузькість мислення.

Існування різноманітних філософських методів свідчить про плюральність як вітчизняної, так і зарубіжної філософської думки. Філософія постає відкритою, надає множинність дослідницьких стратегій щодо осмислення взаємозв'язку людини та світу. Поліпарадигмальність, демонструючи міждисциплінарний синтез, втілює методологічний плюралізм на підставі множинності практик / антропотехнік «людина – природа – суспільство», які набувають діалогічного характеру. Такі концепти, як полісуб'єктність, поліконцептуальність, політехнологічність, полісутність, поліваріантність тощо, свідчать про ускладнення соціокультурного простору.

Концептуалізація постає як трансформація, як концепт, що визначає нові типи відносин та зміни між суспільними феноменами, їх пріоритетні домінантні риси. У цьому вбачаємо суттєву ознаку концептуалізації на противагу однобічності методології, що стає дослідницькою практикою конструювання гіпотез і пояснень, народження нового знання. Так, знання, що заявляє про себе як нове наукове знання, має бути інновацією. Науковці – природознавці, філософи, соціологи, психологи – усі вони констатують, що інновації є екзистенціальним маркером сучасної людини. Ідеться про становлення нової парадигми, де соціальне доповнюється маркерами технології, інформації, гуманізації тощо, кожен з яких не лише посилює обриси нової реальності, але й усуває її однозначність. Змінюється

конфігурація як простору, так і часу, про що свідчать публікації відомих науковців, таких як Ю. Гелтон [Гелтон 2008], Е. Гідденс [Giddens 2008], С. Леш [Lash 2002], Р. Робертсон [Робертсон 2008] та інших. Звернення до соціального аспекту дозволяє підкреслити, що такі широковживані маркери, як інформатизація, глобалізація, технологізація, віртуалізація тощо, свідчать про відмежування від платформи Землі. Остання постає базисом, який сприймається як належне.

Це дозволяє говорити, що ХХІ ст. артикулювало питання стосовно проблем існування Землі як незавершеного проекту. Це пов'язано з тим, що до осмислення проблеми феномена Землі долучаються соціологи, антропологи, географи, економісти та інші фахівці різних галузей, що створює умови для міждисциплінарної взаємодії таких наук, як екологія, геофізика, геоінформатика, квантова механіка тощо. Усе це свідчить про значний прорив щодо усвідомлення феномена Землі, багатовимірність якої дозволяє створити мережевий проект останньої: «Майже на кожному кроці ми стикаємося з різноманітністю Землі. Різноманітність Землі, невизначеність наших взаємовідносин з нею, не кажучи вже про обмежений погляд на неї, – усе це робить споглядання Землі приголомшуючим» [Oliver 2015: 238].

Концептуалізована Земля постає, по-перше, платформою, де відбувається поєднання усіх процесів; по-друге – своєрідним маятником, що відраховує ритм існування всього живого, водночас створюючи гармонію, де кожний елемент вбудовано в систему, про що власне й свідчить феномен біосфери; по-третє, постає унікальними медіальними координатами, де відбувається формування й трансляція соціокультурного досвіду людства.

У сучасних соціокультурних реаліях інтерпретація Землі як моноліту, як герметичної кулі вже не відповідає дійсності. Сучасні трансформаційні процеси засвідчили потребу переосмислення взаємодії елементів системи «людина – природа / Земля», бо останні утворюють складний соціокультурний феномен, їхня взаємодія не може бути проаналізована на підставі монологічного підходу. Про це говорить й І. Стенгерс, зазначаючи, що

наявність тисячі імен Землі-Геї відкриває множинність шляхів наукового розвитку [Stengers 2014: 2].

Підкреслюється множинність визначень сучасності [Franklin, Bastian, Farrier, Kidwell 2018], до яких належать: антропоцен (епоха людини), капіталоцен (епоха капіталу), хтулуцен (епоха тісного переплетення людини і не-людини / природи [Soper 1995]), плантаціоцен (альтернативна назва сучасної епохи, що маркерує її на підставі логіки плантації, що розповсюджується як на соціально-культурні, так і на тілесні практики), андроцен (епоха чоловіча) [Braidotti, Bignall 2019]; полемоцен (епоха політичної боротьби, спрямованої на соціальну справедливість) [Bonneuil, Fressoz 2013]; техноцен (епоха технологій, що провокує глобальну екологічну кризу) [Hornborg 2015]. Усі вони засвідчують становлення неоязів, завдання яких полягає у спробі створити відповідну концептуальну модель, до яких варто залучити й такі поняття, як «термоцен» (руйнівний характер процесу збільшення вуглецю), «танатоцен» (смертельні наслідки воєнних кампаній), «фагоцен» (необмежений процес споживання) [Daigle, Vasseur 2019].

Ця криза свідчить, що жодна наука не може розкрити наявний планетарний момент, проте саме гуманітарні науки пропонують іншу методологічну оптику. Усі модуси філософії є результатом інтелектуального виробництва, що характеризуються цілісністю, тобто виступають єдиною платформою, яка дозволяє усвідомити проблему неподільно і в такий спосіб виробити відповідний інструментарій у контексті плинної сучасності. У цьому зв'язку варто навести думку Р. Таддеї, одного із засновників конференції «Тисяча імен Геї», який підкреслює: «Дослідники, яких ми запросили на колоквиум, здобули популярність завдяки їхньому вирішальному внеску у сфери досліджень – філософію, антропологію, етологію, історію та природознавство – які допомогли змінити наш образ світу і стан людства в ньому. Коротко кажучи, наш намір на цьому заході – створити платформу для теоретичного діалогу та виробити комплексну програму політичного втручання в міжнародній сфері з метою підвищення чутливості наукових кіл

та інтелектуалів в цілому до актуальності, серйозності та історичної значущості планетарної екологічної кризи, що вже має місце» [Taddei 2014: 6].

Ідеться про зміну статусу філософії, головним завданням якої є відповідь на сучасні виклики, що суттєво відрізняються від попередніх. З. Бауман та Л. Донскіс підкреслюють, що хоча фантастичні теорії не є новими в історії розвитку людської історії, проте сучасне суспільство як ніколи потерпає від атмосфери безнадії та відсутності альтернатив, що інтенсивно тиражуються й транслюються в інформаційному просторі. Ця ситуація, на їхню думку, стає все більш катастрофічною [Бауман, Донскіс 2017: 11]. У цьому вирі особливо вирізняються теорії, де розглядається взаємодія елементів системи «Земля – людина – техніка / технологія». Відбувається переосмислення компетенцій, які набувають усезагального значення, або, інакше кажучи, планетарної конфігурації, як-от планетарний розвиток, планетарна свідомість, планетарні ризики. Тому варто говорити, що свідченням потреби нової конфігурації філософії є наявні методологічні суперечності, бо саме філософія намагається дати відповіді на питання / ризики, які висуває життєдіяльність людини в умовах техногенної цивілізації. Філософія вже не може розглядатися як одне ціле, бо вона багатозначна, як і багатозначне життя сучасної людини.

Окреслені філософсько-методологічні зсуви в осягненні універсального зв'язку «Земля – людина» в умовах технологічної цивілізації, появи постнекласичних напрямів філософії (медіафілософія, філософія мовлення, філософія постмодернізму, філософія техніки тощо) свідчать як про трансформацію філософського знання, так і його методів дослідження. Спостерігається ситуація, коли і філософія, і методологічні орієнтири перебувають у пошуках самих себе як проблем. Сучасна епоха засвідчила нову тенденцію – заміщення природного штучним, що втілюється технологічною культурою. Виникає залежність соціальних практик від технологічного простору, насамперед від електронного, бо відтепер людина не мислиться поза технологіями. Змінилося становище людини у світі. Заміщення – це новий

концепт, що входить до арсеналу методологічних ресурсів філософії; відбувається становлення нової конфігурації філософської методології.

Маємо нову дослідницьку ситуацію, коли філософія постає новою відкритою парадигмою, а поліпарадигмальність – моделлю, що засвідчує хибність абсолютизації того чи іншого підходу, бо остання зводить нанівець розв'язання глобальних проблем людства, які мають комплексний характер. Ідеться, як зауважує Р. Рорті [Rorty 1995], про створення філософами космополітичних ініціатив, здатних осмислити наявні парадокси. Дослідники звертаються до дискусійного питання про те, що традиційні філософські категорії в сталих метафізичних координатах чи монологізму не відповідають викликам сучасності.

Сьогодні йдеться про потребу залучення оптики мистецтва, психотерапії, політики й естетики тощо. Для осмислення Землі в новому вимірі варто звернути увагу на те особливе, різноманітне, що визначає її сенс з метою уникнення стереотипізації, характерної для метафізичного мислення. Виникає потреба у філософській рефлексії, що визнає всю множинність парадигм, завдяки чому стає можливим створення цілісної концепції, що долає абсолютизацію єдиної наукової концепції (географічної, агрономічної, історії розвитку техніки тощо).

Складається ситуація, яка потребує не лише застосування міждисциплінарної оптики для охоплення усієї множинності й комплементарності, але й застосування поліпарадигмальності, що долає єдине методологічне визначення феномена Землі. Ці колізії стверджують актуальність застосування поліпарадигмальної методології, де Земля набуває множинної конфігурації, втілює своєрідне поле невизначеностей, аналіз яких стає можливим на підставі екзистенціальної, діяльнісної, практичної, технологічної та інших площин. Це співзвучно роздумам дослідників щодо лінійного нарративу, який уособлюючи собою ідею прогресу, не відповідає запитам сучасності, що є певним поштовхом для гуманітарних наук, зокрема й екології, що в подальшому потребує застосування інших координат.

Природничі та соціально-гуманітарні науки утворюють новий міждисциплінарний рівень, де природа й суспільство розглядаються як складні системи, репрезентуючи людську діяльність як змінну, що визначає їхню буттєвість. Саме ця поліпарадигмальність дозволяє звернутися до глибинного підґрунтя взаємодії природи / Землі та людини.

Сучасна філософська ситуація потребує не лише децентрованих моделей реальності, предметів, явищ людини й світу (ризوما, граматологія відмінностей тощо), але й таких, що фіксують наявний стан самовизначення у світі, що постійно змінюється. У цьому зв'язку варто звернутися до гео-онтології, що дозволяє поєднати географічні об'єкти, які постійно перебувають у процесі обміну інформацією, в єдину систему не дискретно, а цілісно. Ці географічні об'єкти не лише пов'язані із земною поверхнею, є закритими й відкритими, поділеними та розосередженими, але й залежать від впливу космосу та його структурних характеристик [Fonseca, Camara, Monteiro 2006]. Варто зауважити, що префікс «гео-» суттєво впливає на гуманітарний дискурс, як-от геополітика, геоісторичний, геонаціональний тощо (Б. Латур).

У праці «Природа і причина. Дослідження природного права й екологічної етики» автори підкреслюють, що, незважаючи на те, що усвідомлення природної спільноти є відкриттям ХХІ ст., ідея спільноти Землі ще не набула значної суспільної підтримки, яка, на їхню думку, має бути одним із основних чинників формування відповідального ставлення до Землі: «Основною передумовою майбутніх дій і перспектив є проста порада: усе, що існує, співіснує. Спільність – в основі речей. Танок реальності – це постійний танок енергії та елементів у безмежному спільному ланцюгу, що охоплює весь Космос. Ми віддані дивовижному Всесвіту, який втілює цілісну картину існування» [Nissen U. B. Nature and Reason 2001: 2].

Отже, звернення до наявних класичних концептуалізацій не відповідає вимогам сучасності, про що свідчать сучасні дослідження вітчизняних та зарубіжних філософів. Відбувається відмова від абсолютизації, фетишизації єдиного монологічного підходу (Є. Андрос [Андрос 2010], З. Бауман [Бауман

2008], А. Єрмоленко [Єрмоленко 2019], М. Култаєва [Култаєва 2016а] та інші), тобто зведення методології до єдиної основи, до якої можна віднести опозиції «матерія – свідомість», «матерія – дух», «природа – людина», «природа – культура» тощо. Головна увага приділяється не методу, а принципу дослідження – парадигмі; вона не є тотожною терміну «поняття», що належить до класичного виміру. На відсутності можливості єдиної інтерпретації світу наголошує Дж. Ваттімо, відповідаючи на питання про сучасний процес секуляризації: «Загроза полягає в тому, що за допомогою міфологій, створених телебаченням, ми реконструюємо свого роду примітивну релігійність, як форму забобонів, релігійне шоу на противагу відданості» [Caputo, Vattimo 2007: 96].

Інкапсуляція світу (англ. *encapsulation*, від лат. *in capsula*) долається остаточно, що вимагає нової системи координат. Відтепер такі маркери, як «природа» та «суспільство» постають жорсткою схемою / дихотомією, що унеможлиблює пояснення прискорених змін, які відбуваються. Сьогодні варто відмовитися від рендерингу, тобто аналізу будь-яких об'єктивних явищ чи об'єктів у рамках чітко заданої структури чи методології (термін «рендеринг» запозичено з комп'ютерної графіки, ним позначають процес отримання зображення за допомогою комп'ютерної програми). Відбувається зміна акцентів щодо усунення ідей, які тривалий час виступали домінантними в осмисленні історії розвитку людства. Ідеться про подолання чіткої опозиції, двоїчного коду, що для Д. Харавей [Харавей 2016] постає як дихотомія на кшталт «активний / пасивний», «володар / раб», «могутній / слабкий», «вільний / поневолений» та зумовлює становлення іншої методологічної оптики. Інакше кажучи, долається абсолютизація «або – або», береться до уваги полісутність.

Концептуальні стратегії стають одним із дослідницьких напрямів у філософії в контексті міждисциплінарного дискурсу. Філософія використовує не лише свій специфічний інструментарій, а й інструментарій досліджень з різноманітних сфер людської діяльності. Застосування позафілософської

термінології дозволяє філософським дослідженням набути нових сенсів, нового змісту та інтерпретацій. Відбувається їх трансформація. Так, аналіз різноманітних явищ життя / буття набуває розмаїття концепцій і концептів, вони мають онтологічну спрямованість. Концептуалізація, як одна з дослідницьких стратегій, дозволяє подати емпіричну фактичність як рівень теоретичного виміру, тобто здійснити онтологічний вимір. Інакше кажучи, концептуалізація подає можливі тенденції трансформації, зміни дослідницьких реалій, у такий спосіб створюючи гіпотези щодо природи нових реалій, їх взаємозв'язку. Отже, продукуються нові світи, подається нетрадиційне бачення сучасних проблем; з'являються нові концепти. «Ідеться загалом про світову ситуацію, позбавлену спільного знаменника. Єдиної відповіді, однаково застосовної для всіх, не існує. ... Відповідно і весь аналітичний інструментарій, який використовується для розгляду стану сучасної науки, має бути чутливим до цієї визначальної риси епохи» [Трансгуманітарність 2011: 166].

Свого часу В. Вернадський висловив здивування з приводу того, що сучасні йому наукові спільноти уникають осмислювати досліджуване ними явище за допомогою міждисциплінарного синтезу. Цю ситуацію він позначає як «лінощі розуму», що виявляється в небажанні відійти від простої констатації за результатами емпіричних даних і значно спрощує наявну реальність. Вчений наголошує на гармонійному поєднанні природничих, технічних та соціогуманітарних наук [Пирожков, Дубровіна 2018: 23]. Ці роздуми важливі, адже науковець визначив поліпарадигмальний, міждисциплінарний дискурс, який стосується не лише гуманітарних дисциплін чи природничих наук. Це стосується й феномена Землі. На цю особливість В. Вернадський звертав увагу, підкреслюючи, що науковій думці завжди притаманна швидкість руху, що вона змінюється в часі, містить періоди завмирання й посилення. Це посилює сучасні розвідки, а саме ідею того, що процес еволюцій наукової думки хвилеподібний, і наразі він все

більш демонструє себе в природничих і технічних науках, ніж у гуманітарних, що стосується й філософії [368: 61].

Концептуалізація набирає рис не лише поліпарадигмальності, а й комплементарності. Доцільно з цього приводу навести думку М. Култаєвої: «Термінологічне розмаїття хоча й ускладнює комунікацію між ... філософами, але має також свій позитивний бік, бо дозволяє ... вести діалог між різними епістемними культурами й запобігати “сліпим плямам”» [Култаєва 2019: 34]. Безперечно, йдеться про нові можливості. Підкреслимо, що ця думка є актуальною для розуміння процесу концептуалізації, оскільки розсуває горизонти досліджень і водночас постає комунікативною стратегією, засобом діалогу, засобом подолання неврозв'язаних проблем. І в такому вимірі концептуалізація є інновацією щодо одномірності визначення понять, методу й методології. Як приклад можна навести думку В. Ярошовця, який для дослідження нагальних проблем пропонує застосовувати / об'єднувати різновекторні філософські напрями та школи, що демонструється ним на прикладі української філософії [Ярошовець 2010: 104].

У цьому полягає оптика концептуалізації в наш час радикальних зрушень глобалізованого світу. Концептуалізація постає стратегією дослідження Землі в альтернативних пропозиціях, що відповідають постіндустріальним трансформаціям. Відбувається реконструкція патернів життя на планеті Земля. Отже, впровадження нових концептів до аналізу Землі дозволяє використовувати дослідницькі конструкти з міждисциплінарного дискурсу, аналітичних засобів, що свідчать про розробку інноваційного теоретичного лексикону, аналітики, що адекватна життю / буттю людства в постіндустріальному світі.

Отже, концептуалізацію варто розуміти як інноваційність, що мислить у собі соціальний сенс, як сплетіння поглядів сплетіння поглядів на сутність процесів, які відбуваються у світі, природі, соціумі, людині. У такому сенсі концептуалізація є процесом творення нових дослідницьких парадигм – поліпарадигм, що відтворюють появу нових тенденцій. Саме з позицій

концептуалізацій здійснені дослідження П. Бурдьє [Bourdieu 1984], Г. Йонаса [Йонас 2001], М. Кастельса [Kastells 2010], С. Леша [Lash 2002], Р. Рорті [Rorty 1995], М. Фуко [Фуко], К. Шваба [Шваб 2019]. В українській філософській думці до таких стратегій у своїх публікаціях звертаються В. Андрущенко [Андрущенко 2008], Л. Газнюк [Газнюк 2003], О. Гомілко [Гомілко 2001], Л. Горбунова [Горбунова 2011], В. Горський [Горський 1996], А. Єрмоленко [Єрмоленко 2019], М. Култаєва [Култаєва 2006], М. Попович [Попович 2016], В. Табачковський [Табачковський 2005а], Н. Хамітов [Хамітов 2015] та інші. Відбувається застосування концептуалізацій як своєрідного процесу інвентаризації накопичених знань, доктрин, відомостей, аксіологічних і філософських систем. Зазначені дослідницькі зрушення у площині концептуальних досліджень долучилися й до такої життєвої / буттєвої універсалії, як Земля. Сучасна філософія – зосередження суперечливих тенденцій конструктивного і деструктивного планів, і, залежно від її людського спрямування й виміру, визначають шляхи розв'язання складнощів індивідуального буття людини та людства в земному просторі, у просторі тут-буття.

На думку Т. Інгольда [Ingold 1993], усі модуси філософії є результатом інтелектуального виробництва, яке характеризується цілісністю, тобто виступає єдиною платформою, що дозволяє усвідомити проблему неподільно і в такий спосіб виробити відповідний інструментарій у контексті плинної сучасності. Це стосується й вивчення Землі. Концепції, технології, знаки, символи тощо здатні змінювати уявлення про Землю, її сенси, водночас корегуючи суспільну свідомість і суспільство, у якому живе людина. Саме за таких дослідницьких настанов концептуалізація Землі розглядається в онтологічному, антропологічному й технологічному вимірах за допомогою таких концептів, як «диспозитив», «антропоцен», «гіпертекст», «віртуальність» тощо, і виступає як трансверсальність, матриця і платформа життя людства, полілог сенсів тощо.

Поліпарадигмальність демонструється в праці Г. Йонаса [Йонас 2001], бо для нього буття Землі є вічним та універсальним, а сама Земля виступає вільним суб'єктом, невтомним і терплячим, розуміється як природа, як ландшафт, як горизонт, як простір. Визначення Землі у вищезазначеному сенсі, на його думку, ціннісно переорієнтує проблеми буття, причини, мету, природу тощо – звернемо на це увагу. Така настанова актуалізувалася останніми десятиліттями, що пов'язано із залученням теоретичних і практичних досягнень біології, генетики, технічних знань, природничих наук, суспільствознавства тощо.

Усе це підкреслює значення трансгуманітарної парадигми, що головну увагу приділяє становленню / обґрунтуванню нової антропології в контексті прагматичного вектора дослідження комунікативної дії. О. Гомілко підкреслює значення нового постгуманістичного виклику, що потребує зміни пріоритетів у контексті соціальної онтології та дозволяє враховувати не-людський фактор [Трансгуманітарність 2011: 110]. Ця проблема особливо важлива в контексті сучасних екологічних викликів. Висловлюються думки, що цивілізація прогнала у намаганні модернізувати Землю, проте наразі все більшою є потреба в усвідомленні того, що Гею не можна ототожнювати ні з природою, ні з політичною організацією [Neilson 2020]. Отже, трансгуманітарність виступає оптикою міждисциплінарного підходу, що пов'язано з концепцією поліпарадигмальності, яка дозволяє осмислювати певний феномен на множинних просторах гуманітарних знань.

Ці концептуальні основи дозволяють розглядати Землю як множинність сенсів у житті й бутті людей. Земля постає як реальність і як платформа усього живого, тіло, ландшафт тощо, що репрезентує поліваріантність сучасного світу. Скористаймося думкою Дж. Деверо [Devereux 1988], який підкреслює, що той, хто відмовляється від визнання нової системи координат, може назавжди залишитися в ситуації «гамівної сорочки», що зумовлена закритістю методологічної системи. Це дозволяє застосувати такі антропологічні виміри Землі: «олюднення – розлюднення» (Г. Йонас, К. М. Маєр-Абіх), «володіння –

репресивне насилля / технологічне панування» (Г. Маркузе), «спів-буття – експлуатація / сила» (Т. Адорно, М. Горкгаймер, Ю. Габермас). Ідеться не лише про філософське осмислення та розв’язання проблем, викликаних парадигмою панування людини над зовнішнім світом, насамперед наголошується актуальність зміни методології дослідження. Інакше кажучи, відбувається трансформація наукової парадигми та реконцептуалізація проблематики філософії в цілому. Ідеться про становлення поліпарадигмальної методології, яка відкриває нові модуси виміру людського існування та природи. У наукових дослідженнях це термінологічно фіксується через поняття міждисциплінарності, міжнауковості, міжпредметності [Оніщенко 2019: 8]. Саме з позиції поліпарадигмальності Земля не є, як вважається буденному мисленню, мертвим, чужим людині тілом, не є конгломератом хімічних елементів, не є сукупністю біологічних організмів, не є родовищем корисних копалин. Земля постає антропологічною складовою життєдіяльності людини, соціокультурним феноменом, складним організмом.

Інструментарій методології потенціалізму як оцінки можливостей окреслює деякі стратегії аналізу практик «цивілізаційних трансформацій у бутті людини, що актуалізують гуманістичний розвиток людини, країни, людства» [Пирожков, Хамітов 2020: 233]. Указаний проект метаантропологічного потенціалізму наголошує не лише на потребі усвідомлення потенцій спів-буття цивілізаційної системи та людини, а й на створенні моделі їхнього взаємозв’язку. Ідеться про розробку стратегій, що дозволить набути реальної суб’єктності, такому актору, як Україна.

Спираючись на зазначений інструментарій, ми отримуємо можливість визначити такою суб’єктністю власне й Землю, що постає системою, проте не є механічною сукупністю наявних складників. Ідеться про те, що лише усвідомивши виклики сучасності, за умови створення стратегії, зусилля світової спільноти зможуть реалізуватися для розв’язання глобальних проблем сучасності. По суті, йдеться про проект майбутнього нашої планети, де

остання більше не є виключно об'єктом, над яким постійно здійснюється економічний тиск, що має вияв неототалітаризму.

Артикулюється питання ноосфери, проте остання набуває значення принципу консолідації, здатного примирити людство. На нашу думку, застосування концепту ноосфери та ноосферної цивілізації відкриває нові можливості для осмислення спів-буття людини та Землі в оптиці метаантропології, де буденний, граничний і метаграничний виміри утворюють площину, де людина та Земля набувають / відновлюють гармонію в координатах єдності як волі до свободи і любові, так і волі до толерантності. У координатах метаантропології ця гібридна реальність резонує із формуванням гібридного світоустрою, що є результатом становлення і розвитку глобальної цивілізації. Відбувається, зауважують дослідники, еkleктичне поєднання мультикультуралізму та фундаменталізму. Перспективою виживання людства є становлення ноосферної цивілізації, яка втілює нову якість «діяльності та життя людства на засадах гармонійних відносин із природою, гуманістичних наукових, духовно-культурних і технологічних інновацій, консенсусу і всесвітньої консолідації задля подолання глобальних проблем і війн в ім'я гідного розвитку й самореалізації людини» [Пирожков, Хамітов 2020: 246].

Отже, здійснивши концептуалізацію Землі у площині поліпарадигмальності, можна зробити такі висновки:

1) Постнекласичний дискурс ХХ ст. засвідчив неможливість висвітлення феномена Землі як тотальності в межах монопарадигми як такої, що унеможлиблює її відповідність викликам сучасності. Багатомірність філософського дискурсу втілено множинністю підходів, спрямованих на подолання абсолютизації й тотальності методологічних засад, одномірності вирішення як панування однієї доктрини, що зумовлювало труднощі з визначенням концептуальних засад дослідження феномена Землі. Проблема уникнення метафізичного сурогату набуває особливого значення в умовах розмаїття філософських напрямів. Поняття методології замінюється на

концептуальність, відбувається перехід від теорії до практики, від заданих координат до відкритого простору;

2) Філософські повороти презентували нове бачення філософії як такої, що основним завданням має відповідність новим реаліям, де людина і світ як реальності стають поліпарадигмальними, полісутнісними, тим самим розширюючи філософський простір досліджень. Філософські повороти транслують інноваційні проєкти розвитку суспільства, завдяки чому філософія стає відкритою для суспільства. Сучасні парадигми є втіленням моделей, спрямованих на визначення місця людини в множинному світі. Постає проблема визначення перспектив / криз людського існування в ситуації плинної сучасності, де і сама філософія втрачає опертя;

3) Протягом останніх десятиліть відбувається руйнування звичних концептуалізацій простору й часу, які були опертям для осмислення вищезазначеної ідеології, яка відповідає за конструювання та збереження сталих фігурацій, що постає викликом для сучасної філософської спільноти. Подолання цієї ситуації можливе за умови усунення філософського фундаменталізму як тотальності, абсолютизації дослідницьких програм на кшталт метафізичних програм епохи Модерну. Великого значення набуває нова оптика філософського аналізу, що ґрунтується на міждисциплінарності й парадигмальній плюральності. Запропоновано новий сенс методології;

4) На початку XXI ст. суспільство остаточно втрачає одновимірність та абсолютизацію соціальних відносин, що супроводжується становленням множинності сенсів (інформаційне, технологічне, мережеве, постіндустріальне, постмодерне, постантропологічне). Актуалізується проблема наявних парадоксів та подолання суперечностей, зумовлених новими обставинами, де поєднуються методології природничих і соціальних наук. Ідеться про нову конфігурацію наукового доведення. Відбувається перетинання / переплетення методологій. Поліпарадигмальність стратегій дослідження можна позначити за допомогою таких концептів, як-от «мапа», «платформа», «мережа», «симулякр» тощо;

5) У сучасному соціально-гуманітарному дискурсі Земля постає, по-перше, філософсько-антропологічним феноменом, по-друге, соціально-культурним явищем, що дозволяє, з одного боку, простежити наскрізні філософські мотиви, присутні в парадигмах релігій, цивілізацій, науково-природничих та соціально-культурних дискурсах, з іншого боку – позначити нову методологічну оптику феномена Землі. Виникає унікальна методологічна платформа, де дослідницькі парадигми постають гіпертекстом, унеможливаючи їхнє лінійне розгортання.

3.2. Природний та соціальний виміри Землі

Сучасна технологічна цивілізація породила безліч сумнівів і питань, адже умови людського життя, що вже змінилися, викликали поліфонію дискурсів щодо взаємодії системи «Земля – людина». Коли йдеться про сучасну цивілізацію, то її головним здобутком, незважаючи на усі негаразди, спричинені неконтрольованою техніко-технологічною діяльністю людства, постає її відкритість. Проте й сьогодні сучасний дискурс стверджує багатолікості поступу глобалізації. Однією із суперечностей цього поступу є перетворення громадянина на споживача без почуття й бажання відповідальності [Бауман, Донскіс 2017: 13]. Безперечно, процес глобалізації надає людству унікальні можливості в галузі комунікації, вільного обміну ідеями й товарами, проте відбувається знеособлення культури, втрата самобутності / сплеск самобутності, що супроводжується розчиненням у світі / відгородженням від зовнішнього світу. Водночас скрепи, що протягом тисячоліть виступали умовою соціалізації індивіда, майже втратили свою значущість; перед людиною відкрилися горизонти її могутності. Із глобалізацією дослідники пов'язують ідею бездомності, хоча вона зазнає змін у контексті визначення Землі як єдиної платформи існування людства. Р. Робертсон зауважує: «Нині побутує щось на кшталт “ідеології домівки”, яка

фактично виникла частково у відповідь на постійне повторення й загальне поширення тези, що ми начебто живемо в умовах бездомності або білих коренів...» [Робертсон 2008: 61].

Підхід до культури як до множинності складових, у яких немає ані хронологічно-векторної, ані ієрархічно-структурованої узгодженості й підпорядкованості, змусив дослідників другої половини ХХ ст. звернутися до аналізу взаємодії компонентів глобальної системи культури й до змісту поняття «культура людства», яка складається з множини менших, але принципово відкритих культур. У контексті культури людства постає питання про нові контури взаємозв'язку людини та Землі. Ідеться про полілогічність цього зв'язку, з одного боку; з іншого боку, він постає мережею.

Глобалізація стосунків людини на Землі в умовах сучасного суспільства породила метафоричний образ глобального міста. З цього приводу в теоретично-методологічному плані заслуговують на увагу роздуми М. Култаєвої [Култаєва 2016а]. Вона означає той факт, що в умовах глобалізації потрібні нові форми культурної взаємодії, бо власне міжкультурна взаємодія постає своєрідним містком між глобалізацією та культурою. Ця теза дозволяє розглядати спів-буття людини і Землі як міжкультурну взаємодію. У цьому питанні, на нашу думку, варто врахувати ту обставину, що культура є технологією організації життєдіяльності людини.

Сучасний філософський дискурс, як зазначалося, значну увагу приділяє процесам соціальної трансформації. Однією з головних ідей кінця ХХ – початку ХХІ ст. є критичний стан суспільства, про що свідчать праці Ж. Бодріяра, А. Вайтгеда, С. Гантінгтона, Е. Гідденса, П. Друкера, А. Етціоні, М. Кастельса, Ф. Фукуями та інших. Усі вони продовжують дискурс щодо подальшого існування людства, яке перебуває в ситуації екзистенційної невпевненості [Шамрай 2015: 91]. Ця ситуація супроводжується трансформацією традиційних чинників виробництва, як-от капітал, робоча сила, природні ресурси тощо. Останні набувають другорядного значення. Проте вищезазначена другорядність насправді означила руйнування зв'язків

між людиною і природою / Землею як на рівні індивідуальної свідомості, так і на рівні глобального суспільства.

У філософському дискурсі використовуються поняття «соціальне тіло» (П. Бурдьє, Ф. Гваттарі, Ж. Делез), «текстуальне тіло» (Р. Барт), «плоть» та «феноменологічне тіло» (М. Мерло-Понті) тощо. На думку Р. Барта, існує декілька позначень феномена тіла, кожне з яких пов'язане з певними практиками – науковими, соціальними, фізіологічними, психологічними, що дозволяє йому стверджувати важливість не лише диференціації, але й залучення / створення відповідних понять і словосполучень, тобто певного типу номінації. Ці визначення утворюють синкретичну конфігурацію вказаного концепту, проте приховують дотичну межу: по-перше, тіло постає предметом, над яким здійснюють дії; по-друге, за цими визначеннями залишається прихованим саме «тіло» [368: 109].

Практики ставлення людства до Землі протягом свого існування мають багатоаспектний характер, про що свідчать філософсько-культурологічні джерела. Безперечно, тіло є основою буття людини у світі, як і застосування тіла людини як одиниці виміру. Протягом історії людства тіло виступало величиною, яку використовували для пізнання світу. На думку З. Баумана, використання цього критерію було пов'язане з діяльністю самої людини, що надавало їй відчуття співпричетності як до простору, так і до Землі взагалі, виступало першою практикою розширення людини [Bauman 1998]. Постає питання: чи є тілесність Землі достатньо реальним фактом? Наразі усвідомлення того, що Земля є живим тілом, посилює відчуття єднання із Землею, употужнюючи в такий спосіб емпатію та створюючи нові моделі взаємодії в контексті «Земля – людина – суспільство». Природний вимір Землі – це власне вимір на підставі концепту «тіло», що дозволяє перевести «внутрішнє» у «зовнішнє». Хронотоп Землі постає єдиною конфігурацією. Тіло Землі розумілося як продовження власного тіла людини, як інше Я, що визначає суб'єкт-суб'єктні відносини. Це єднання передавалося за допомогою символів персоніфікації (Земля радіє), метафори (серце Землі) та метонімії

(відчувати Землю) тощо. Відповідно до цього, Земля, як і людина, продукувала смисли, поставала першосуб'єктом. У філософії постмодернізму це підкреслено, як-от «рани Землі», «згини», «стигми» тощо. На думку Л. Газнюк, «складки тіла», «увігнутість», «впуклість» є рельєфами тіла, що розкривають перед глядачем не лише раціональний сенс існування, але й відповідають за чуттєве охоплення його тотальності: тілесне і речове, духовне і матеріальне, зовнішнє і внутрішнє набувають нової конфігурації [Газнюк 2008: 144]. Постає нова єдність.

Тіло Землі віддзеркалює різноманітні практики. При цьому Земля як реальність є невичерпною, а культурний досвід зазнає значних змін. На нашу думку, коли йдеться про ностальгію, насправді мається на увазі туга за тими можливостями, які надавалися людині Землею шляхом її розширення. І сьогодні тіло Землі сприймається людьми як місцевість, тому заклик прислухатися до духу місцевості є спробою усвідомити означену конфігурацію, щоб резонувати з потребами й можливостями Землі. Земля постає не буттям-для-себе, а буттям-для-інших.

Сьогодні концепт «тіло Землі» використовується в теоріях психоаналізу, у дослідженнях культурантропологів і філософів. Тіло Землі репрезентує міфологічний світогляд, постає заданим, створеним, наявним. Зміни, яких завдає йому людина, приносять біль, роблять Землю вразливою і мстивою. Але Земля є тотальністю, що існує, діє, просить або змушує. Тисячі років людина намагалася вкорінитися, фіксує за допомогою Землі свої злети та падіння. З кожним тисячоліттям відбувалося поступове усвідомлення сили людського роду, що відображено фігурою Одиссея. Дії людини постають знаками, що пишуть історію на тілі Землі; тіло Землі є відображенням її сутності. Історія людини поєдналася з історією Землі, проте поступово вирізняє й власну історію шляхом створення своєї території на тілі Землі; водночас ця територія прориває захист Землі, спричиняючи її зміни.

Одним із підходів є артикуляція проблеми онтоантропологічного осмислення тіла як фундаментальної ознаки людини. На нашу думку,

осмислення цієї проблеми створює нові можливості для осмислення феномена Землі. Так, О. Гомілко підкреслює, що відбувається формування нової оптики, а це розширює можливості філософії. Особливого значення ця проблема набуває в контексті осмислення феномена Землі, що засвідчує єдність усіх тіл, водночас це дозволяє розглядати останню як цілісність. Визначення тілесності як онтологічної проблеми дозволяє звертатися до неї під час «конституювання різних форм культурного досвіду, як-от онтологічного абсолюту, форм культурного досвіду, особистісного самовизначення, актуального буття (сучасності) та ін.» [Гомілко 2009: 251].

Земля виступає простором, що розуміється як багатовимірний світ мінливості, зв'язаності й плинності. М. Фуко висунув тезу: сучасна епоха – це епоха простору, тим самим окресливши основну зміну векторів дослідження другої половини ХХ ст.: «Ми живемо в період одночасності, належимо до епохи близького і далекого, прилеглого й розпорошеного. Гадаю, ми переживаємо часи, коли світ оприявнює себе не як велике життя, що розгортається в часі, а радше як мережа, що з'єднує точки й сплітається в клубок» [Фуко 2018: 32].

Кожна епоха засвідчує своє ставлення до тіла, і це фіксується за допомогою позначення простору. Це стосується й таких історичних періодів, як Домодерн, Модерн, Постмодерн. Останні створюють матриці, де тіло і простір постають цілісно, хоча протягом цього періоду спостерігалися тенденції до їхнього розриву. Це втілено такими конфігураціями, як «простір як тіло» та «тіло як простір», на яких і зупиняється сучасний дослідник М. Шроер [Шроер 2018: 78]. Сучасність позначається ним у контексті парадигми зсуву кордонів простору й тіла. У першому випадку («простір як тіло») ідеться про принцип антропоморфізму та його застосування до специфіки міської архітектури, де на особливу увагу заслуговує визначення суспільства, яке останнім часом втрачає своє домінантне значення в соціокультурному дискурсі. Осмислюючи «тіло-простір», Шроер звертається до семантики й наголошує, що для означення світу природи людина

використовує власне тіло. Це дозволяє зробити висновок про розширення саме людського на природу. Ідеться про кореляційний зв'язок між поняттями «тіло людини» та «тіло Землі». Так, на думку Л. Газнюк, поняття «тіло» спершу було використане для позначення людини і лише після цього було застосоване до природи [Газнюк 2003: 44]. Тіло як субстанція поставало першопричиною існування Всесвіту в уявленнях, представлених у міфології, проте підкріплювалося принципом NoSelf.

М. Шроер доходить висновку, що метафоричність і символізм дозволяють підійти до картографування як тіла Землі, так і тіла людини. Це надає нові можливості для дихотомії «Ми – Вони», «Свій – Чужий», що має особливе значення для збереження власної окремішності. Він визначає певний ракурс дослідження тіла Землі. Сучасність, підкреслює дослідник, свідчить про нову інтеграцію. Нові технології усувають як територію й кордони, так і межі тіл. Відбувається трансформація простору потоків («space of flows») у тіло потоків («body of flows») [Шроер 2018: 83–86]. Отже, дослідник висуває стратегії, не притаманні класичній філософії, що набувають особливої актуальності в постантропологічній ситуації.

У сучасному науковому дискурсі наголошується, що відбувається повторна контекстуалізація Землі через «театральні практики» (ритуали), що зберігають механізм взаємодії, значення яких наразі важко переоцінити. Він підкреслює, що останні є певними способами існування, є точками дотику між людиною та природою: «Практики і образи, переплетені з циклами “природи” прирівнюють до традицій перформативної практики, які ефективно можуть нести практичні традиції потенційної екологічної вистави» [Somers 2011: 205–206].

Онтологія тіла, як і епістемологія тілесності, виступають сутнісними складниками людського буття, що втілюються в інструментальних та комунікативних практиках. На думку О. Бурової, застосування понять «тіло» та «тілесність» означає можливість співіснування та діалогу тіла й світу, свідчить як про екзистенційну єдність та ностальгію за простором, так і про

подолання обмежень, які ініціював суб'єкт [Бурова 1996: 26]. Дослідниця підкреслює протейчний характер тіла; останнє постає ландшафтом, поверхнею, що підкреслює зв'язок тіла людини з тілом Землі. Наголошується на втраті почуття спорідненості, яке можливо подолати за допомогою залучення практик естетичних, медитації, візуалізації. Головна максима, на нашу думку, полягає в тому, що і тіло людини, і тіло Землі потребують уваги.

Першим середовищем людини визнається її тіло, яке використовується для пізнання Землі. На думку А. Олсон, зв'язок «тіло Землі – тіло людини» можна розкрити за умови застосування міждисциплінарного підходу, що поєднує методологічні оптики як природничих наук, так і гуманітарних. Вона порушує питання відповідального ставлення людини як до власного тіла, так і до тіла Землі. Проголошується своєрідна максима: «Нам треба навчитися бачити як тіло людини, так і тіло Землі» [Olsen 2002]. Інакше кажучи, йдеться про відповідальне ставлення до практик духовного й тілесного вдосконалення людини, що не може бути здійснено без відповідального ставлення до тіла Землі.

Акцент на тілесному мисленні, як стверджує С. Алаймо, допомагає перше, подолати, уявлення про довкілля як інертність, до якого варто застосовувати виключно вольові дії, по-друге – визнати, що природа / Земля теж має свої потреби та вимоги [Alaimo 2010]. Для пояснення цього погляду дослідниця використовує поняття транс-тілесності. Остання, на її думку, долає обмеженість людського тіла й демонструє всеохопність зв'язків людини зі світом, із Землею, що підкреслює нерозривність їхнього спів-буття, і в такий спосіб долає парадигму ставлення до Землі в контексті моделі Просвітництва. Культ людського розуму в контексті парадигми «людина – влада» втілює настанови Просвітництва, де людська могутність постає головним постулатом. Заслуговує на увагу думка М. Серреса про те, що наука хоча й звільняє сучасну людину та звертає свою увагу на не-людський світ, проте здатна продукувати нові форми тоталітарності вже й до соціального. Дослідник підкреслює потребу створення нової унормованості таких

чинників, як наука, право, соціум, які мають враховувати й статус фізичного / не-людського світу [Serres 1995]. У цьому зв'язку долається розуміння Землі як фонового шуму, де головної уваги потребує саме тіло людини. Отже, концепт транс-тілесності, по-перше, надає нові дослідницькі можливості для осмислення спів-буття людини і Землі. По-друге, транс-тілесність відкриває новий простір, де поєднуються всі суб'єкти, елементи, природні системи, що дозволяє провести аналогію з біосферою [Alaimo 2010: 2].

Земля, як і тіло людини, виступає поверхнею пам'яті. Саме цим пояснюється, що спів-буття людини і Землі сутнісно трансформує як тіло, так і світ, унаслідок чого відбувається нове маркування простору, ландшафту й тілесності. Дослідники наголошують на потребі повернути тіло Землі. Д. Трігг підкреслює: «Природа виникає не як *Urheimat* (первинний дім), а як зустріч тіла і Землі, тобто зустріч “внутрішнього світу” й “зовнішнього світу”, у якій всі суб'єкти беруть участь із самого початку» [Trigg 2014: 257]. Тіло Землі виступає буттям людини.

У цьому зв'язку варто звернутися до філософських роздумів М. Мерло-Понті, який за допомогою поняття «плоть світової плоті» теж артикулює проблему зв'язку людини та Землі, що дозволяє відшукати точку опори для існування людини, тобто її тіло постає інструментом пізнання як світу, так і себе за допомогою іншого тіла. Він підкреслює: «...я оглядаю зовнішні об'єкти своїм тілом, я торкаюся їх, випробовую їх, обходжу їх навкруги. [Але] моє тіло саме по собі – це річ, яку я не можу оглядати. [Щоб] тіло було здатним зробити це, я повинен використовувати інше тіло, яке саме для себе буде неоглядним» [Merleau-Ponty 1967: 91]. Отже, плоть за компенсацією об'єкта і суб'єкта, виступає єдиною спільною основою, архе. Проте цим іншим тілом може бути як суб'єкт, так і природа / Земля. Ідеться про процес коадаптації, що створює нові реалії буття, в яких відбувається становлення нових практик. Тіло, як і зовнішній світ, формується й адаптується в процесі засвоєння простору, де відбувається життя / буття; тіло набуває навичок спілкування з різноманітними предметами на підставі множинності дій. Земля як тіло

виступає культурно-антропологічним феноменом, що визначає характер життя / буття людини. Так, соціальне тіло нарощується на тіло Землі, змінюючи його. Соціокультурний досвід людства в системі «минуле – теперішнє – можливе майбутнє» створює нові сфери, простори, ландшафти. Спів-буття людини і Землі є співіснуванням тіла людини і тіла Землі, які віддзеркалюють єдине створення / буття-у-світі. Ми отримуємо тіло як самопроекцію в контексті буття, що виступає рушієм власної реалізації [Мерло-Понті 2003: 215]. Це дозволяє виділити принципи активізму, трансформації, адаптації, управління – кожен з яких вибудовує відповідну конфігурацію взаємодії людини зі світом за маркерами «Я випробовую», «Я змінюю», «Я адаптую», «Я використовую інше тіло».

У цьому зв'язку варто звернутися до проблеми резонансу екології та людського тіла. О. Гомілко [Гомілко 2001] наголошує, що небезпека розбалансування набуває катастрофічних наслідків і потребує переосмислення наявних стратегій для подолання наявних суперечностей, для збереження як тілесного, так і духовного буття людини.

В універсальному вимірі тіло Землі знаходить відлуння в персональному соматичному бутті людини, яким вона відмежована від світу, маючи власне тіло, особистий життєвий шлях і мету. Тіло – ніби дотична лінія між людиною та Землею. Л. Газнюк зазначає: «Кров як органічний животворящий феномен соматичного буття людини відображається в конкретному символі – “рані”, актуалізуючи різні грані якої, відкривається повнота сенсу і шлях до резонансу в духовній, душевній і тілесних сферах. Генеза символу крові починається в дотичній лінії природного і людського світів, у якій виявляються нероздільними внутрішні і зовнішні межі, рана Землі і рана тіла роду, природне та людське тіло» [Газнюк 2008: 139]. Філософія підкреслює, що існує тісний взаємозв'язок між ранами, які наносить людина тілу Землі і своєму тілу, що дозволяє переосмислити їхній взаємозв'язок в ситуації технологічної цивілізації.

Епоха Модерну засвідчила розрив зв'язку тіла Землі з тілом людини: перше постало місцем перебування, а друге – механізмом, що розташовується в просторі Землі. Проголошений культ виключно людської раціональності / культ розуму людини витісняє Землю, тобто багатовимірність взаємодії заміщується єдиним вектором. Так, Я-концепція зазнає нищівного удару, бо багатовимірність перетворюється на одновимірність, відповідно заперечення тіла Землі призводить до екологічних криз, де головним дієвцем постає людина: людська діяльність перетворюється на антропогенний чинник, який втрачає Землю. Тіло Землі постає надіндивідуальною реальністю. За допомогою концепту «тіло Землі» можна створити нові конфігурації, що відповідає думці М. Маффесолі про поєднання архаїки та віталізму як поєднання домодерної та постмодерної культури. Тіло Землі відповідає за злиття об'єктивного і суб'єктивного буття, що дозволяло протягом тривалого часу зберігати цілісність спільноти. М. Маффесолі підкреслює: незважаючи на те, що з певною постійністю Земля все ж надає притулок соціальним спільнотам, вона так і залишається відповідальною за єдність буття [Маффесолі 2018: 195]. Осмислення Землі через оптику тіла дозволяє відійти від маркера «підкорення / споживання», є умовою включення принципу турботи. Це зауваження дозволяє виокремити такі положення: по-перше, Земля як тіло є первинною по відношенню до людини, соціальної спільноти; по-друге, Земля виступає символом цілісності буття; по-третє, вона зберігає статус сакрального феномена; по-четверте, Земля виступає місцем тут-буття, притулком, оселею людства. Підкреслимо, що останні два положення артикулюють проблему глобального та локального, що набуває особливого значення в умовах глобалізації сучасності й детериторизації людини, яка постає номадом, що свідчить про значні трансформаційні процеси.

Постмодерн започаткував зсув базових філософських класичних парадигм, а «роман» Землі подав у площинах тіла Землі, його мутацій, радикальної трансформації, основою, патерном якої стає бажання, виробництво як задоволення бажань. З цього погляду Земля постає у

територіальному та детериторіальному вимірах як платформа владних відносин. Такі концептуальні засади засвідчують, що постмодерн не лише відмовляється від модерну – він іронічно ставить на один шабель модерн і премодерн, який розглядається як фрагмент розвитку. Отже, тіло Землі виявилось витісненим зі світогляду сучасної людини, набуває особливої актуальності в координатах нової геологічної епохи – епохи антропоцену. Парадигма «тіло Землі» відповідає проблемі буття Землі. Ідеться про парадоксальність спів-буття людини і Землі. Виникає нова ситуація їхнього єднання за допомогою новітніх інформаційних технологій, що породжує запитання «як тепер людина поєднується із Землею?» [Østergaard 2017].

Розмаїття сенсів Землі в житті / бутті соціуму, що подані Ж. Делезем та Ф. Гваттарі у праці «Анти-Едіп: Капіталізм і шизофренія» [Deleuze, Guattari 1992], свідчить про їхню трансформацію. Така позиція започаткувала зсув у філософських класичних парадигмах. Їхні концептуальні засади в інтерпретації Землі, безумовно, були спрямовані на критичне ставлення до монологізму стосовно Землі в класичному розумінні. У Ж. Делеза та Ф. Гваттарі Земля – це множинність голосів, а не монолог.

Цю множинність реалій Землі втілено фігурами «тіло Землі», «тіло Деспота» або симулякром «тіло Капіталу». «Земля – це первісна, дика єдність бажання і виробництва. Бо Земля – не просто множинний і розділений об'єкт, це також унікальна, неподільна сутність, ціле тіло, яке спирається на сили виробництва і привласнює їх собі як природну та божественну передумову» [Deleuze, Guattari 1992: 154–155]. Земля охоплює все, вона постає первинною платформою, де відбувається первинне виробництво – як соціальне, так і бажане; відбувається заміщення біологічної пам'яті колективною, що засвідчує первинну трансформацію людини відповідно до вимог, що висуває сама Земля. Головним постає реєстрація не імен, а тіл – це і є завдання Землі «У цьому сенсі циркуляція чи обмін – діяльність другорядна по відношенню до тієї мети, що поєднує в собі всі інші: реєструвати тіла – а це завдання належить Землі» [Deleuze, Guattari 1992: 177]. Проте й соціус не залишається

осторонь: перед ним стоїть завдання «реєстрації» та «запису», що втілюється за допомогою культурних практик (яскравим прикладом є ініціація). Останні спрямовані на обмеження людини, на «приватизацію органів», бо соціус ніколи «не може насолоджуватися людиною та ім'ям – але це було б умовою інцесту» [Deleuze, Guattari 1992: 177].

Ж. Делез і Ф. Гваттарі спростовують поняття територіальності по відношенню до Землі як місця перебування людини – для них утіленням території виступає держава, що відповідає саме за територію та встановлює межі, запроваджує географічну організацію, яка витісняє родову. Деспот / деспотична машина постає повним тілом, що витісняє землю територіальної машини [Deleuze, Guattari 1992: 212]. Повним тілом, місцем, де первісний соціус / соціум розпочинає процес кодування як потоків виробництва, так і споживачів, що лише посилюється фігурою Деспота і Капіталу. Вони доходять висновку, що богиня Земля починає об'єднувати як людські тіла, так й інструменти для власної обробки, що призводить до деформації її стосунків з людиною. Починає формуватися нова форма насилля, яка замінює звичні практики ініціації на кшталт татуювання, нанесення шрамів, насічок тощо. «[Капіталізм є] межею всіх суспільств, оскільки він призводить до декодування потоків, які інші соціальні утворення кодували та перекодували. Але це відносна межа кожного суспільства; він здійснює відносні розриви, оскільки замінює коди надзвичайно суворою аксіоматикою, яка підтримує енергію потоків у зв'язаному стані на тілі капіталу як соціусу, який детералізований, але також соціусу, який є ще більш нещадним, ніж будь-який інший» [Deleuze, Guattari 1992: 267]. Інакше кажучи, повне тіло Землі демонструє перший вияв соціальності, що розпочинається саме зі стигматизацією простору за допомогою практик з обробки землі: людина вже не запозичує ресурси – вона їх видобуває, закріплює право на Землю за допомогою сакральних практик ритуалів та обрядів, що, на нашу думку, резонують з архетипом матері-Землі.

Цілісність тіла Землі заміщується Державою, яка тепер відповідає за вироблення сакральних практик, які посилюють залежність спільноти від території; спорідненість людей як таких, що належать Землі, витісняється цілісністю Держави, яка усувається Капіталом. Презентуючи ці процеси, філософи звертаються до ретериторізації та детериторізації. Якщо перше – штучне утворення на зразок Панаптикаона, бо набуває кліністичної психологічної конфігурації, то детериторізація – це створення нової Землі. Проте варто підкреслити: остання є залежною від симулякрів, саме вони втілюють реальність, створюють, «креслять» нову штучну Землю; інакше кажучи, саме вони й створюють нову Землю. «Щоразу ми маємо повернутися до старих земель [тобто минулих ретериторіалізацій та їхніх результуючих територій], вивчити їхню природу, їхню щільність, ми повинні прагнути виявити, як машинні індекси згруповані на кожній із цих земель, що дозволяє вийти за їх межі» [Deleuze, Guattari 1992: 350]. Отже, Делез і Гваттарі розглядають Землю в контексті можливих конфігурацій, які визначають співбуття людини та Землі, проте водночас філософи демонструють опозицію «кодування – розкодування», «сталість – динамічність» на прикладі сучасних суспільств: «Народжені декодуванням та детериторіалізацією, на руїнах деспотичної машини, ці суспільства затиснуті ... вони хотіли б реанімувати як надкодовану, так і ретериторіалізовану єдність...» [Deleuze, Guattari 1992: 282].

Тіло Землі, Деспот чи Капітал втілюють у собі різні типи соціусів, які відповідають різним історичним епохам, та по-різному вибудовують свої зв'язки з людиною; і навпаки, людина певної історичної епохи відтворює відповідні соціальні практики. «Це тіло ... не є продуктом праці, а скоріше постає як її природна або божественна передумова. Насправді, воно не обмежується лише протилежними продуктивними силами... Воно спирається ... на все виробництво, утворюючи поверхню, на якій розподіляються сили й агенти виробництва, у такий спосіб привласнюючи собі все надлишкове виробництво та привласнюючи собі як ціле, так і частини процесу, які тепер

здається, походять від нього як квазіпричина. Сили та агенти починають набувати дивовижної форми власної сили: вони здаються “чудотворними”...» [Deleuze, Guattari 1992: 11].

Становлення глобального суспільства є модусом дослідження процесів глобалізації, посилює взаємозв'язки та мережу взаємодій усіх соціальних акторів. Глобалізація постає одним із найбільших мегатрендів сучасності [Jarantowska 2017]. Ця ситуація пов'язана з техногенним впливом на існування людства, створюючи нові підвалини життя / буття людини та трансформуючи наявні соціальні інституції, сфери життєдіяльності та умови існування. Земля як територія дій і життя розуміється в соціальній площині, соціальним полем, що поєднує усіх дієвців, тобто людство втілює принцип цілісності взаємодії, характеризується особливостями дієвців, засобами виробництва, характером власності. Це соціальне поле, як і людина, не є статичним. Воно набуває значних змін, що свідчить про його множинність. Транснаціональні потоки та наднаціональні утворення посилюють деформацію просторових координат, спричиняючи стискання часу, надаючи домінуючого значення швидкості. У цьому зв'язку наведемо роздуми П. Слотердайка, який звертається до проблеми знецінення категорії сусідства, що призводить до локальних катастроф, і це супроводжується втратою центра і периферії. Ця ситуація постає імунологічною травмою, наслідки якої передбачити неможливо: «Ent-Ontologisierung – перетворення старого світу на конгломерат станцій свідчить про нову дійсність глобуса як земного шару» [Sloterdijk 2005: 52].

Історія Землі набуває соціокультурної конфігурації. Постає проблема володаря, господаря та дієвця Землі. Ідеться про осмислення Землі як місця перебування людства, де поєднуються спільноти й цивілізації, що стверджує наявність єдиного проєкту Землі, бо всі вони перебувають вдома [Joldersma 2018]. Прагматизм, що тривалий час визначав моделі поведінки сучасної людини, сконструював для неї простір, де остання опинилася наодинці із собою. Швидкоплинність, заперечення тривалості резонує із трансформацією цінностей, на що звертає увагу З. Бауман: «Це впливає з простого факту...

Споживий ринок рекомендує швидку циркуляцію товарів, скорочення відстані між використанням і позбавленням об'єктів, миттєву взаємозамінність речей споживачів через апофеоз нових (сьогоднішніх) пропозицій і знецінення старих (учорашніх)» [Bauman 2009: 27].

Глобалізація засвідчує інтенсифікацію економічних процесів, поєднуючи фінансові ринки, комерційні структури, міжнародні організації, держави. Постає єдиний фінансово-економічний простір; водночас розширення географії корелює з підвищенням динаміки включення суб'єктів у ці процеси. Глобальний світ виступає потоками, де представники різних національностей, релігійних конфесій та соціальних статусів перебувають у безпосередній взаємодії. Варто підкреслити, що проблема детериторизації Землі набуває нового звучання на початку ХХІ ст. з посиленням технологічних і глобалізаційних потоків. Виникає новий економічний ринок, який втілює оновлену фігуру Деспота в контексті сучасної Макдональдсифікації. Про це розмірковує й П. Слотердайк, який підкреслює: «Поверхня Земля стає адресою капіталу, який розглядає просторові точки з позиції їх придатності для технічної та економічної маніпуляції» [Sloterdijk 2005: 52]. Це дозволяє зробити висновок про нову конфігурацію простору, який пронизують такі глобальні потоки, як медіа-, етно-, фінансо- та техноландшафти [Фезерстоун, Леш 2008: 18]. На цьому наголошують представники соціології, економіки, політології і не лише. Незважаючи на різні підходи, їх поєднує одна думка: відбувається усунення національних інституцій (З. Бауман, С. Леш, Р. Робертсон на інші). Руйнуються уявлення про можливість лінійної репрезентації процесу розвитку. Глобалізація постає виміром трансформації як соціального буття, так і буття окремої людини, проте онтологічний простір подається в контексті розмислів М. Гайдеггера. Ба більше, для того, щоб пояснити ці суттєві зміни, сучасні дослідники зауважують потребу у відмові від сталого поняття суспільства, яке обмежує застосування нових технологій.

Сучасний філософсько-соціальний дискурс засвідчує потребу в переосмисленні соціального в контексті принципу людиновимірності, який

розкриває нові методологічні можливості, що суперечить класичному підходу, започаткованому Е. Дюркгеймом. Останній наполягав на потребі визначати соціальне виключно через соціальне. На думку Б. Латура, сьогодні соціальне витісняється поняттям «мережа», що відкриває нові можливості для усунення антропоцентричного тиску [Latour 2005: 4]. Ідеться про людинотворчий сенс цієї мережі. Відбувається становлення нової конфігурації суспільства, що дозволяє відійти від звичного тлумачення не лише соціальної взаємодії, але й соціальних акторів: до мережі взаємодій долучається конструкція «не-людина» / усе живе на кшталт морських гребінців, унаслідок чого розширюється конструкція соціального, що вже не мислиться без природи. Підкреслимо нові дослідницькі аспекти: по-перше, існування людей пов'язується із соціальними впливами; по-друге, на процеси існування впливає фізичний світ. Ідеться про взаємообумовленість цих процесів. Відтепер Земля постає єдиною мережевою платформою, що створює необмежені можливості для її учасників-користувачів, долає поділ на людське й не-людське та поняття першочерговості й другорядності. Цей підхід актуалізує ті чинники, що тривалий час не бралися до уваги під час аналізу соціальних взаємодій, як-от зміни клімату, антропогенного впливу тощо. Дослідники зосереджуються на процесах глобалізації та локалізації, приділяють увагу наднаціональним тенденціям; поняття віртуальної реальності вже ні в кого не викликає питань, з'являються нові концептуалізації звичних понять, виникають нові актори.

Пропонуються різні моделі / параметри глобального суспільства, механізми його становлення й розвитку. Цими параметрами є постіндустріальні технології, домінанти творчої діяльності, новітні ресурси (відкриті для застосування знання, феномени культури), мотиви й цінності, пов'язані із самореалізацією людини, збільшення вільного часу, асоційована творча діяльність у діалозі, партнерстві з природою / Землею. Так, суспільство для М. Фезерстоуна та С. Леша виступає жорсткою схемою, яку варто подолати в контексті плинної сучасності [Фезерстоун, Леш 2008].

Розлом ліній життя, що відбувся (Домодерн / Модерн / Пізній Модерн), не можна визначати в координатах «або – або», бо кожна лінія не є абсолютним запереченням уже наявної форми, а постає новою конфігурацією, де доречним є використання маркера «просочування» (А. Бергсон). Він засвідчує життєве різноманіття, адже з появою майбутнього життя залишаються й минулі, що дозволяє охопити всю історію спів-буття людини і Землі як постійне розгортання їхніх взаємин, які є конфігурацією олюднення. Проте в цьому зв'язку існують посередники, серед яких держава і технології. Якщо держава окреслює й фіксує ці взаємини, то технологія порушує наявні взаємозв'язки, виводить їх на новий рівень. Кожний із цих посередників породжує парадокс: у спробі зберегти зв'язок людини та Землі вони провокують закони проти природи, що втілюють антропологічний оптимізм та свідчать про трансформацію соціокультурних практик [368: 207–208]. Ідеться про створення нових штучних світів [Люк 2008: 151].

Глобалізація створює нову ситуацію взаємин у світі, посилює взаємодії світової спільноти та змінює ставлення людства до Землі, чому сприяють комунікативні мережі та інформаційні технології. Сучасність засвідчує загострення суперечностей між глобалістами – які закликають до нової стратегії планетарної безпеки й виживання людства, за якої Земля як поверхня є платформою єдності – та антиглобалістами – які наголошують на збереженні кожним народом / нацією / суспільством унікальності, окремішності в контексті розмислів про Рідний край, тобто наявності в них своєї Землі.

Поряд із поняттям «платформа» використовується поняття «суспільне поле / суспільне тло», що дозволяє означити спільність дієвців за допомогою таких маркерів, як ідентифікація, цінності, значення тощо – тобто критеріїв, що поєднують й окреслюють соціальні взаємодії в соціальному процесі. Звернемо увагу на той факт, що, на думку автора, дієвець кожної миті включений у множинність соціальних полів, за яким ми вбачаємо єдину платформу, якою постає Земля. Так, Б. Вагнер наголошує, насамперед, на

горизонтальних зв'язках, які охоплюють освітні, економічні, політичні, техніко-технологічні потоки [Вагнер 2008: 52].

Польський соціолог Д. Вояковський застосовує парадигму сценографії (Е. Гіденса) для пояснення зовнішнього середовища соціальної системи, що впливає на наявні інтеракції. Він зауважує, що «як у біографії особистості, так і в цьому середовищі можна помітити вплив багатьох суспільних полів. Виявляється, що в конкретних ситуаціях, середовищах, у мисленні конкретних осіб ті поля різні – і конкретно монтовані на них реляції, символи, значення – перебувають у дуже складних зв'язках» [Вояковський 2012: 90]. Підкреслимо, що парадигма сценографії співіснує з концептом соціального поля / суспільного поля П. Бурдьє [Bourdieu 1984], що, на думку Д. Вояковського, постало «певним способом рятування ідеї суспільних цілостей у зіндивідуалізованій перспективі опису суспільного світу. <...> Спільність соціального поля для певної групи людей-дієвців (які беруть участь в одному суспільному процесі) є, однак, конститутивною ознакою суспільного поля» [Вояковський 2012: 85–86]. Звернемо увагу на цю думку дослідника, бо вона надає можливість розглядати процес олюднення Землі як конструювання життя / буття, конструювання домівки людини, що призводить до створення кордонів суспільства та груп, але це не заперечує онтоантропологічного сенсу їхнього існування. Це дозволяє використати концепти «дієвець у просторі Землі» та «господар Землі».

Перехід від премодерну до модерну та постмодерну – це руйнування форм життя. Так, Ю. Гелтон звертається до цієї трансформації на підставі творчості Г. Зіммеля і наголошує: «Попри діалектичну напругу між життям і формою, відбулася дивна інверсія, з якої врешті-решт постали безжиттєве життя та безжиттєва форма, які, по суті, скасували одне одного замість того, щоб перетворювати» [Гелтон 2008: 365]. Підкреслимо евристичну цінність положення Зіммеля для дослідницьких практик у контексті «минуле – сучасне – майбутнє» у вимірах еволюції та революції форм життя. Саме в такому сенсі вважаємо за доцільне застосувати термін «руйнування форм

життя», звертаючись до аналізу первісних форм життя та їхніх подальших трансформацій в аграрних, модерних, постмодерних суспільствах. Антропологічні виміри вказаного терміну перш за все пов'язуються зі ставленням до Землі як до онтологічної платформи. Руйнування форм життя – у тому числі й руйнування часопростору життя: від біологічного, фізичного до штучного; руйнування кордонів життя, перш за все земного життя. Якщо існування Землі як платформи життя / буття людства має початок, а кінець існування проблематичний, то життя / буття окремої людини обмежене кордонами, залежними від стану здоров'я, віку, екології, політики. Ці роздуми резонують з поглядом К. Олівер. Так, у праці «Надлишки Землі у філософії власності Канта» вона наголошує, що «людська здатність розуму, хоча й є вродженою, розвивається через досвід і досягає своєї досконалості не завдяки досвіду окремих людей, а за допомогою сукупного досвіду спільнот» [Oliver 2014: 27]. З'являються сільська зона Землі, промислова зона, власна та індивідуальна зони. Але центральною обставиною є її модус як Землі в полі владних відносин держава-нація.

Наразі держава, суспільство, Земля постають майданчиком для ігор, що є визначальним критерієм «доби Фейсбуку» (Л. Донскіс). Ситуація гри постає як «втеча – повернення», що розмиває ці межі, посилює відчуття єдиної платформи. Головним постає принцип: «Чи ви у грі чи поза грою. Такий щоденний плебісцит суспільства плинної сучасності» [Бауман, Донскіс 2017: 197]. Фігура туриста, на відміну від фігури мандрівника, не спрямована на осмислення сенсу – його цікавлять розваги, видовищність, поверховість. Земля постає сценою, що не потребує детального аналізу. Цей простір / сцену відзначають головним маркером – візуальністю; він не надає відчуття домівки – це лише тимчасове місце перебування, одне з багатьох. Сучасна людина примірила на себе личину Деміурга, бо відтепер сама відповідає як за конструювання, так і реконструювання тіла Землі. Останнє вже не є сталим чи завершеним. Ця ситуація відповідає змінам, пов'язаним із трансформацією

соціального простору, що виникають внаслідок динамічних технологічних процесів сучасності, та спричиняє зміну цінностей та орієнтирів.

Отже, проаналізувавши специфіку та особливості природного та соціального виміру Землі, можемо зробити такі висновки:

1) Тіло Землі як просторова / ландшафтна організація досліджується гуманітарними і природничими науками, оскільки протягом свого існування людство не лише видозмінювало тіло Землі, створювало її нову тілесність шляхом її олюднення, але й дослухалося до мови Землі, читаючи знаки Землі;

2) Земля людини постає первісно як невідома територія, далі – як підневільна, потім як невід’ємна платформа життя (як умова буття, як капітал). Поряд із природною реальністю Земля стала складником соціальної, політичної, юридичної, віртуальної, духовної реальності, що надає їй різноманітних модусів існування в теорії і повсякденному житті, у розмаїтті життєвих ліній;

3) Символізація Землі окреслюється за допомогою таких маркерів, як «фізичне тіло», «соціальне тіло», «економічне тіло», «політичне тіло» та інших, що дозволяє зробити висновок про онтологічний сенс цих маркерів, які водночас визначають модуси життя / буття людини. Варто підкреслити, що ця тенденція виникає вже в архаїчному суспільстві і продовжується в наш час – час постіндустріального, набуваючи рис онтології Землі. Застосування концепту «тіло» щодо Землі свідчить про її олюднення, про те, що буття Землі розкривається для буття людини;

4) Земля має територіальні обмеження, що свідчить про формування транснаціональної географії глобального виробництва й споживання. Утворюються множинні мережі, проте вони не лишають платформи Землі, вплив технологій на географічні маркери є величезним. Земля розуміється за принципом кордонів як складників руйнування форм життя. Кордонні чинники – це не лише поділ території життя. У цих умовах первісного суспільства кордони були лініями життя родинно-племінних спільнот на Землі та базувалися на маркері «свій – чужий», і лише потім відбулося формування

уявлень про націоналізацію, соціополітичні утворення, культурні тощо, де головним є становлення спільної, чітко окресленої території, що визначає соціальну стратифікацію та соціальну мобільність. Будь-яка плинність або мінливість виключалася, а територія мала чіткий поділ.

3.3. Простір і ландшафт як гіпертекст

Філософський аналіз гіпертексту як нового соціокультурного явища набув особливого значення в другій половині ХХ ст., що пов'язано зі значними змінами, спричиненими, по-перше, інформаційною революцією; по-друге, парадигмою постмодернізму, де увага приділяється деконструкції тексту, його множинності, фрагментованості й рухливості. У сучасному науково-філософському дискурсі гіпертекст розглядається в контексті інтернет-простору, де інтернет-авдиторія є основним замовником інформації, а гіпертекст – це конструкція, що відкривається в процесі взаємодії. Виникають нові взаємозв'язки комунікації віртуальної, як наслідок – виникають нові внутрішні мережі. Проте наявна конструкція містить небезпеки, головною серед яких є надмірність інформації, що набуває вигляду, з одного боку, її дублювання, а з іншого – розмивання сенсу, що утворює інформаційний шум [398]. Інакше кажучи, гіпертекст – це нелінійна організація інформації, яка визначається користувачем, проте це дозволяє говорити про неможливість зведення проблеми гіпертексту до однієї філософської чи наукової парадигми.

Лінгвістичний поворот затвердив максимуму «все є мова», відповідно до якої читання слова – це читання світу. Варто підкреслити, що текст є об'єктом дослідження багатьох наук – лінгвістики, риторики, семіотики, логіки, культурології, психології, філософії та інших. Це засвідчує перехід від метафізичного осмислення світу до усвідомлення того, як саме ми розмірковуємо про світ, що відповідає аналітичній філософії. Концепції постмодернізму, де реальність конституюється як соціальний текст, змінюють

конфігурацію «людина – світ – культура» та усувають метафізику буття. Створення соціального тексту полягає у створенні / відшукуванні смислу світу, що має для людини тимчасовий характер, бо визначається через її власний досвід і може набувати ознак гіперрефлексії через бажання людини адаптуватися, щоб гнучко реагувати на плінну сучасність.

Людина постає архітектором, бо створює гіпотетичний порядок, за допомогою чого віднаходить маркери ідентичності, долаючи соціальний соліпсизм та власну анонімність. Так, Г. Дж. Сомерс підкреслює, що ландшафт як текст розпорошується і розчиняється в новому інформаційному світі, в інформаційному просторі сучасності: «Метафора Августина про ландшафт як “текст” триває через модернізм і виникає ... в постмодерністських і віртуальних праксис-традиціях» [Somers 2011: 117–118]. Існує світ, текст, і світ у тексті [Neilson 2020]. Читання слова і світу є пізнанням диспозитиву «простір – ландшафт». Це дозволило стверджувати, що ми читаємо світ шляхом комунікації, дії, у результаті конструювання, виробництва, створення тощо. Проблема тексту в умовах інформаційного суспільства розглядається в працях С. Леша, Е. Тоффлера, М. Вебстера, М. Ульбека та інших. На думку М. Кастельса, людина інформаційного суспільства постає індивідуальним гіпертекстом [Кастельс 2007: 238], бо отримала змогу не лише утворювати індивідуальну картину «дійсного світу», але й можливість потенційного існування в інтернет-просторі, максимально актуалізувавши процес вибору інформації.

У цьому зв'язку варто підкреслити значення концептів «діалог» (М. Бубер), «ризوما» (Ж. Делез, Ф. Гваттарі), «деконструкція» (Ж. Деррида), «мова несвідомого» (Ж. Лакан) тощо, а також таких максим, як «мова – оселя мого буття» (М. Гайдеггер) та «все є мова» (Ж. Ф. Ліотар), що дозволило створити конфігурацію буття як множинність різноманітних текстів, повідомлень, знаків, що виникають унаслідок мовних ігор, стосуються людини й суспільства. Гіпертекст виступає складником життєдіяльності людини, чинником не лише зовнішнього, але й внутрішнього розширення

людини. Людина репрезентує не лише особистий досвід знань, думок, переваг, оцінок, але й типізовані, узагальнені риси своєї культури і свого соціального середовища. Людина сама створює власний світ, який містить усе усвідомлюване нею в будь-який момент її існування і зрозуміле лише їй. Це дозволяє розуміти ментальні мапи як специфічний гіпертекст, а світ людини – як світ гіпертексту, де лінійні структури неможливі. І навпаки, нелінійний характер гіпертексту втілює собою картину світу.

Гіпертекст набуває онтологічного статусу об'єкта і постає мовним матеріалом, що є не діяльністю окремих індивідів, а сукупністю всього, що мовиться і розуміється; репрезентує світ людини, у тому числі включає соціокультурні практики людини, постає мапою і моделлю світу. У цьому зв'язку варто говорити про антропологічний вимір гіпертексту, який постає у контексті технології людської діяльності, до якого долучається особистий досвід, тобто розширення, підвищення потенційних можливостей особистості.

Варто визнати безпосередній вплив ландшафту на формування найперших ментальних карт, де світ постає цілісним і залишається таким, поки людина не створює нову диференціацію між собою і світом завдяки винайденню такого феномена, як писемність (М. Маклюен). І сьогодні ландшафт «мислить» стихійно, звертаючись до глибинних пластів людського буття. Він викликає почуття, пробуджує спогади людини шляхом посилення емоцій, дозволяє почути «пісню Землі» (М. Хаар). На основі цього можна зробити висновок, що ландшафт виступає мовою Землі.

Ландшафт як маркер ідентичності завжди виступав точкою, де перетиналися об'єктивна і символічна реальності, створюючи синкретичну цілісність, яка постала символічним вектором буття, поєднавши всі соціокультурні практики людини. Для людини архаїчної епохи ландшафт був матрицею, де відбувалося її життя. Архаїчна людина на світанку людства взаємодіяла / існувала в первісному ландшафті: у печерах, вигинах, височинах, закріплюючи це на рівні схоплення ландшафту як цілісності, задовго до соціальної функції мови як системи звукових і графічних знаків [368: 163].

Не маючи чіткого поділу на повсякденне та нумінозне, ландшафт виконував функції трансляції зразків культури, адаптації людини, інформування щодо основних моделей поведінки, відповідав за почуття безпеки, тобто конструював життя / буття спільноти. Поза людською діяльністю ландшафт постає позачасовим феноменом: він існує як заданість, як єдине, що зберігає свою вічність до моменту планетарних катастроф.

Ландшафт спрямовував людські дії, змушував людину створювати символи цих дій, наділяти їх сакральним значенням, відповідав за ідентичність та ініціацію спільноти, структурував її дії та практики. Тому сьогодні дедалі більшого значення набуває думка, що зв'язок людини і Землі не може існувати поза ландшафтом, поза читанням його умовностей [Olsen 2002: 3]. Це дозволяє говорити про власну мову ландшафту, про його символи / стигми як умовний прообраз гіпертексту. Природний ландшафт виступав тезаурусом, який відповідав за створення первинної комунікації. Цією комунікацією поставали природні коди, які були створені самою природою / Землею, але людина повинна була їх прочитати.

Власне людина перетворює Землю із неосвоєного простору на священне, культурне підґрунтя життя. І. Віктор у контексті перформативного повороту звертається до сценаріїв ритуалізації, які втілюються культурними практиками [Віктор 2019]. Це підтверджує взаємозв'язок людини та Землі, ідеться насамперед про осмислення місця перебування людини на Землі як точки відкритості людини, де перетинаються сакральне та профанне. Людина переживає себе через Ландшафт, який водночас є продовженням її тіла. Тому перетворення ландшафту – це перетворення тіла людини, проте створення ландшафту – це радше прагнення створення ідеального простору. Водночас ідеться про естетичне переживання людиною сакрального значення Ландшафту. У цьому зв'язку варто підкреслити, що з розвитком значення людської діяльності ця сакральність відтісняється технологіями, а феномен Місця замінюється процесом урбанізації, що змінює сенс Землі. Остання розуміється виключно як засіб задоволення людських потреб.

Ю. Тютюнник наполягає на тотожності ландшафту та Землі. Посилаючись на переклади євангелічних текстів монахами Фульдського абатства німецькою мовою, він стверджує, що витoki такого тлумачення перебувають саме в сакральній сфері. Заслуговує на увагу думка, що спочатку утворюється ландшафт як місце-подія віри, який потім перетворюється на ландшафт-текст, завдяки чому віра сповіщається, стає гучною і завдяки чому змінюється ландшафт; ідеться про амбівалентний зв'язок, унаслідок якого відбувається становлення поняття рідної землі. На думку дослідника, культура лише закріплює це поняття шляхом залучення сизигії (від грецьк. *Σύζυγος* – «об'єднання», «спільність»), яка спирається на координати дихотомій [Тютюнник 2003]. Інакше кажучи, підкреслюється залежність культурних практик від ландшафту, що виступає своєрідним текстом, який символічно виписується культурою.

Природний ландшафт уособлює собою тотальність, материнську владу та незмінність, що визначає модуси людської практики. Завдяки ландшафту уможливилися як синхронізація буття людини та Землі, так і створення загальної моделі пам'яті, що тривалий час відповідала за структуруацію соціальної спільноти.

Ландшафт можна розглядати в сенсі джем-сейшена (англ. *Jam session*) як індивідуальну / спільну імпрровізацію на певну тему, що поступово набуває конфігурації колажової інтерпретації, є своєрідним «літературним салоном», де кожний виступає читачем і водночас інтерпретатором. Варто підкреслити, що така інтерпретація починається на ранніх етапах виникнення людства і свідчить про поступове становлення феномена культури. Водночас ця інформація може змінюватися. Постає запитання: чи зможе надалі Земля виступати площиною, яка відповідатиме за гармонізацію розгортання простору людини, чи залишиться вона Землею для людей. Праксис-традиції, що відзначаються перформативним характером, свідчать про посилення влади над ландшафтом Землі, що має руйнівний характер.

Дослідження ландшафту як місця розкриває історію людства – ландшафт постає знаком діяльності людства, відповідає реаліям епохи. Підкреслимо, що ландшафт, по-перше, передає повідомлення про стан Землі та діяльність людини; по-друге, виступає символом колективної пам'яті, який може мати чітку інтерпретацію, проте й змінюватися залежно від подій, які відбуваються; по-третє, ландшафт є медіатором між людиною та Землею, артикулюючи глибинні екзистенціали людського роду, що пов'язано зі співчуттям, співрозумінням, співпричетністю; по-четверте, ландшафт як уособлення Землі може поставати співрозмовником, до якого звертається людина в пошуках відповіді на засадничі запитання власного існування; по-п'яте, ландшафт співзвучний з поняттям «Рідний край», оскільки зберігає й проєктує символи. Г. Дж. Сомерс зауважує: «Ландшафт – це головний троп, що посприяв піднесенню людини над природою» [Somers 2011: 117]. На думку дослідника, ландшафт є ціннісним, перформативним та ідеологічно сформованим, що репрезентує людську практику. Це дозволяє стверджувати, що ландшафт / простір виступають паратекстом (франц. *Paratexte*, від грецьк. *παρά* – «біля», «близько + текст») людини, бо саме вони змінюють зміст її життя.

Так, Д. Крістіан [Крістіан 2019], детально аналізуючи розгортання праісторії людства як виду, що нараховує лише 100 тисяч років, велике значення надає створенню особистої мапи довкілля, завдяки якій вибудовувалися перші принципи взаємодій у системі «природа – людина – спільнота», де велике значення мала інформація, яку людина здобувала завдяки першим спробам комунікації, що надалі отримала гнучку конфігурацію в міфологічному наративі. Варто підкреслити, що, згідно із сучасними дослідженнями, головною умовою для гіпертексту є наявність переходів. Щодо гіпертексту Землі, то, на нашу думку, йдеться про створення нового наративу, де поєднуються історія Землі та історія людини, бо, як зазначалося, читання світу – це читання тексту, що визначається розгалуженою конфігурацією.

Ландшафт як спосіб організації життя соціальних спільнот впливав на формування їхнього світогляду, про що яскраво свідчать дослідження соціальних антропологів. Так, Д. Вояковський наголошує, що безперечним спадком антропології є поняття місцевості [Вояковський 2012: 127–128]. У. Б. Ніссен підкреслює, що існує тісний взаємозв'язок між цінністю природи формуванням ідентичності; інакше кажучи, існує тісний взаємозв'язок з концептом національної ідеї, підкреслюється значення духовної конфігурації [Nissen 2001]. На думку М. Сагоффа, ландшафт не є відокремленим від людської діяльності – навпаки, він інтегрований у неї [Sagoff 2008: 172]. Це, безумовно, визначає і становлення, і формування українського народу, життя / буття якого є підтвердженням вищезазначеної думки.

Варто підкреслити, що аналіз ландшафту лише як географічного середовища життя людини не відповідає багатовимірності Землі. Уявлення про Землю як космічний атом змушує дослідників визнати її зовнішню та внутрішню цілісність, яку неможливо пояснити виключно за допомогою категорій природних складників. Ідеться як про біотичні, так і про абіотичні чинники, що утворюють та характеризують оновлений рельєф Землі, де поєднуються як природні, так і штучні об'єкти, як-от водні ресурси та гідротехнічні споруди, ліси та лісові антропогенні ландшафти, тваринний світ та людський світ, пустелі та міста, гірські хребти та лінії електропередач тощо. Ідеться, по-перше, про міста як штучні утворення, що заміщують природний ландшафт штучним. По-друге, про об'єкти, які є наслідком економічної діяльності людства (терикони, штучні кар'єри, водосховища тощо). Такий підхід дозволить подолати усвідомлення того, що хоча природа поруч, проте вона перебуває поза соціальними відносинами. Бо власне й саме суспільство – це лише один із типів екосистеми, де проживають люди; інакше кажучи, суспільство – це складник природної екосистеми. Це можна побачити на прикладі озеленення, що є свідченням історичного процесу, і водночас виступає діяльністю, завдяки якій людство фізично створює свій світ, наповнюючи його естетичним сенсом, і тому чувається вдома. Ми

погоджуємося з думкою Сомерса [Somers 2011], що процес створення природних об'єктів пов'язаний з новоєвропейською маніфестацією рівності усіх та артикуючією принципу скрізь бути, як вдома. Зміна ландшафту не лише створює нові символи, але й оновлює ментальні карти спільноти, що супроводжується виникненням нових соціокультурних практик та взаємодій. Отже, цю ситуацію можна позначити як ситуацію вибуху, що може мати як позитивні, так і негативні зміни.

Природний ландшафт для людини – це її світ, це засвідчення її співбуття із Землею. І попри те, що сучасна людина перебуває переважно в штучному світі, створеному технологіями, вона все ще відчуває близькість до природного ландшафту. Так, коли ми «дивимося у вікно літака з висоти пташиного польоту на гору та долину, то переживаємо сюрреалістичну близькість до ландшафту, що виступає цілісністю, новим гештальтом, який спонукає людину різницею – тим, що остання залишається в тісноті літака, хоча, можливо, відчувається в- та поза- тілесних переживань. Тіло людини є частиною літака, який також є частиною ландшафту Землі» [Kunisue, Schavrien 2011: 168].

Ландшафт не лише перебуває із людиною, він і донині зберігає свою інформативність, проте спільнота в силу певних чинників. на кшталт утилітаризму чи практицизму, намагається цього не помічати, унаслідок чого виникають як природні, так і антропологічні катастрофи. Водночас ландшафт постійно висуває вимоги, яким людина має підкорюватися / відповідати. Ми погоджуємося з думкою Маєр-Абіха, що сучасна людина не замислюється, що головним місцем її життя є саме Земля [Маєр-Абіх 2004: 33]. Ми отримуємо точку / місце проживання, де головним постає почуття причетності, що резонує як єдність «тіло – розум – дух».

Концептуалізація ландшафту посилює міждисциплінарний підхід до проблеми співбуття Землі та людини [Hobbs 2006; Anderson 2019]. Сьогодні йдеться про формування нового екологічного світоустрою, де головним маркером виступає екологічний чинник, охоплюючи як природне, так і

штучне / технологічне, у тому числі й системи землекористування. Відбулися значні трансформації еко-системи. Чинниками, що спричинили це, є зменшення біорозмаїття, забруднення довкілля, зміна клімату, глобальне потепління тощо. Сучасна наукова спільнота шукає шляхи подолання наявних екологічних криз як повернення до ландшафту, що протягом тисячоліть створював / віддзеркалював конфігурацію взаємин людини з природою. Злиття невербальної людини і природного ландшафту дозволяє зрозуміти, що людина не завжди є актором, режисером чи навіть глядачем у театрі Геї [Somers 2011: 240]. Лише в такий спосіб можливо подолати відчуженість людини від природи, яка більше не бажає вбачати в ній сакральний феномен. Поєднання герменевтики, феноменології, онтології, епістемології та метафізики створює ту оптику, завдяки якій ландшафт виступає континуумом ментального, духовного та матеріального, де особливого значення набуває поняття місця-тут-буття та дії / практики. Це дозволяє уникнути поділу на природне й соціальне, бо ландшафт як платформа несе значний комунікативний потенціал, у чому вбачаємо схожість з поняттям медіа, що транслюють інформацію.

Ландшафт завжди був максимально наближеним до людини. Він також пов'язаний з глибинними пластами духовного життя людської спільноти, з його екзистенційним буттям. Оскільки історія людства безпосередньо пов'язана з природою – це дозволяє застосувати максимум «оріднений ландшафт / рідна земля», яка безпосередньо пов'язана з практиками людини. Тому людська діяльність з перетворення єдиної природи має відбуватися не лише в площині праксису, але й мати ціннісний аспект, бо саме людська діяльність виступає межею, завдяки якій можливо усвідомити як процес олюднення, так і процес розлюднення Землі. «“Простір” <...> створює особливості ландшафту, які обмежують наші можливості доступу до значення / можливостей природи. Це створює зворотний зв'язок, який посилює антиекологічне сприйняття. Мова соціологічних та

культурологічних досліджень дедалі більше наповнюється просторовими дороговказами...» [Somers 2011: 153].

Звернення до проблеми театралізації природи дозволило дійти висновку, що цей процес слугував презентацією влади людини над ландшафтом, що водночас демонструвало її багатство та визнання. Цих висновків доходить Сомерс, аналізуючи палацово-паркові ансамблі Франції початку XVI ст. Дослідник доводить, що з початком індустріальної революції театралізація природи лише посилювалася, будучи технологічно вмотивованою: «Якщо людина не може володіти Землею чи тваринами безпосередньо, то їхні вистави чи ув'язнення як видовище в зоопарках чи музеях добували владу за згодою» [Somers 2011: 161]. Ідеться, по-перше, про надання праксеологічним практикам нового сенсу; по-друге, про початок становлення полісоціального простору, бо відтепер усі бажаючі отримують можливість споглядати створену природу, що можна порівняти з практиками вуаеризму. Варто підкреслити, що сьогодні завдяки новим віртуальним технологіям виникає парадокс: природа сприймається як дещо, що існує поза безпосереднім людським світом, набуваючи форми розважального видовища, і відтепер виключно так цікавить людину.

Закритість ландшафту залежала виключно від природних умов, що надавали символи, які впливали на ритм взаємодії, визначали основні критерії ідентифікації. Хоча для розмежування території використовувались інші маркери (кордони, ідеологічні стигми тощо). З початком індустріалізації Земля пришвидченими темпами змінює свій ландшафт. Особливо це пов'язано зі створенням індустріальних гігантів. Індустріальний ландшафт, який виникає з появою нових сфер, стає транснаціональним. Застосування його елементів призводить до конфлікту не лише між суб'єктами чи спільнотами, посилюється протиріччя між природою і людиною, бо транснаціональні потоки розміщуються над державами, країнами, континентами. Відбувається зміна просторово-часових конотацій людства, що супроводжується

руйнуванням звичних історичних взаємодій людини та ландшафту, впливає на розуміння простору.

Природний ландшафт розуміється як подія, що вже сталася, композиція, де поєднуються дія, природа, людина, що має межі, обриси, фактуру. Уважаємо, що ландшафт виступає точкою перебування, місцем геолокації. «Місця є фрагментарними і згорнутими історіями, вони є минулим, недоступним для прочитання іншого, нагромадженням часів, що можуть розгортатися, але здебільшого застигають у чеканні, як оповіді, лишаючись загадками, зрештою місця є символізаціями, вкарбованими в біль і насолоду тіла» [Серто 2018: 209]. Незважаючи на те, що філософ зосереджує свою увагу на соціальній картографії міста, на нашу думку, доцільно використати ці маркери для позначення ландшафту, який виник і є оповіддю, на противагу місту як простору, що змінюється в результаті інтенсифікації процесу технологізації, і це створює власний гіпертекст Землі.

Із самого початку становлення відносин людини і Землі створюється суспільний та індивідуальний простір життя / буття на планеті Земля, відбувається опросторювання Землі та її олюднення, що розпочинається з будівництва житла, яке стає місцем буття. Виникає ситуація простору існування як існування «тут». Таку ситуацію зазначив М. Гайдеггер: як максимум: існування тут – це кожного разу існування моє, особистісне [Heidegger 2009]. На відміну від ландшафту урбанізований простір є штучним утворенням, проте він теж надає людині відчуття упевненості, що вона скрізь може бути як удома, адже простір розмикає межі, не лише усуваючи кордони, але й відкриваючи нові можливості. Головним постає постійний рух: людина постає відкритою світу, який відповідно є плинним. Ідеться про деформацію взаємодії людини та Землі.

Земля стає простором мегаполісів. Новітня архітектура створює певний ландшафтний фон, адже людина, що навчилася за власним бажанням вмикати і вимикати зорове сприйняття, навчилася залишатися за прозорими стінами на самоті. Така архітектура створює ілюзію того, що людина є вільною у

власному виборі сприймання / несприймання світу. Виникає філософія архітектури як конструювання світу. Архітектура втрачає індивідуальні ознаки, головним є простір, що підсилює відчуття більшої свободи та можливостей людини. Світ постає матрицею, а реальне життя – схемами й графіками. Архітектура стає конструюванням штучного ландшафту, який репрезентують міста, села, оселі, парки, зони відпочинку, інтер'єр тощо. Ця ситуація артикулює проблему екологічної архітектури [Hundertwasser]. Простір Землі моделюється візуальними практиками, які відтепер виступають проєкцією культурних цінностей людини. Тому саме мегаполіс відповідає за буття й ритми життя сучасної людини.

Позначення дослідниками просторового повороту (spatial turn) дозволило поєднати в нову конфігурацію такі маркери, як суспільство, ідентичність, простір, географія тощо. Так, поєднання географічного тезаурусу та соціокультурних концептуалізацій / парадигм, має значний вплив на сучасний гуманітарний дискурс, долає обмеження матриці «простір – час» та набуває особливої актуальності в умовах глобалізації та інформатизації, які супроводжуються ситуацією перформативності та колажовості диспозитивів. Ці трансформації призводять до того, що руйнується усвідомлення Землі як платформи, де відбувається життя / буття людини.

Для М. Фуко простір не є однорідним чи порожнім, навпаки – він має властивості, атрибути, характеристики, що співвідносяться із внутрішніми властивостями людини, тому він «легкий, ефірний, прозорий простір чи простір темний, важкий, перевантажений; простір горішний, верховинний чи простір низинний, грязький, простір текучий, як джерельна вода, чи простір завмерлий, застиглий, як камінь чи кристал» [Фуко 2018: 34]. Простір отримує екзистенціали, пов'язані з постаттю людини.

Варто зазначити, що просторовий поворот модифікується, спричинивши топографічний поворот як соціально-культурний і медійний продукт [Штретлінг 2018: 6]. Цей поворот резонує з інтенсивною глобалізацією, яка усуває поняття «місце», «домівка», натомість пропонуючи швидкість, що

захоплює й підкорює. Відбувається знецінення географічних координат. Простір усе більше розуміється як соціальний конструкт, що трансформує уявлення про Землю та ландшафт.

Простір більше не пов'язується із Землею, більше не належить буттю, а виступає незалежним феноменом: «Простір уже не є низькою коробкою, що стоїть на землі й через яку дме час у напрямку майбутнього. “Простір” має бути радше бульбашкою, що розтягується в майбутнє. “Простір” уже не є риштованням, у якому відбувається життя, або скелетом, на який життя спирається, аби не розплистися. Він має бути радше живою шкірою, яка сприймає інформацію, зберігає та обробляє її, щоб передати далі» [Флюсер 2018: 55]. Головним для простору відтепер є потоки, власне сам простір є потоком, що усуває фрагментованість, бо усіх дієвців поєднує швидкість. Насамперед, як зазначалося, це пов'язано зі створенням нових форм реальності, які посилюють ілюзію, що будь-яке місце, яке бажає людина, може бути створене нею. Небезпека полягає в тому, що простір Землі втрачає не лише надійність, але й сталість, постає множинністю людських суперечностей, що лише посилює відчуття некоріненості, на відміну від ландшафту, який виступав текстом, правильне читання якого надавало людині впевненості у власних діях.

Варто підкреслити, що наскільки архаїчна людина прагнула підкорятися природі, настільки сучасна – підкорятися запитам мегаполісів, що лише посилює наявне протистояння. Це дозволяє стверджувати, що світ все більше набуває вигляду архітектурної споруди. Якщо для людини архаїчної доби головним було почуватися вдома, що забезпечувалося відчуттям її спорідненості з ландшафтом, то для сучасної людини, чиє життя дедалі більше залежить від швидкості й мобільності та втілює транснаціональні конструктори, домівкою постає весь простір Землі. Наразі йдеться про соціальний простір, що втілюється простором мегаполісу, головне завдання якого, на нашу думку, полягає у відповідності запитам сучасності. При цьому усувається потреба в архітекторах, митцях, бо головним принципом постає

бажання, що набуває нових можливостей втілення завдяки віртуальним технологіям. Земля постає гіпертекстом, єдиною мережею, що створює новий інформаційний тезаурус.

М. Серто подає соціальну картографію міста, його гіпертексту як технологізованого тіла Землі, і таке бачення є реальністю сучасного світу, світу неймовірних процесів застосування технологій. Для філософа яскравим прикладом постійного руху, становлення гіпертексту є Нью-Йорк. Нью-Йорк для нього острів, море, що підкреслює його суперечність і невизначеність, застиглість і мінливість. Так, будівлі постають символами текстурології, за якими можна прочитати основні амбіції та розчарування міста: «Місце створене пароксизмами і монументальними рельєфами. Глядач може вловити в ньому оргазмічні конвульсії всесвіту. У нього вписані архітектурні фігури *coincidatio oppositorum* [збіг протилежностей], колись відтвореного в мініатюрах і містичних візерунках. На цій сцені з бетону, сталі й скла, окресленій холодними водами між двох океанів (Атлантичним і Американським), найвищими літерами планети викладена велетенська оповідь надмірності виробництва й витрачання. <...> Вознесіння перетворює... дистанціює... Воно дозволяє прочитати його, ставши Сонячним Оком, поглядом бога» [Серто 2018: 194]. Автор звертається до епітетів «розбурханість вітрами», «море посеред моря», «спинатися гребенями», «хвилі вертикалей» та інших, що візуалізують образи міста, але не наближають його до первинного буття на Землі. Сучасна людина постає спостерігачем-вуаєром, що споглядає приватне / інтимне життя міста, уособлюючи велич людини над містом. Проте, на нашу думку, ідеться про створення нових взаємин, коли людина намагається вийти за межі, спрямувавши свій погляд за горизонт.

Людина сучасності бажає постійного оновлення власних можливостей. Цьому сприяють нейтральні інтер'єри, різноманітні конструкції, які відзначаються своєю рухливістю. Постійні зміни, як ознака реальності, спрямована на возвеличення швидкості. Остання стає можливою за умови

безликі й візуального збільшення простору. Архітектура втрачає індивідуальні ознаки, бо тепер вона має примножувати можливості людини у сприйнятті інформації про світ, який постає матрицею, а реальне життя – схемами й графіками. Так, схема метрополітену, мережа залізничних доріг та автодоріг, лінії авіамаршрутів – це схеми нового медійно-технологічного світу, за якими втрачається думка про Землю, адже тепер важлива не відстань, а шляхи її подолання. Земля постає фоном, на який медіареальність наносить свою мапу. Простір Землі перетворюється на мапу, проте не географічну, а глянцеvu. І вже не викликає питань вулиця, де жив Шерлок Холмс, особняк Джульєти тощо, усе це легко можна знайти в інтернет-просторі. Завдяки медіа Земля отримує новий вимір, поставши медійною [405].

Про Землю вже не йдеться – головними постають образність, швидкість, пластичність. Текст міського простору відрізняється від архітектоніки природного ландшафту. Ідеться насамперед про його читання: «420-метрова башта, знаковий об'єкт Мангеттена, продовжує конструювати фантазію, котра формує читачів, робить читабельною складність міста і завдяки якій його непрозора рухливість застигає в прозорому тексті» [Серто 2018: 195]. Можна зробити висновок, що візуалізація, по-перше, нічим не відрізняється від картографування, по-друге, вона втілює симулякр міста, що відрізняється від його справжнього тексту, оскільки відбувається створення нової «картини»; по-третє, ідеться про створення нової опозиції ідентичності «турист – містянин». І якщо для першого місто відкривається з висоти пташиного польоту, зберігаючи, проте, усвідомлення наявності природного ландшафту, то для містянина його простір найчастіше є тотальним, незважаючи на картографовані «стежини»: «Мережі цих текстів у їх розгортанні й переплетенні складають множинну історію без автора і без глядача, зіткану з фрагментарних траєкторій і мінливих просторів» [Серто 2018: 195]; виникає новий текст уже без Землі, підсилюючи руйнівний потенціал її розлюднення. Як зазначає Сертро, саме місто постає героєм модерну, тобто йдеться про нову фігуру, яка змінює наявний взаємозв'язок людини і Землі. Заслуговує на увагу

думка автора про виникнення інакших просторовостей, як-от антропологічної, поетичної та міфологічної, що поєднуються із соціокультурними практиками та утворюють місто кочівне / місто метафоричне. Місто втрачає звичний текст, постає питання можливості його читання.

Отже, в сучасних умовах технологічно орієнтованого суспільства відбувається зсув, а може, й історичний вибух, який виявляється в тому, що якщо місце-тут-буття було анклавом у просторі природного ландшафту, то відтепер природний ландшафт набуває цих характеристик. Так, Г. Йонас [Йонас 2001: 14] підкреслює, що місто, яке було внутрішнім складником природи Землі, з часом не лише відділилося від природи, але й постало тотальною реальністю, набувши сьогодні значення нового технологічного буття. Місто, як модус місця-тут-буття, постає примусовою геометризациєю глобуса Землі, є своєрідною географічною мішенню [Бальдауф 2018: 19], зміненою конфігурацією гетеротопії (М. Фуко), де архітектура розуміється як стигма Землі.

Варто підкреслити, що репрезентації міста як комунікативної мапи людини чи соціальної спільноти відповідають парадигмі когнітивної психології. Простір міста для кожного є поєднанням різних елементів, котрі відтворюють ідентичність: незвичайні виставки чи розважальні центри, бізнес-центри чи кав'ярні, парки відпочинку чи спортивні майданчики – людина будує свій простір / виокремлює його, тим самим відтворюючи ідентичність. Простір міста постає гіпертекстом на рівні когнітивної мапи, за допомогою якої людина отримує можливість читати місто, створюючи власні маршрути, будувати свій простір.

Одним із проявів присутності людини на Землі є, безперечно, господарська діяльність, проте процес урбанізації пришвидшеними темпами змінює обличчя Землі, наділяючи її новими рисами, намагаючись штучно відділити людське від не-людського / природи. Людина міська (*homo urbanus*) [Препотенська 2015; Рижкова 2018] перебуває під владою нової сили – технологічної. Проте ці зміни, незважаючи на всю технологічну могутність,

зробили її набагато вразливішою для сил природи, посиливши залежність від чистого повітря, достатньої кількості питної води та продовольства, відсутності сейсмічної активності. На думку А. Бальдауф, це може мати апокаліптичні наслідки, які полягатимуть у тому, що «по-перше, сучасні міста через всеохопний урбанізм повністю неографічні; по-друге, вони обмежують такі цінності, як мобільність і свобода, бо відповідають потребам у безпеці й нагляді; нарешті, вони мають змінений стосунок до історії, бо підпорядковуються різним процесам симуляції – коротко кажучи, вони – породження кульмана, винайдені та змодельовані, як Діснейленд» [Бальдауф 2018: 19].

Амбівалентність ситуації, що виникає, за допомогою поняття «порожні місця» застосовує Г. Міллер. На його думку, сучасна Америка втілює в собі множинність порожніх місць, проте парадокс полягає в тому, що ці місця переповнені; ідеться про відсутність пам'ятних для людини місць. Ця ситуація виникає внаслідок того, що індивід у пошуках місця, де він зможе почуватися затишно / вдома, насправді зосереджується на створенні привабливого образу й спирається на нього, залишаючи справжню домівку, тобто Землю, поза увагою [Miller 1986: 15]. Відтепер соціальна ідентичність окреслюється не лише як спеціалізацією, але й місцем проживання. Останнє, зі свого боку, визначає можливості медицини, економічні потреби, перспективи тощо. Так, одним із маркерів успішності людини сучасних мегаполісів є її місце проживання, що відтепер включає як функціональні сегменти, так і близькість до природного ландшафту, є символом елітарності. «Найцінніші таланти та найприбутковіші індустрії, поширені раніше в багатьох малих та середніх містах, тепер концентруються у меншості суперзіркових. Ці міста – неначе піки світової економіки, і вони процвітають; міста, що умовно є меншими вершинами, перебувають у стані стагнації; ті ж, котрі є уявними долинами й рівнинами, взагалі занепадають» [Флорида 2019: 40].

На думку дослідників, це пов'язано з тим, що відбулася перервність у трансляції символів, що протягом існування людства втілювали його

екзистенціальні сенси. Кожне покоління по-різному вибудовує своє читання тексту простору, використовуючи можливі символи. Цей текст ми наповнюємо емоційно, когнітивно, долаємо відчуження – здається, що ми хочемо огорнути його власною мережею. Ми створюємо свій текст, проте він може різнитися для різних дієвців. Людина читає простір, блукає ним, створює його. Проте залишається запитання: чи постає він для сучасної людини архетипом, домівкою? Сучасна спільнота сприймає простір міста як гіпертекст, проте в контексті дифракції (від лат. *diffRACTus* – «розламаний», «переламаний») як множинності. Виникають гігантські простори мегаполісів з подібними будівлями, вулицями, супермаркетами, які стають новими символами.

Людина створює свій текст і намагається його закріпити. Варто підкреслити, що, на відміну від ландшафту, який намагався відкритися людині шляхом надання їй тексту, міський простір надає можливість створювати сакральні складники самостійно, насправді посилюючи в такий спосіб її соліпсизм, бо людина самотужки в міру можливостей намагається заповнювати «порожні місця», якими наповнений міський простір. У пошуках сенсу людина втрачає глибинне значення місця-тут-буття на Землі. Ця ситуація супроводжується усвідомленням невідповідності наявних мап дійсним процесам глобалізації, що усувають територіальні, державні, континентальні, національні розмежування. Головна увага поступово зосереджується на містах-мегаполісах: «Міста не тільки виростають у розмірі, а й стають взаємопов'язаними організаціями. <...> традиційні карти показують відстані по прямій і не відбивають реальні лінії зв'язків у світі» [Кухарський 2018: 65]. Це дозволяє стверджувати, що існує потреба у створенні нової мапи Землі.

Для М. Серто простір постає, по-перше, як точки локалізації, по-друге, як потоки, що створюють нову систему координат і тим самим трансформують наявну картографію сучасного світу, яка постає мережею: «Мережі цих текстів у їх розгортанні й переплетенні складають множинну історію без автора і

глядача, зіткану з траєкторій і мінливих просторів: відносно репрезентації вона щоденно, нескінченно постає іншою» [Серто 2018: 195]. Виникає проблема «позначення простору», «картографічної читабельності», що вимагає переосмислення шифрів і текстів. Безумовно, це тлумачення резонує з роздумами М. Кастельса щодо сучасності як простору потоків. Останні формують своєрідні гіпертексти, які змушена читати людина-номад, що сьогодні дедалі частіше позиціонує себе як людина-турист / космополіт і в пошуках розваг все більше подорожує, сприймаючи світ як своєрідний квест. Картографування безпосередньо пов'язане з намаганням людини позначити все за допомогою того, що дано їй від народження; ідеться про антропоморфність, яка накладається на поверхню Землі [368: 181].

Відбулася трансформація ідентичності людини, що яскраво демонструють нові фігури «туриста» й «бродяги», концептуалізовані З. Бауманом. Проте сучасний дослідник Д. Вояковський за допомогою значного фактичного матеріалу, отриманого ним під час проведення соціологічного дослідження, де головним маркером була проблема пошуку ідентичності у «Європі без кордонів», наділив ці фігури людськими особистостями, тим самим репрезентувавши основні тенденції сучасного простору та ставлення до цього респондентів. Дослідник наводить такі фрагменти інтерв'ю з «туристом»: «Подорожування й переміщення є дуже важливе. Я є тим, ким я є, знання ким ти є, є добрим, але якщо хочеш бути глобальним, мусиш переміщуватися й хапати те, що люди можуть тобі запропонувати» / «Мешканець цього місця – ніколи б так не подумав про себе. Може гість... знаєш...» [Вояковський 2012: 201; 202].

На думку Вояковського, проєкт «бродяги» зумовлено самим життям: «Я так інколи задумуюся, що це якийсь сон, а не життя. Просто людина, яка десь щось колись мала якийсь гріх і тут оселилася на цій землі, і має відповідати за цей гріх. <...> Ну, а так це... Таке моє враження, насправду. Що я є тут... Я покуту якусь терплю. Що я згрішив і є на цій землі» [Вояковський 2012: 206]. Якщо перший проєкт відповідає плинній сучасності та є її яскравим

прикладом, то проєкт «бродяги» втілює екзистенціали людського існування в ситуації загубленості й невизначеності, незважаючи на те, що в соціальному просторі цей індивід є відносно стабільним.

Отже, для людини архаїчної культури ландшафт набував сенсу відкритого космосу. Читання простору міста – це феноменологічні практики, співзвучні з практиками первісної людини з позначення ландшафту. Проте якщо остання намагалася запам'ятати природні розмежування, що наділялися сакральним сенсом у координатах міфологічного світогляду, то сучасна людина намагається наділити цією сакральністю глянцевоє місце. Картографія міста – це його історія, проте для кожного вона особиста: власна історія, власний гіпертекст, де ми можемо зустрічатися / перехрещуватися з іншими.

Поняття «Земля як гіпертекст» відповідає ідеї множинності Землі, яку намагається зрозуміти людина, бо конструює власне життя / буття в просторі останньої. Звернення до онтологічної пари «простір – ландшафт» дозволяє визначити світоглядні орієнтири спільноти, відповідно – ціннісні системи останньої. Варто пам'ятати, що місто – це лише будова на тілі Землі, що від моменту свого виникнення людина була мандрівником, кочівником, а світ для неї поставав таємницею. Тому для сучасної людини головним є те, що вона є людиною Землі, що дозволить уникнути власного соліпсизму. Людина Землі стає людиною асфальту, є відірваною від Землі: асфальт – особливість урбаністичного простору, де перебуває людина. Однією з проблем урбанізованого простору постає відсутність природного ландшафту, який не здатні замінити конструкції зі скла та бетону, асфальтоване покриття чи паркани промислової зони. М. Препотенська підкреслює: «Штучна природа мегаполісу несе загрозу масштабних техногенних, природних, екологічних негараздів, що підсилює роль людського фактора» [Препотенська 2015: 28]. Цим пояснюється збільшення туристичного попиту на ознайомлення з природним ландшафтом Землі чи навіть з архітектурними пам'ятками, які відсилають до природних мотивів чи містять останні [363: 169].

Міста постають відкритими фігураціями взаємодій індивідів, звільняють їх від метанаративів. Як наслідок, людина і простір є відкритими, плинними, що відповідає викликам плинної сучасності. Земля як простір не лише терраформується – вона виступає текстом, де ризома розкриває можливості безкінечної подорожі без чітких маркерів та символів. Архітектоніка Землі-ландшафту є символом домівки, читаючи який людина долучається до гармонії природи. У результаті читання тексти простору міста, які ми наділяємо індивідуальною пам'яттю, постають єдиною мережею, долаючи задану геометричність і замкненість. Цей простір є відкритим для читача, він починає жити своєю пам'яттю, існувати своїм життям. Водночас людина отримує можливість пересуватися місцем, орієнтуючись на його знакові символи. Так, у Харкові це площа Свободи, вул. Сумська, площа Конституції, Дзеркальний струмінь, пам'ятник Шевченку та інші визначні пам'ятки історії міста, держави, української спільноти, що поступово стають своєрідними міфологемами міста. Наразі Харків як місто-герой закріплює нові символи: проспект Героїв Харкова, майдан Героїв Небесної Сотні, майдан захисників України.

Міський простір долає множинність наративів, утворюючи один-єдиний, де головним постає звеличення швидкості; цей простір уникає спроби бути визначеним / посиленим та схопленим. На відміну від ландшафту, що намагався бути індивідуально прочитаним, простір постає колективним, проте висуває недовіру щодо присутності людини.

Простір міста постає своєрідним габітусом (від латин. *Habitus* – «зовнішність»), завдяки індивідуальному вибору створюється єдиний текст, де сенси накладаються один на одного. І якщо в межах гіпертексту, який створюється в інтернеті, треба лише вибрати посилання, слово, речення, пропозицію, то в просторі міста таким посиланням слугують точки нашої пам'яті чи пам'яті соціальних груп. Великого значення набуває відсутність центра, множинність інтерпретацій, власна цитованість, що створює гнучкий простір Землі, який постає відкритим для будь-якої аудиторії, варто лише

зазначити ключові / «магічні» / вузлові маркери. Простір міста постає своєрідним архівом, де кожний долучається до його історії, додаючи власні зв'язки. Ці різні, іноді недотичні контексти утворюють унікальний простір, де головним є принцип реконструкції ігрової еkleктики, що виникає під час читання гіпертексту простору міста.

Стежки природних ландшафтів, які змушували людину вдивлятися, вступаючи у світ, перетворюються на стежки, які створюються медійними носіями. Надзвичайна мобільність сучасного світу розмиває індивідуальні риси давніх міст, котрі поступово перетворюються на дволикого Януса, адже відбувається поєднання віртуальних образів міста, що мають поважну історію, закріплених за допомогою медійних носіїв та образів міста, що має відповідати технологічним викликам сучасності. Картографування міста замінює необхідність картографування Землі, бо простір стає медійним, постає ще одним видом буття. Міста, як і Земля, поступово втрачають індивідуальність, постають тиражованими, втілюють певну метафоричність, проте втрачають свою сакральність місця – усе поглинає швидкість.

Отже, здійснивши концептуалізацію й метафорику простору та ландшафту як гіпертексту, ми можемо зробити такі висновки:

1) Гіпертекст постає метафорою множинності й водночас символом розміщення буття людини в різних площинах. Поверхня Землі – це текст, який створюється як природою, так і діями людини. Цей текст не є статичним, фіксованим, бо сили природи чи сили людини змінюють його протягом історії Землі. Ландшафт і простір виступають гіпертекстом Землі, що відповідає багатовимірності Землі;

2) Земля – це інформаційна система – мережа, парадигма текстів, – з якою людство взаємодіє протягом життя і яку необхідно вміти читати, а Земля – це перший текст, котрий людина інтерпретувала мовою культури, за допомогою множинних практик. Проте сучасність свідчить про трансформацію фігури дієвця: відбувся перехід до фігури космополіта, для якого простір Землі / текст Землі набуває нової конфігурації, змінюючи сталі

явлення про такі парадигми, як «Земля-ландшафт» та «Земля-простір». Це дозволяє стверджувати, що в умовах технологічної сучасності ландшафт і простір створюють гіпертекст Землі, а історія людства – це насамперед історія конструювання поверхні / тіла Землі;

3) Історія ландшафту може бути зрозумілою на підставі діяльності людства, пов'язаної з певними ціннісними системами, зокрема й ставленням до довкілля. Прагнення «розчаклувати» світ, призвело до того, що бажання пізнати світ змінилося вимогою до трансформації Землі. Сучасна людина все більше відчуває себе не мандрівником, а туристом, якому відкрита вся Земля і він її споглядає, бо сучасний ландшафт як ніколи засвідчує місце-тут-буття людини;

4) Простір міста створює власний гіпертекст, формує себе за допомогою як візуального образу, так і безпосереднього наповнення сенсом, що його розуміють містяни, ухопити який виключно за допомогою путівників неможливо. Варто пам'ятати, що архітектори створюють текст простору, проте людина читає його кожного разу по-різному, що дозволяє казати про нього як про гіпертекст, який долає схематизм і догматизм, умовність. Людина створює власний простір міста, який може різнитися залежно від наших уподобань, бажань, пам'яті, поглядів. Читання міста – це створення індивідуального тексту, індивідуальна умотивованість найбільш значущих / пам'ятних місць.

3.4. Медійна інтерпретація Землі: феномен відчуження й привласнення

Початок XXI ст. репрезентує нову епоху, коли революційні зміни в інформаційних технологіях є тим чинником, що створює нові конфігурації усіх царин суспільства. Це є наслідком насамперед активного розповсюдження персональних комп'ютерів та їх об'єднання в межах

глобальної мережі «Інтернет» і свідчить про трансформацію самого соціального простору, подвоєння реальності, що змінює звичні соціальні практики, впливає на становлення нових мотивацій, цінностей, інтересів тощо. Унаслідок становлення єдиного інформаційного простору відбувається трансформація культурної ідентичності особистості. Вона постає хиткою, оскільки руйнуються сталі культурні маркери, що спричинює появу нових взірців / медіавзірців, за які відповідають медіасередовище та медіапростір, провокуючи зміни / трансформуючи систему «людина – суспільство – соціальна інтеракція», де головним чинником постають медіа, а людина змушена орієнтуватися серед їхніх нескінченних потоків. Е. Тоффлер підкреслив виникнення психологічних проблем, пов'язаних саме з тим, що індивіди вдаються до магічної терапії, щоб відшукати власну цілісність [Тоффлер 2000: 280].

Скрепи / маркери ідентифікації, що надавали людині відчуття співпричетності до культури, серед яких морально-етичні норми, активно спростовуються, і це всіляко підтримується медіа та відповідає структурним змінам сьогодення, посилюючи почуття релятивності сучасності взагалі. Ця ситуація, яка є своєрідною грою із симулякрами, що торкаються й таких базових понять, як життя і смерть. Відтепер емотивізм (А. Макінтайр) [Макінтайр 2002] виступає засадничим принципом ідентичності. Постає проблема власної репрезентації, що породжує нові образи й нові фігури, витісняючи сталі форми взаємодії, серед яких звичні соціокультурні практики. Відбувається руйнування цілісної реальності.

У плинній сучасності все частіше лунають нарікання, що сьогодні людина втрачає Землю як опертя. Підкреслимо, що ця констатація відсилає до глибинного архетипічного значення Землі, бо прив'язаність до Землі як до твердої опори існування виступає принципом життя / буття людини: я міцно стою на Землі. У цьому сенсі йдеться про втрату таких координат, як моя Земля, моя Батьківщина, мій край, моя домівка, проте Земля досі є сталою. Вказані координати поступаються місцем швидкісним потокам інформації, що

створюють нову Землю – інформаційну, унаслідок чого людина залишається наодинці з потоками буття. З'являється нова сенсоутворююча пара: «Земля – інформація» [368: 198].

Тема підрозділу зумовлена революційними зрушеннями в культурі та житті суспільства, що пов'язано з медіаповоротом та формуванням медійної реальності, що значною мірою впливають на усвідомлення людиною як себе, так і Землі. Такі філософи, як Ж. Бодріяр [Baudrillard 1993], М. Кастельс [Kastells], Н. Луман [Луман 2010], М. Маклюен [McLuhan 1994], П. Рассел [Russell 2008], Д. Рашкофф [Rushkoff 1996], Е. Тоффлер [Тоффлер 2000] та інші дослідники, чії праці присвячені проблемам інформаційного зсуву та трансформаціям медіа, надали новий модус філософського осмислення сучасних змін, що стосуються й феномена Землі. Безперервно поширюючись, медіа стають середовищем існування як простором – реальним і незамкненим, яким була земна куля п'ятдесят років тому. Ландшафт постає візуальним нарративом Землі.

Технології створюють свої мапи людської діяльності, що змінює ландшафт Землі, породжуючи значні проблеми; йдеться про трансформацію простору як людини, так і природи. Наразі стає зрозуміло, що на Землі не залишилося місця, не охопленого людською увагою під пильним поглядом супутників. Простір Землі дедалі більшою мірою визначається технологічними досягненнями, що набувають нової об'єктивності й закріплюються новими технологічними мапами. Відбувається зміна поверхні Землі, яка стає все більш помітною з Космосу: мапа електрифікації, мапа мегаполісів чи мапа доріг, які втілюють технологічні надбання людства.

Це стосується й виникнення віртуальних ландшафтів, нових віртуальних образів Землі, реальність яких засвідчує медійна реальність. Медіа забезпечують можливість паралельного перебування в часі реальному й часі нереальному; минуле, теперішнє і майбутнє втрачають звичну специфікацію. Земля репрезентує зміни, що характеризують інформаційну сучасність. Відтепер простір відкритий: поява інформаційного суспільства знаменувала

новий етап стосунків людства й простору, де останній постає потоками – людськими, інформаційними, логічними та багатьма іншими. Виникають нові дороговкази, серед яких постійні зміни – є єдино постійною річчю; стабільність як така усувається.

Звернемося до роздумів С. Леша [Lash 2002], який підкреслює, що неконтрольовані потоки інформації створюють ситуацію надрухомості, у якій перебуває сучасне суспільство. Це призводить до того, що артикулюється й актуалізується лише теперішнє, породжуючи дезорієнтацію людини стосовно майбутнього, та свідчить про формування нового порядку, що набуває постлюдської конфігурації. Існуючи в інформаційному просторі, людина намагається певним чином закріпитися, ухопитися за дійсність, звести множинність значень у єдність, забезпечити собі цілісність сприйняття. Ідеться про візуальний поворот, який змушує людину довіряти тому, що вона безпосередньо спостерігає. Головними постають образи, у такий спосіб змінюючи реальність, що набуває рис вільної інтерпретації. Сьогодні формується ситуація візуальної належності індивіда багатьом культурам, що витісняє класичні конфігурації культури.

Виникає новий світ, де інформація виходить на перший план, стає домінуючою. Інтенсифікація інформатизації призвела до революційних змін у всіх сферах життєдіяльності людини, що дозволяє казати про глибокі як соціально-структурні, так і духовні трансформації. Відбувається становлення нових моделей соціального буття, які здійснюють значний тиск на суспільство, породжуючи парадокси, серед яких варто назвати посилення дегуманізації, виникнення технократичного мислення, трансформацію культури, посилення відчуження людини, неконтрольовані потоки інформації тощо. Ця ситуація породжує потребу в новому філософсько-антропологічному вимірі, який головною онтологічною умовою існування визначає медіа. Останні відповідають за трансляцію символів, ідей, знаків.

Сучасна людина стикається з новою проблемою – відсутністю простору, який можна колонізувати. На думку Д. Рашкоффа [Rushkoff 1996], саме медіа

постають тим простором, що витісняють фізичну реальність; ідеться про інфосферу, де зникають будь-які горизонти. Дослідник зазначає, що віднині розширення цивілізації пов'язане лише з «колонізацією» чи олюдненням інформаційного простору, ефіру, які представлені медіа. Влада людини відтепер визначається не матеріальним статком, а тривалістю ефірного часу, за допомогою якого людина презентує себе. Медіа в сучасних реаліях стають природним середовищем, вони потребують тих самих прав, що й природа. Право затверджувати хаос як норму, право поводити себе подібно до океану, коралового рифу, погоди, якщо б вони були живими істотами. Медіасфера / інфосфера розуміється як кровоносна система, у якій циркулюють інформація, ідеї та образи.

Роздуми Рашкоффа стали основою для подальшої розробки теми електронного простору, що резонує з поглядами М. Маклюєна [McLuhan 1994]: електронні медіа / електронні технології радикально перетворюють цю сферу міжлюдських комунікацій у напрямі злиття ізольованих одне від одного індивідів, націй на єдине комунікативне світове суспільство, яке соціолог означив як електронну спільноту; Земля постає своєрідним електронним селищем. Відбувається заміщення письмових і друкованих форм аудіо-візуальними способами трансляції інформації. На підставі цього можна стверджувати, що дослідження Маклюєна стали підґрунтям мережевого аналізу явищ. Процеси глобалізації підтвердили означену тенденцію.

Візуальна культура набуває статусу домінуючої, яка здійснює певний репресивний вплив на ідентичність сучасного українського суспільства та спричиняє значні деформації [Титар 2019: 191]. Визначений дослідниками контекст актуалізував питання життя / буття людини в умовах медіареальності та проблему медіареальності як штучного буття; відбулося визначення нового модусу буття. Це дозволяє зробити висновок, що диспозитив «Земля – людина» доповнився ще одним складником – медіа, де сучасна людина – це людина ЗМІ, людина цивілізації образу. Це ми спостерігаємо і у ставленні до Землі.

Зображення Землі змінюють її. Цю ситуацію С. Алаймо розглядає як ситуацію проєкції, яка полягає в тому, що за допомогою технологій людина закарбовує свої бажання й прагнення [Alaimo 2010]. Ця ситуація посилює проблему виникнення штучних світів. В. Флюсер наголошує на початку нової конфігурації Землі, де обов'язковим елементом її розуміння виступає віртуальний світ. На думку дослідника, розпочинається процес втрати майбутнього для Землі як фізичної реальності [Флюсер 2018: 55].

Варто підкреслити, що сучасний західний науково-філософський дискурс великого значення надає світлинам Землі, зробленим із космосу: «Блакитний мармур» та «Схід Землі» (К. Саган, У. К. Хайза та інші). Зазначається, що ці світлини мали значний резонанс, спричинивши інтенсифікацію двох процесів: по-перше, йдеться про колонізацію Землі; по-друге, про посилення екологічного руху, спрямованого на відновлення зв'язку із Землею. Світлини з космосу, де Земля поставала точкою, об'єднали активістів у рух на захист Землі. Ідеться про те, що існує небезпека втрати специфіки локального в межах глобального проєкту візуалізації Землі. З'являється нова реальність, що доповнює природну, соціальну, технологічну, віртуальну – ідеться про планетарну й космічну.

Заслуговує на увагу думка К. Олівер, що хоча місія людства полягала в осягненні Місяця, проте головна увага все ж, як виявилось, була прикута до Землі [Oliver 2015: 2]. З місією «Аполлон» було пов'язане народження нового світу, бо межі Землі, що до того часу втілювали межі світу, були розсунуті. На думку дослідниці, «місія “Аполлон” є символом нашого амбівалентного ставлення до Землі і до інших землян. Реакція на вигляд Землі з космосу виявила наявність напруженості між націоналізмом і космополітизмом; гуманізмом – у тому сенсі, що ми є центром усесвіту, і постгуманізмом – у сенсі, що ми нікчемні у всесвіті. Дивлячись на Землю з космосу, ми відчуваємо суперечливі почуття: любов до Землі і бажання покинути її» [Oliver 2015: 13]. Фотографуючи Землю, ми насправді схоплюємо лише частину її ландшафту, тим самим деформуємо власне сприйняття – тобто ця світлина є двовимірною

на протигагу тривимірному існуванню буття Землі. «Справді, оскільки ми маємо у своєму розпорядженні світлини Землі, що є двовимірними зображеннями, які фіксують лише часткові види цілого, наші відносини з усією Землею завжди обмежені й опосередковані» [Oliver 2015: 239]. На думку Олівер, Земля прихована за цими зображеннями (у цьому авторка наближається до роздумів Гайдегера), тому Земля зберігає свою таємницю, а для людини вона є такою, якою її презентують технології: пласкою чи рельєфною, фрагментованою чи цілісною. Варто звернути увагу і на аспект, що посилює технологізацію. Світлини надають Землі «значення об'єкта, обмеженої сутності, яку ми можемо за допомогою ласо (камери) приручити, а потім поліпшити...» [Neurat 2016: 46]. Отже, світлини ще більше відділяють людину від Землі, що пов'язано з посиленням технологізації: усі взаємини людини стали технічними, усі зв'язки із Землею набули технологічного забарвлення.

Метафора «Діснейленд» міцно закріпилася в сучасному дискурсі і позначає спрощення природи світу до розважального майданчика. На жаль, сьогодні оазис «дикої природи» у місті скоріше постає як прогалина (у сенсі пропущеного чи неохопленого). Користуючись поняттям «гетеротопія» в дусі Фуко, можемо стверджувати, що цей оазис є її втіленням. Виникає парадокс: людина відсутня, що демонструє всюдисущу владу людини, «ілюзорний простір, що показує, де людини немає, щоб уточнити, де вона є» [Львов 2018: 69]. Діснейленд створює хибну пам'ять, змінює ландшафт, постає гетеротопією, захоплює простір і час, у Діснейленді смерть відсутня; відбувається деформація ідентичності не-людського світу, він втрачає право на існування без людей. «Дісней – один із багатьох перформативних пейзажів у нашому пейзажі. Це нематеріальне царство, куди ми бажаємо втекти. Отже, ми інфантилізовані втечею у безсмертне дитинство Аркадії, водночас ми підтверджуємо наявність холодної важкої боротьби за життя ззовні як “зрілість”» [Somers 2011: 184].

Водночас, зосередившись на Землі, як прекрасній блакитній кулі, людина намагається не помічати наявних проблем. Для неї світ Землі постає в образах героїв Діснейленду, що не потребують допомоги, бо кіно-мультиплікаційні персонажі завжди посміхаються й перемагають зло. Тому світлина лише посилюють подвоєння відношення «Земля – людина» у сенсі «об'єкт – суб'єкт». Виникла максима: «один світ – вся Земля». Вищезазначені події мали значні наслідки: відбулася зміна акцентів, постала нова концептуалізація: головна увага приділяється планетарному, долаючи регіональне, континентальне. Дослідниця робить висновок, важливий для нашого дослідження: уявлення людей про себе й одне одного залежить від їхнього уявлення про Землю. Земля постає картинкою, проте це не поглиблює її сенсу. І хоча, дійсно, відбулося посилення об'єднання світу, спорідненості усіх людей, це породжує нову парадоксальність: ідея Землі знову відходить на другий план, Всесвіт розширився, Земля стиснулася.

Ці ідеї резонують з роздумами П. Слотердайка, який підкреслює, що XVII ст. презентувало себе епохою «мореплавців, картографів, завданням яких було створення нової картини світу. Їхнє завдання – зробити презентацію останньої кулі в зображенні. Людство втратило оболонку і значило лише в межах своєї планети. Після деструкції останнього неба це завдання на себе перебирає Земля. Цю фізично реальну Землю, яка складалася з неоднорідностей, зруйнованих порід, варто округлити й представити в такому вигляді. Тому нова картина Землі “террастрична” (*terrastris*). Глобус стає іконою світоглядної картини Землі незалежно від технічних засобів, навіть в епоху космічних польотів. Усі вони перестають візуалізувати Землю й заперечувати її сильну метафізичну якість. Той, хто після “заходу неба” прагнув створити цілісний портрет Землі, свідомо чи несвідомо продовжує традиції піднесеної космографії» [Sloterdijk 2005:38].

Це вимагає переосмислення концептів «Земля» і «глобус». Сьогодні астрофізиками Принстонського та Дрексельського університетів створена 2D-мапа Землі, що за формою є круглою, проте має дві сторони [Вчені з'ясували].

На відміну від звичайної карти чи глобуса, екватор на ній розташований скраю. На їхню думку, це більше відповідає формі Землі й спрощує аналіз земної поверхні за світлинами, зробленими за допомогою нових технологій. Вони підкреслюють, що їхня Земля нібито зазнала тиску катка, а це мінімізує можливі викривлення. Виникає нова форма взаємодії – інтерактивний досвід, що виступає головною технокультурною інновацією, яка усуває наявні комунікативні дії. Людина / комунікативна спільнота виступає своєрідним навігатором, завданням якого є пошук і проєктування нової інформації в умовах її постійного міксування.

Одним із головних принципів сучасної побудови алгоритму споглядання Землі є надання їй глянцевої конфігурації, що насправді зосереджує увагу на людині, яка повинна отримувати насолоду від цієї дії. Екран дисплея транслює ті образи, які дозволяють побачити всю яскраву красу Землі, тим самим посилюючи впевненість людини у власних силах. Відбувається трансформація місця-тут-буття людини: об'єктивна реальність не є настільки захоплюючою та прекрасною. Земля постає поневоленою віртуальною реальністю. Цю ситуацію певним чином передбачив Ж. Бодріяр [Baudrillard 1993], наголосивши, що існує вірогідність того, що антропологічним образом / маркером ХХ ст. постане людина, що вглядається в екран, на якому вже немає зображення. Ідеться про небезпеку ідеалізації / обожнювання можливостей, які відкриває перед людством віртуальна / символічна реальність, постає проблема заміщення реальності.

Екологічне лихо, зображене завдяки сучасним технологічним можливостям кіноіндустрії, значно посилене потужностями віртуального світу, сприймається як дещо нереальне, адже прагнучи «включитися» в життя героїв на екранах, людина водночас може будь-коли покинути його, відмежувавшись у такий спосіб від зазначених проблем. Суспільство починаємо мислити образами кіно- та мультигероїв, створюючи світ оновленої природи, світ, який можна зупинити, натиснувши на кнопку пульта, створивши «стоп-кадр». Це породжує відчуття єднання з природою на кшталт

слухання звуків природи. Відбувається притишення справжньої природи; віртуальне поглинає реальне, змінюючи акценти: «Технологія ... забезпечує виробництво й повторну презентацію ... під час рекламування екологічно шкідливих технологій, автомобілів і шампунів використовують зображення, що відсилають нас до природного світу та гармонічного спокою Аркадії, спокою, не пов'язаного з матеріалістичним примусом капіталізму» [Somers 2011: 64]. За цим уявним спокоєм втрачається справжнє відчуття переживання реального світу. Виникає новий тип споживання, що вимагає від природи / Землі вигляду, що задовольняє вибагливим смакам споживачів. Ця ситуація посилює штучність, що презентується як певний бренд, який свідчить про статок людини. Це посилює ілюзію того, що людина перебирає на себе функції конструювання як свого буття, так і буття живого на Землі.

З'явилися дослідження, де головну увагу приділено вже електронному / медійному ландшафту, що відкриває нові можливості та руйнує звичні кордони. Усе замінює максима, що набуває вигляду меседжу; відтепер світовим порядком є медіапорядок. Головним постулатом зазначених змін стає наголос на покращанні світу, проте така пропозиція породжує багато запитань, оскільки поза увагою залишається платформа існування людства – Земля. Виникає медійна онтоантропология Землі як альтернатива природничо-науковому поясненню Землі. Земля постає не лише об'єктом перетворення, але й суб'єктом, що змінює, перетворює саму людину. Трагічність цього змальована українським митцем О. Довженком у кінострічці «Земля», де техніка постала як інструмент нанесення травм Землі й людині.

Візуальне бачення диспозитиву «Земля – людина» надано у роздумах С. Жижека з приводу фільму «Соляріс», заснованого на романі Станіслава Лема, де філософ вбачає глибинні духовні переживання саме вказаного зв'язку, бо «бажане духовне примирення ... можна знайти не в Піднесенні від сили тяжіння Землі, а в повній капітуляції перед її інерцією» [Zizek]. На думку С. Жижека, у фільмі надано кінематографічний матеріалізм чи безпосередній фізичний вплив текстури на людину, що заспокоює та звільнює останню,

усуваючи потребу будь-якого пошуку. Зауважимо, що, на нашу думку, така інтерпретація резонує з гіпотезою Геї та концепцією ноосфери В. Вернадського. «Спілкування із Солярисом-Річчю приречене на невдачу не тому, що він настільки далекий, бо являє собою Розум, який безмежно перевершує наші обмежені можливості, затіває з нами збочені ігри, підґрунтя яких ми не в змозі досягнути. Причина в тому, що він підводить нас занадто близько до того в нас самих, по відношенню до чого треба зберігати віддаленість, якщо ми хочемо зберегти узгодженість нашого символічного світу» [Zizek]. Це дозволяє говорити, що С. Жижек артикулює принцип земного тяжіння, спрямованого на відродження духовного сенсу Землі. Планета постає єдністю матерії і духу, медіумом, Річчю, яка мислить. Проте ця опозиція руйнується, бо Великий Інший, який відповідав за існуючий порядок / символічний порядок, при зустрічі із Солярисом-Річчю втрачає свою віртуальність, постає об'єктивною реальністю.

Віртуалізація, яку надала медіареальність, деформує екзистенціали людини у ставленні до Землі. Про любов і повагу не йдеться. Головною стає можливість створення яскравого малюнку чи кадра, які набувають значення технологій. Свого часу М. Мерло-Понті підкреслював, що завдяки дзеркалу тілесність людини може спроектувати приховане на інші тіла, проте й люди один для одного постають дзеркалами [Merleau-Ponty 1964]. Сьогодні дзеркала, які, на думу філософа, й відповідали за перетворення й унаочнення речей, замінюються екранами, моніторами, усуваючи в такий спосіб можливість «універсальної магії»: світ більше не віддзеркалюється – він моделюється відповідно до бажань людини. Ця ситуація змінює й людину.

Для пояснення того, як саме людина ставиться до навколишнього середовища, Г. Дж. Сомерс надає таку класифікацію: природа нульова – це дика природа (абсолютна пустеля, океан тощо); перша природа – це та природа, яку ми сприймаємо й інтерпретуємо (природне довкілля); друга природа – перетворена (додається така складова, як людська діяльність); третя – природа, яка існує завдяки мистецтву та науці (одним із головних

чинників цієї природи є технології); четверта природа – природа, створена людьми з використанням новітніх технологій (біотехнології, нанотехнології тощо); п'ята природа – злиття віртуальної природи та медійного простору (співпашок, плескіт океану тощо, які витісняють бажання людини безпосередньо споглядати) [Somers 2011: 190–191]. Створюються симулякри, завдання яких полягає у забезпеченні людині «примар» природи, які більше не існують. За допомогою оцифрування відбувається занурення у «“природні” сцени» [Somers 2011: 192]. Інакше кажучи, у пошуках «чарівної природи» людина може не помічати природи реальної, знецінюючи її. Також, спостерігаючи за природними дивами, людина може не помічати власного згубного впливу, але водночас вірити у вигадані ландшафти, адже головними постають яскравість і максимальна наближеність до неї. Головними постають екранні (площинні) зображення, усуваючи внутрішнє та зовнішнє, початок і завершення, реальне й уявне. Так, повість Р. Бредбері «451° за Фаренгейтом» демонструє тотальну перемогу візуальних медіа над усіма іншими, артикулюючи проблему відчуження в системі «медіа – людина» [Бредбері 1988].

Ідеться про зміну наративів: «Коли письмовий текст починає говорити, голоси лісу й річки починають зникати» [Somers 2011: 18]. Земля постає віртуальною оповіддю, яку важливо транслювати та зберігати, усуваючи незначні дрібниці. Наслідки цього можуть бути фатальними, бо відбувається формування нової Землі з новою історією. Викликає занепокоєння той факт, що відтепер людині потрібні технології для збереження образу Землі. Проте небезпека полягає і в тому, що це породжує в людини відсторонене ставлення до природи / Землі. Людина споглядає, проте не відчуває потреби в чуттєвій взаємодії.

Сучасність відзначається руйнуванням важливості ідеї «чути Землю», негативні наслідки чого виявляються у відчуженні людини від Землі та постають як нівелювання ідеї нумінозного у ставленні до Землі, що втілювалося й закріплювалося в процесі творчості людини. На думку Серреса, природа має настільки потужну внутрішню силу, що не лише здійснює

величезний вплив на філософський дискурс, але й змінює вектори дослідження, де одним із головних модусів є дискурс поетичний [Serres 1995]. Цей зв'язок дуже точно схоплено М. Хааром, для якого поезії – це втілення сутності Землі, де кожне слово віддзеркалює її таємничість. Інакше кажучи, поезія є мережевою структурою природи / Землі, що є глибинною й духовною. Завдяки поезії людина здатна чути Землю, саме поезія відповідає за проєкцію первинного хаосу в музику поезії і втілює певний містицизм. Так, на думку дослідника, сенс буття для людини відкривається тільки на межі трансцендентального, досягти якої можливо лише за умови емоційного переживання, зокрема вслуховування в поезію / пісню Землі. Лише за такої умови творчість набуває гармонії, долає інтелектуальну зверхність і резонує емоції, свідчить про вічну поетичність Землі, що має унікальний резонанс.

Ці ідеї містить праця М. Гайдеггера «Витоки художнього твору» [Heidegger 2006], до якої ми зверталися в підрозділі 1.4. На наш погляд, головна ідея полягає в тому, що Земля намагається уникнути власного розкриття людиною. Праця на Землі, на думку філософа, є тим чинником, що наближає людину до неї. Підкреслимо, що такий підхід до феномена Землі продовжує зберігатися в сучасному філософському дискурсі. У зв'язку з цим варто підкреслити, що саме мистецтво розуміється тим інструментом, завдяки якому можна наблизитися до глибинного сенсу Землі. На відміну від наукового, економічного чи технологічного пізнання, мистецтво звертається до духовного складника. Інакше кажучи, Земля, як платформа життя / буття та умова існування людства, відкривається завдяки засобам мистецтва, які створюють проєкцію. Ця проєкція створює гештальт, який ми можемо сприймати як цілісний образ. Лише людина здатна почути Землю, подолати її прихованість за умови дослуховування до неї, бо сама Земля існує у «мовчазному поклику» (М. Гайдеггер). «Мабуть, ніхто не заперечував би твердження, що мистецька діяльність (себто і створення текстів, і їх сприйняття) має метою вираження, втілення, опредметнення у творі внутрішнього духовного стану митця (зокрема й автора, і виконавця), а на боці

авдиторії – максимально повне й адекватне співпереживання цього духовного стану» [Попович 2016: 284]. Отже, мистецька діяльність постає оповіддю, нарацією.

Постає питання пошуку символу, за допомогою якого можна почути Землю. Так, М. Хаар звертається до фігури Орфея, який постає символом, що допомагає чути Землю. Він каже про пісню Орфея, а його пісню розуміє як пісню серця Землі [Нааг 1993: 137–138]. Саме Орфей постає тим таємничим оракулом, що навчає Землю пісень, у які повинні вслуховуватися поети. Ідеться про пісню Землі як її поклик. Проте, на нашу думку, сьогодні варто говорити про зміну образу. Місце Орфея (спів та володіння лірою якого зачаровували як богів, так і людей, зближуючи їх), сина Аполлона, займає інший бог – Діоніс, який, згідно з міфологією, винен у його смерті. Таємничість голосу замінюється колективними танцями та виконанням хору дифірамбів Діонісу; головним постає не слово (Орфей), а образ (Діоніс), що спричиняє глобальну трансформацію.

У цьому зв'язку варто звернутися до дослідження Т. Кейлінга [Keiling 2017], який демонструє трансформації візуального сприйняття Землі, що відбуваються внаслідок поєднання природного і штучного, на прикладі творчості британського митця-еколога А. Голдсуорсі. Останній створює твори з природного матеріалу. Кейлінг підкреслює, що ці скульптури-інсталяції лише тоді наближають людину до пізнання справжнього сенсу Землі, коли відбувається посилення звучання Землі шляхом додавання творчої складової, яка відкриває внутрішню форму.

Створення візуального образу / візуального буття Землі є відповіддю на виклики, зумовлені розвитком інформаційних технологій. Це призводить до зміни оптики дослідження і дозволяє відійти від схематичного усвідомлення Землі, наділивши її як антропологічним виміром, так і екзистенційними характеристиками. Відтепер віртуальність проникає в буття наявних речей, непомітно розтікається нашою повсякденністю, просочуючи її собою.

Ідеться про створення нових символічних практик або новий рівень симулякрів. Якщо раніше Земля зображувалася блакитною кулею, то тепер візуальний образ Землі змінився; Земля постає кулею, обплутаною мережами.

Постає нова оптика для усвідомлення процесів, що відбуваються навколо феномена Землі, змінюючи модуси філософського осмислення: Земля – глобальний театр, де усе людство – актори. На думку М. Маклюєна, це постало реальністю тоді, коли людство за допомогою супутників почало розширювати своє буття [McLuhan 1974: 48]. Відтепер Земля ущільнюється. Можлива прихованість долається. Земля постає відкритою, втілюючи нові візерунки власного існування, постає в множинності протилежних образів, будучи в гніві чи милості, відкритою чи інтимною, людиновимірною чи такою, що заперечує будь-яку ідею людини.

Сучасна людина-турист звично звертається до інтернету й отримує можливість віртуально відчувати найвидатніші пам'ятки людської історії. Виникає інтернет-турист: він створює цей процес і бере участь у ньому одночасно. У цьому ми вбачаємо аналогію з блуканням мережею. Проте ці подорожі є зовнішнім віртуальним сприйняттям без можливості усвідомити їх тлінність. Усе виглядає як вічний контекст, повернутися до якого можна будь-якої миті. Зникає відчуття їхнього глибинного сенсу, бо все, на думку користувача, піддається дублюванню.

Людина отримує можливість долучатися до всіх світів, виступає навігатором власного світу, не враховуючи час і простір. Виникає ситуація, коли простір / поверхня Землі замінюється простором / монітором технічних засобів, унаслідок чого виникають нові можливості для проєкцій свідомості людини, що набувають синтетичного характеру. Відтепер людина блукає простором Землі за допомогою інтернету, трансформуючи уявлення про місце Землі, її теперішнє чи майбутнє, долає таку потребу, як безпосереднє пересування поверхнею; відбувається новий розподіл дозвілля і праці. Запитання про те, чого бажає людина, стає сенсоутворюючим для молодого покоління, що супроводжується зміною маркерів Свій / Інший / Чужий.

Нові форми реальності, на думку Ж. Бодріяра, заманюють людину [Baudrillard 2001]. Головним принципом віртуального є асоціативність, що дозволяє моделювати, усувати будь-яку різницю між реальним і віртуальним, артикулюючи простір нових образів, цінностей, орієнтирів; новий медіапорядок поступово постає глобальним порядком. Пам'ять у вирі інформаційного шуму все більше набуває мерехтливого образу. Ця ситуація супроводжується втратою Землі, яка заміщується власним віртуальним симулякром і відповідає матриці кібернетичного майбутнього постлюдства. Перед людиною відкривається проєкт з пошуку нової домівки, започаткування «нової Землі», що завдяки сучасним технологіям стає дедалі привабливішим. Так, існує фейсбук-сторінка Землі.

Виникає небезпека створення утопії ідеального стану природи / Землі, бо це продукує ілюзію життя, що посилює відчуття близькості, хоча насправді йдеться про удавану близькість. Медіареальність відкрила нові можливості для конструювання за допомогою інформаційних технологій. Ця ситуація послаблює межу віртуального та об'єктивного. Гра виступає конструктом всіх соціокультурних практик. Відтепер цифровий контент стає «продовженням наших очей, вух, рухів, водночас формуючи нас більше, ніж навколишнє середовище, зменшуючи в такий спосіб нашу можливість біоетично зустрітися з природою» [Somers 2011: 63].

Якщо усвідомлення Землі як об'єкта відчужує людину від екзистенційних тривог за неї, то віртуалізація Землі – від реалій сьогодення. Усунення поділу на зовнішнє / внутрішнє сприяє тому, що не-людський простір / простір міста закликає людину розчинитися серед його вогнів, звуків та будівель, що символізує підміну реального простору штучним. Зображення міських вогнів Землі, створене за допомогою програми метеорологічного супутника, засвідчує зміну обрисів поверхні планети, що відбулася після винайдення електричного освітлення: ідеться про людську активність, що відтепер постає головною силою в екосистемі Землі й засвідчує становлення нової антропологічної епохи, становлення антропоцену [NASA]. Сучасні

технології дозволили моделювати нові простори, ідеться про уявні топографії вуличних арт-акцій, перформансу, проєктів постапокаліптичної Землі тощо. Наведені інтерпретації феномена Землі дозволяють зробити припущення: Земля набуває вигляду медійної проєкції, що резонує з головною максимую інформаційної сучасності: «Ми – медіа».

Отже, питання про можливість візуальної інтерпретації Землі не виникає, спів-буття, взаємодія охоплюють спектр від споглядання до задокументованої взаємодії. І хоча людський світ не здатний існувати без природи, проте саме медіатехнології здатні подолати утворене провалля, тобто є невід’ємною частиною їхнього спілкування [Eco Media 2016]. Відбувається поступове зникнення природи, все набуває візуального / видовищного характеру.

Природа втрачає онтологічну визначеність і самодостатність, стає архівом медіаобразів, що окреслює проблемне поле нової дисципліни – візуальної екології в рамках медіафілософії, яка має примирити технічне з природним, апелюючи до культурної пам’яті, культурного середовища, культури людських стосунків. Земля розуміється як суб’єкт, що означає можливість діалогу «людина – Земля» задля збереження життя. Тому категорії етики на кшталт любові, совісті, обов’язку тощо, які раніше використовувалися лише для характеристики людських стосунків, є затребуваними й для характеристики спів-буття людини та Землі

Сучасні фільми драматизують природу / Землю, у такий спосіб посилюючи дискурс з питань екології. Це фільми «Аватар», «Післязавтра», «Білий шторм», «2012» та інші фантастичні блокбастери й фільми-катастрофи. Це дозволяє говорити про посилення утопічної туги за природою, пов’язаної із розривом технологічного та природного буття людини. Ідеться про звернення до міфологічних структур. Це зумовлює візуальні практики усвідомлення екологічних проблем. Водночас у контексті візуальної філософії подаються й дії людини як представника епохи антропоцен. Ідеться про етичні зустрічі з не-природою, які дозволяють людині усвідомити, що власну історію

має не лише людина, але й природа / Земля. Водночас історія людини не є сенсоутворюючою, а постає складовою частиною світової історії існування усього. Так, Т. Нільсон [Neilson 2020] підкреслює, що кінематограф змушує людину вагатися, що може мати значні наслідки для подальших дій людини.

Візуалізація допомагає подолати відчуження від наслідків власної діяльності, долає різницю між глибинним часом і сучасністю. У цьому зв'язку варто підкреслити, що візуалізація стану екологічних проблем долучається до осмислення стану Землі з усіма можливостями й небезпеками, бо наявні зміни хоча не є результатами впливу одного року, проте наслідки є більш тривалими й незворотними.

Відбувається трансфер людини в природу за допомогою візуалізації, якої людина прагне. «Наші уявлення про амбівалентність Землі вже спровоковані самою перспективою. Ці зображення здаються надприродними ... і тому, що Земля постає перед нами пласкою на глянцевому папері та екранах комп'ютерів. Отже, фотографії Землі з космосу вже припускають анігіляцію планети й зумовлюють подвійне ставлення до нашого власного обмеженого положення на Землі. Справді, є ще так багато усього, чого ми не знаємо про Землю і нашу Сонячну систему. Про це нагадують знімки Землі з космосу. Вони продовжують породжувати надприродне відчуття – як наших величезних можливостей, так і наших занадто людських обмежень. З одного боку, ми на сьогоднішній день є найбільш розвиненим у технологічному відношенні видом на планеті. З іншого боку, ми досі не знаємо, як розв'язати проблеми навколишнього середовища, які ми створили своїми технологічними потужностями» [Oliver 2015: 239]. Естетизація Землі відбулася завдяки світлинам, зробленим у космосі, що постали символами людства, проте створили візуальні ярлики. Водночас ці світлини здатні усунути специфіку локального.

С. Алаймо звертається до серії перформансів / скульптур Кірстен Юстесен «Крижаний плінтус», де авторка позує оголеною, без рукавичок і черевиків, на великих брилах льоду. Головну увагу вона надає значенню

місця-тут-буття людини, відсилаючи до трансматеріальності [Alaimo 2016: 91]. Вона наголошує, що ця експозиція підкреслює вразливість як тілесності людини, так і місця, де тілесність перебуває, особливо в ситуації глобального потепління. Привертає увагу й «Пластикова спокуса» Катрін Петерс: пара споживає морепродукти, прикрашені пластиком детритом, припускаючи, що нібито «дискретні сутності, такі як пластикові кришки від пляшок, у деякому сенсі вже є частиною нас, як людська дієта онтологічно заплутує нас у пластичних морях» [Alaimo 2016: 135]. Це дозволяє зробити висновок, що мистецтво стає ще одним майданчиком для боротьби з екологічними кризами.

Сучасні цифрові інтерфейси не лише створили множинність зв'язків між окремими просторами, але й створили реальність існування досвіду, який виникає в реаліях медіапростору, що раніше відзначався тимчасовим характером. Виникає цифрове мистецтво, яке формує парадигму цифрової естетики, що надає нові горизонти свободи та мінливості. Проте заслуговує на увагу те, що практики візуалізації Землі усувають людину як агента: так, документальні фільми все більше спрямовані на те, щоб зазначити, наскільки природа / Земля потерпає від антропогенного впливу («Врятувати планету», «Домівка», «Домівка: історія мандрів» тощо). Хоча в деяких фільмах за допомогою технологій демонструється Земля без людини («Земля: життя без людей», «Майбутнє планети: життя без людей» тощо). Документальні фільми допомагають усвідомити, що світ існував уже задовго до того, як людина побачила його.

Візуалізація постає новою формою контролю людини за результатами власної діяльності. Виникають нові проблеми, пов'язані з тим, що вся Земля відтепер підлягає оцифруванню. Це дозволяє говорити про медіа як нову форму посередництва, що усуває виключно технологічний аспект. Так, Дж. Зилінська та С. Кембер [Zylinska 2018; Kember, Zylinska 2012]. наголошують, що варто цілісно сприймати біологічне – соціальне – технологічне, бо саме життя сьогодні зазнає усіх тих перетворень, яким підвладні сучасні медіа (виробництво, трансформації, узгодження,

патентування тощо). На їхню думку, саме посередництво дозволяє усвідомити нерозривну взаємодію людини з не-людиною та є сенсоутворювальною вимогою в умовах технологічної реальності.

Мережа як картографування Землі є постійним безперервним процесом, навіть якщо це й не фіксується належним чином на мапах, унаслідок чого така множинність не лише удосконалює, але й фрагментує простір Землі. Завдяки світлинам ми можемо не лише наблизити, але й втратити простір за цим деталізуванням. Земля постає новим гіпертекстом, яким ми повинні вміти пересуватися. Виникає нова мапа в контексті «кентавристики», де відбувається поєднання реального розміщення з технологічним, де кожний компонент створює власні проєкції об'єктивної реальності, змагаючись у її спрощенні: постає віртуальний світ з віртуальною Землею, містами, селищами, природним середовищем тощо, створений турботливим Google-пошукачем. Відтепер уся Земля відкрита людині, але та Земля, де є базові станції для мобільних пристроїв, що не лише посилює залежність людини від технологій, але й створює новий вид адикції – Google-адикцію, бо відтепер пошукач відповідає за сприйняття світу.

Отже, відслідкувавши медійну інтерпретацію Землі, застосувавши такі маркери, як феномен відчуження й привласнення, можна зробити висновки:

1) Мінливість, швидкість, множинність, що є характерними рисами медіапростору, поширюються й на Землю. Виникає «танок» медіаобразів, що змінюють не лише образи Землі, але й спів-буття людини та Землі. Природний образ Землі затуляється лініями електропередач. Земля постає віртуальною. Парадокс полягає в тому, що людина все більше віддаляється від реальної Землі, проте намагається наблизитися до неї у віртуальному світі;

2) Сучасна людина отримала можливість створювати медійний світ Землі, наслідки чого досить суперечливі. Людина набуває рис Деміурга, проте втрачає зв'язок із Землею. Ідеться про усунення скріп, здатних надати людині-номаду почуття належності до нумінозного, одним із яких залишається сенс Землі. Невкорінена людина – це вже навіть не людина

асфальту (у сенсі урбанізованої людини). Ця ситуація породжує відчуття ностальгії (Г. Дж. Сомерс), бо остання віддаляється від Землі. Образ Нарциса більше не відповідає запитам сучасності, бо остання закликає людину постати новим Титаном, якому підвладний новий альтернативний світ, що виникає завдяки його волі, підкріплений потужними технологіями;

3) Земля постає візуальним проєктом; візуальність відтісняє комунікативні практики. Зображення Землі – це втілення технологічної величі людини, яка насамперед підкреслює її панування над Землею, що ґрунтується на контролі та підкоренні останньої. Сьогодні в контексті екологічних проблем Земля набуває статусу експонату, який потребує активної демонстрації, з метою запам'ятати її саме такою. Ідеться про видозміну почуття близькості до Землі. Земля перетворюється на єдину розважальну сцену, поєднану медіа-технологіями, постає віртуальним світом, завдання якого полягає у втіленні бажань публіки.

3.5. Етична оптика антропологічної концептуалізації Землі

Процеси глобалізації, інформатизації й технологізації світу ускладнили життя/ буття, зробивши його не лише полісуб'єктним, полісутнісним [Табачковський 2005а], а й планетарним онтологічним простором, де відбувається господарське буття, яке не можна здійснювати без етичного забезпечення (Г. Йонас, К. Шваб). Партнерство, співіснування потребує нової етики взаємовідносин, які розгортаються в глобальному просторі, що пов'язано з формуванням планетарного мислення. Останнє виступає однією зі складових стійкого розвитку людства на Землі. Саме такі стратегії закладені в матеріалах ООН, Римського клубу, Міжнародного економічного форуму в Давосі. Відбувається процес становлення планетарної етики як глобального феномена.

В умовах технологічної епохи доцільним є переосмислення як ситуації людини, так і ситуації Землі. Свого часу епоха Модерну затвердила світоглядні настанови щодо спів-буття людини та Землі й означила основне завдання як підкорення природи, що, на думку Т. Адорно та М. Горкгаймера, обернулося підкоренням самої людини [Horkheimer, Adorno 2002]. У цьому контексті доцільно звернутися до думки А. Єрмоленка, який наголошує, що «моральні норми не описують, а приписують. Вони мають не дескриптивний, а прескриптивний характер. ... Етика дискурсу зберігає всі атрибути етики, пов'язані зі свободою суб'єкта та його відповідальністю, доповнюючи монологічну відповідальність, зокрема й щодо розв'язання проблем подальшого поліпшення природної конституції людини аж до створення нових розумних істот і співпраці з ними» [Єрмоленко 2019: 156]. У цій ситуації саме дискурсивна етика має стати засадничою. Отже, ці положення дають нам підставу розглядати етику Землі як своєрідну етику дискурсу, засновану на співобумовленості, співналаштованості, доповнюваності, спів-буття людини та Землі

Ідеться про формування інноваційної етики Землі, про переосмислення етики в умовах технологічної епохи, про сучасний гуманізм, його оптику. Як зазначають дослідники, концепція розвитку людства нового тисячоліття пов'язана з Гуманістичним маніфестом 2000 року. Останній розуміється як маніфест до нового планетарного гуманізму. Поряд із такою позицією етичні виміри Землі постають як альтернатива гуманізму / трансгуманізму [Хміль В., Хміль Т. 2019: 405–406]. Відмінною рисою цього маніфесту є те, що він ґрунтується на головних принципах «Загальної декларації прав людини» [Загальна декларація]. Ця ситуація свідчить про зміну акцентів. Так, зазвичай проблема етики застосовувалася лише до людини, проте етика Землі набуває актуальності в ситуації посилення технологічного тиску. Так, Е. Морен [Морен 2014: 31] припускає, що Земля може не витримати втілення «власного проєкту» людства. Він порівнює Землю з космічним кораблем, який рухають чотири некерованих двигуни. Кожному з них притаманна невситима жага,

пристрасть: жага знання / наука, жага могутності / техніка, жага володіння / економіка, жага багатства / вигода. Наслідки цих пристрастей, на думку дослідника, відзначаються парадоксальністю [368: 106].

Дослідницька проблема етичного виміру спів-буття Землі та людини постала у другій половині ХХ ст. і пов'язана з тими кризовими ситуаціями, що з'явилися на той час. Етика живого присутня в конкордизмі В. Винниченка [Винниченко 2011]; до неї стали звертатися не лише філософи, але й богослови. Постіндустріальна доба актуалізувала етичні виміри в діях людини на Землі. Формуються біоетика, екологічна етика, дискурсивна етика, які зберігають всі атрибути етики, орієнтуючись на моральні принципи, такі як відповідальність, повага, рівність, толерантність, солідарність, не лише до себе, але й до Іншого; відтепер екологічні зміни пов'язані зі стражданням і болем, і не лише виключно з ризиками. Ідеться про геологічні та кліматичні межі, про етику взаємодії, спрямовану на подолання бінарного розколу між людиною і природою, що супроводжується протистоянням та колонізацією останньої. Ідеться про масштабні зміни довкілля.

Сучасна ситуація спричинила дискурс, де все голосніше йдеться про необхідність діалогу, про формування планетарної свідомості / колективної свідомості людства, про вкрай важливу зміну стратегії стосунків із довкіллям. Зауважимо, що протягом останніх десятиліть ця тема хвилеподібно повертається на перші щаблі сторінок академічних і науково-популярних часописів, що свідчить про поступову зневіру в технологічну могутність для розв'язання проблеми збереження існування людства й актуалізацію проблеми домівки у плинному світі.

Моральний потенціал стає вагомою складовою постнекласичної науки, визначає етичні проблеми, співставляючи позиції філософії та релігії в питаннях життя людини, визначає моральні модуси існування людини, подаючи міждисциплінарний етичний дискурс – полілог представників різних сфер людинознавства в контексті реалій сучасного життя / буття.

Постає питання онтологічної цінності Землі. Висловлюються думки, що безвідповідальність за збереження балансу системи «Земля – людина» – це шлях до знищення цієї системи. Для позначення цього шляху П. Рассел [Russell 2008] використав поняття «безбілетника» (у людства накопичується борг перед Землею, бо людство її нещадно експлуатує, не замислюючись над тим, що цей борг треба повернути). Розмисли про відповідальність людства за Землю, перед Землею ми знаходимо у працях К.-О. Апеля [Апель]. Дослідники наголошують, що новий рівень етичної відповідальності свідчить про перехід від нормативної етики до етики відповідальності, що потребує переосмислення теперішнього та можливого майбутнього як феномена, що залежить від змінних теперішнього. Багатовекторність етики відповідальності визначається насамперед принципом турботи, що охоплює систему «людина – Земля» і стосується вищевказаних елементів.

Сучасні дослідження свідчать про посилення уваги до екологічних проблем у контексті морального дискурсу, що порушують проблеми еволюції та божественного творіння. Це змінює звичні уявлення співіснування людини та довкілля, що дозволяє застосувати до еволюції, в її класичному розумінні, маркери теології. Так, у праці «Створення, навколишнє середовище та етика» [Creation 2010] дослідники порушують питання, що провокує значні дискусії, адже йдеться про такі маркери, як зло людських дій, екологічне зло та антропогенний збиток у контексті теодицеї. Основну увагу в дослідженні приділено дарівнізму та його зв'язкам з різновидами теологічних аргументів щодо проблеми зла. Проте ця праця не вичерпує поставленої проблеми. Так, А. Голланд у статті «Що ми робимо з похмурістю?» замислюється над питанням: «Чи можливо “поєднати” методологію теорії Дарвіна з вірою в Деміурга?» [Holland 2011], тим самим висловлюючи сумнів, що виникнення світу має певну мету (цілеспрямований результат творіння); інакше кажучи, висловлюється сумнів щодо можливості існування об'єктивної моральної істини.

Саме з епохою Просвітництва філософи ХХ ст. пов'язують становлення цинічного розуму цивілізації, яке ґрунтується на поширенні інструментального розуму, авторитаризму, технократизму тощо. На думку М. Поповича, ХХ ст. артикулювало проблему переосмислення гуманізму. Проте сьогодні звучать думки про становлення Нового Просвітництва [Бистрицький, Білий 2017; Шоріна 2019], яке, на відміну від класичної конфігурації Просвіти, спричинило парадокс, витіснивши людину, бо відбулася дегуманізація науки в площині принципу гуманізму і, як наслідок, – технологізація науки, людини, суспільства.

Епоха Просвітництва пропагувала наявність істотної різниці між людиною як активною істотою та не-людиною як пасивним об'єктом, що розповсюджується як на геопросторі системи, технології, так і на тваринний світ, тим самим означивши антропоцентричний вимір. Сьогодні йдеться про поступове подолання зазначеного погляду, що засвідчує становлення нового повороту, який позначається як «поворот до живого» [The Nonhuman Turn 2015]. Ідеться про Просвіту, яка усвідомлює значення гуманізму у ставленні до живого. Наголошується, що людина має усвідомити, що відтепер усі живі істоти намагаються відшукати своє місце на Землі [Хейлз 2013: 9]. На цьому наголошував Є. Андрос [Андрос 2010]: проблема буття не може бути розглянута поза питаннями добра і зла, відповідальності й турботи. Ця проблема, з точки зору релігійно-філософського виміру, відсилає до проблеми Бога та людини.

Трансформація здійснюється й у стосунках людини із Землею. Наголошується, що ці стосунки мають відбуватися в площині еко-економічного, що відповідає усвідомленню Землі як глобальної цілісності. Відбувається посилення технологічного тиску на Землю з одного боку, з іншого – виникає новий феномен – планетарне мислення як екологічне, спрямоване на усвідомлення небезпеки нищівного ставлення сучасної цивілізації до Землі, що визначає більш глибокий сенс максими «Бути людиною». Відтепер «бути людиною» – це відчувати відповідальність. Для

Сент-Екзюпері взаємозв'язок людини та Землі – це вічне питання філософії людини, для П. Рассела – це вічна філософія.

Сьогодення демонструє такі деформації: становлення технологічного буття призводить до посилення антропоцентризму, що має руйнівні наслідки для буття взагалі. Абсолютизувавши власні сили, людина знецінила унікальність феномена життя, породивши нових чудовиськ розуму, серед яких вирізняються тоталітаризм, цинізм, одномірність, дегуманізація, що набувають нових форм у ХХІ ст. Ці квазіформи свідчать про ставлення людини до природи. Означена ситуація резонує з перевизначенням основних засад життєдіяльності людства.

Заслуговують на увагу роздуми ізраїльського публіциста Амоса Оза в листі до української письменниці Марії Матіос, яка порушує сенсовизначальне питання щодо подальшого існування людства, що визначається нею як Судний день у творі «Армагедон уже відбувся» [Із листа]. Вона наводить уривок з листа Оза, де головною є теза, що людство з незрозумілою шаленістю вдосконалює засоби самознищення. Так, письменник зосереджує увагу на проблемі співвідношення Добра і Зла, протистояння яких сьогодні спостерігається. Наголошує, що Добро ніколи не посилається на Зло з метою захистити себе. Натомість, Зло виправдовує себе тимчасовістю власної дії. Тому, наголошує письменник, цивілізація може себе зберегти лише за умови усвідомлення того, що початок ХХІ ст. не засвідчив перемогу над Злом у людських серцях. За людиною залишається остання дія, що може завершити існування людства або розпочати нову епоху. Амос Оз поставив актуальне питання про суспільні дії людства щодо збереження життя, наголошуючи на потребі нових дій, нової ролі людства в діях, спрямованих на Добро. Важливою є думка, що подальше існування залежить від того, наскільки творіння Добра буде справою кожного. Добро і Зло в сучасних умовах стають показниками спрямування спів-буття людини та Землі, патерном якого є дія. Але існує парадокс у визначенні цієї антропо-онтологічної пари [368: 210].

Етика Землі, як вважаємо, постає в єдності теоретичного та практичного вимірів, їхнього балансу, на противагу існуючому дисбалансу, який може призвести, і вже певним чином призвів, до цинічних практик розриву слова та дії на Землі. Етика Землі стає інтегрованою, оскільки проникає в усі сфери життя / буття людини, охоплює весь простір життєдіяльності людини в множинності конфігурацій, які утворюють дієвці. Особливістю цих взаємодій є те, що вони постійні та мають цілісний аспект. Усі дії, так чи інакше, можуть бути співвіднесені з морально-ціннісною системою. Так, проблема постгуманізму тісно пов'язана з питанням етики, освіти, артикулюючи проблему етичного ставлення вже не до людини, а до усього живого [Posthumanism 2019].

Про повернення етичної відповідальності говорить П. Каррі у вступі до своєї праці «Екологічна етика» [Curry 2011], де підкреслює, що однією з нагальних проблем людства є визначення ним етичних зобов'язань. Заслуговує на увагу думка дослідника, що осмислення потреби збереження Землі заради власного існування – це насправді вияв егоїзму як ще однієї форми антропоцентризму людини, тому не може бути використане як основа етики. Дослідник підкреслює, що такий підхід зосереджує увагу лише на тих ресурсах, які, на думку людини, здатні забезпечити її комфортне існування. Він зауважує, що ця проблема має значно глибший сенс, ніж здається на перший погляд, тому треба вирішити, що складає основу цієї омани. На його думку, це привид економічного зростання, посилений освіченим егоїзмом, що свідчить про підміну акцентів з природи / Землі на людину, її економічне та політичне благополуччя.

Етика Землі стає можливою лише за умови визнання її цінності, що розуміється як перехід від антропоцентризму до екоцентризму, тобто подолання обмеження антропоцентризму. П. Каррі досить скептично ставиться до закликів обмеження економічного зростання, бо останні, на його думку, не розв'язують фундаментальних проблем ставлення до Землі як до об'єкта експлуатації, незважаючи на те, що посилюється усвідомлення того,

що руйнуючи Землю, людина руйнує себе. Проблеми Землі постають вторинними, і для подолання цієї ситуації людство й суспільство в цілому мають визнати потребу в дотриманні Етики Землі.

Принцип відповідального ставлення людини до збереження життя, проблема створення нової етики виступають своєрідним філософським поворотом. «Людяність виявляється не тільки в стосунках з іншими людьми, а й у ставленні до життя загалом» [Маєр-Абіх 2004: 14]. Це змушує переосмислити як значення технологій, так і їхні наслідки для існування природи, людини, людства. Ідеться про онтологічну відповідальність, що втілюється в онтологічному імперативі; буття та відповідальність стають головними у філософських розмислах Г. Йонаса [Йонас 2001: 7–8]. Відбувається підпорядкування етики засадам онтології: збереження буття природи й буття людини постають першочерговими завданнями сучасності та відповіддю на зміни людської діяльності. Варто підкреслити, що українська філософська парадигма, звертаючись до простору людського буття, актуалізує проблему відповідальності людини (В. Андрущенко, І. Бичко, В. Горський, П. Копнін, С. Кримський, О. Новицький, М. Попович, Г. Сковорода, В. Табачковський, В. Шинкарук, П. Юркевич та інші).

Людина демонструє себе як належне природі, а природу – як належне людині, тому цей універсальний зв'язок потребує з боку людини постійного балансу, постійної злагоди. Ідеться про єдиний шлях розвитку / взаємодії людини та Землі, що змушує замислитися над діями людини та їхніми наслідками. У цьому ми вбачаємо зв'язок з принципом відповідальності Г. Йонаса та розмислами Сент-Екзюпері, де головними постають зусилля людини діяти відповідно в межах Землі, бути людиною, бути відповідальним за долю людства та діяльність окремої людини. Сент-Екзюпері [Сент-Екзюпері 2017: 177–183] робить наголос на тому, що людяність існує як потреба любити Землю, як любов до Землі. Любов до Землі як дія в просторі Землі, що враховує усі її вимоги. У його роздумах Земля – жива істота, вона співпричетна до життя людини. Цей висновок має цінність і в наш час.

Стратегічна лінія творчості Сент-Екзюпері – це повага до Землі, як і повага до людини, людини від Землі, що пов'язано з пошуком людиною шляхів до перетворення світу і самої себе не як технологічної особи, а саме як людини земної, завдяки чому вона повертається до своєї платформи буття.

Показником етичного ставлення до Землі людини є відповідальність, яка в постіндустріальну епоху має сягнути планетарного виміру. У цьому контексті особливого значення набуває «етика відповідальності» Г. Йонаса, яка розуміється як спільна відповідальність людства за стан Землі, як метафора життя / буття. Так, Г. Йонас один з перших окреслив співвідношення системи «Людина – Технологія – Природа» як етичну проблему технологічної реальності, що віддзеркалює як технологічний розвиток, так й екологічну кризу початку ХХІ ст.

У праці Г. Йонаса вбачається онтоантропологічний принцип, згідно з яким саме людина відповідальна за Землю; опікуватися буттям – це опікуватися Землею. Означені складові запропонованого філософом категоричного імперативу, як імперативу відповідальності, можна тлумачити як сутнісні антропологеми зв'язку «людина – діяльність – Земля». І саме в цьому вбачається нова концептуальність бачення такого зв'язку. Дослідник звертається до наявності нового типу людської діяльності, спрямованої на збереження життя / буття людства на планеті Земля. Проте цей підхід має й іншу фігурацію: ідеться про концепт «Етика Землі», що свідчить про становлення нових взаємин. Евристичною є думка, що, не поділяючи політичних, соціальних, культурних та інших поглядів, ми не припиняємо бути землянами. Ідеться про нову конфігурацію Етики як спробу охопити турботою не лише людей, але й усе живе, що існує на Землі. У контексті нового імперативу: «...дії, що підпорядковуються новому імперативу, а саме – дії колективного цілого, мають універсальний зв'язок у фактичному масштабі їхньої дії: вони й “тоталізують” самих себе в програмі своїх імпульсів і можуть спричиняти зміни в загальному становищі речей» [Йонас 2001: 29]. Людські дії торкаються таких глобальних структур, як біосфера, техносфера, ноосфера

тощо. На думку Йонаса, людські дії мають спрямовуватися на забезпечення наявного буття людства у фізичному світі й самого фізичного світу як умови існування майбутніх людей. Через діяльність людини загибель світу як універсуму стає реальною можливістю.

Важливою постає потреба колективної відповідальності як за власні дії, так і за дії людства. Зауважимо, що цю думку виголошують представники як гуманітарних, так і природничих наук. Такі документи, як резолюція Організації Об'єднаних Націй (2015) «Перетворення нашого світу: порядок денний у сфері стійкого розвитку на період до 2030 року» [Перетворення нашого світу], Паризька угода про зміну клімату (2015) [Паризька угода], міжнародна декларація «Хартія Землі» [Хартія Землі], – свідчать про те, що головним критерієм виступають етичні принципи взаємодії ХХІ ст. Ці документи визнають, що ефективний розвиток можливий лише за умови визнання всією світовою спільнотою, по-перше, відповідальності за наслідки сучасного розвитку цивілізації; по-друге, переосмислення потреби використання технологій, що призвели до цих небезпек. Варто підкреслити, що сучасна людина не в праві перебувати осторонь глобальних проблем сучасності, бо ця бездіяльність має значні негативні наслідки і постає метафізичною провиною (Л. Донскіс).

Яскравим прикладом нового осмислення турботи про Землю є «Хартія Землі» [Хартія Землі], що охоплює усі ступені освіти, де головна увага зосереджена на збереженні життя в усіх його проявах, що стосується як Землі, так і всіх екосистем у контексті етики початку ХХІ ст. Варто підкреслити, що «Хартія» звертає увагу на мережевий принцип побудови взаємозв'язків, що дозволяє охопити як великі спільноти чи громадські організації, так і окремих індивідів. У програмі «Хартії Землі» не лише визначється Земля, але й проголошується повага до життя і потреба в збереженні біорізноманіття, що можливо лише за умови взаємозалежності та взаємовідповідальності усіх людей.

Людство почало жити в борг, тим самим поставивши майбутнє наступних поколінь під сумнів. Зазначимо, що дії, які людина застосовує до Землі, залежать від того, як вона її ідентифікує для себе – як речовину, матерію, сакральний феномен, складник повсякденності тощо. «Ми опинилися в такому собі порочному колі. Без радикальної зміни тенденції й ґрунтового перегляду нашої панівної філософії та способу життя постаємо перед проблемою, не менш приголомшливою і складною, ніж розплутати загальновідомий Гордіїв вузол. Так було, так відбувається, що всупереч народним сподіванням наукові відкриття й технічні ноу-хау, що їх ми в цілому називаємо “прогресом”, знищують умови, необхідні, власне, для виживання людства» [Бауман, Донскіс 2017: 66–67].

Проголошується взаємозалежність і взаємовідповідальність усіх людей за існування живого на Землі, бо ставлення до життя є тим чинником, що визначає людяність. Так, Ю. Доброносова, звертаючись до постаті Святого Франциска Ассізького, у контексті визначення його еколого-етичних ідей, доходить висновку, що повчання монаха містять настанови щодо пошуку «єдності зі світом у всіх його проявах та [спрямування] на діалог із багатоманіттям Я і Ти. Комунікативна відкритість світу природи, довіра до всіх створінь виростає у Франциска Ассізького з любові, а віра в можливість живить таку любов. Антиспоживацькі орієнтації сучасної екологічної етики, разом із рухом за права тварин і права природи, суголосні світорозумінню святого і виявляють винятковий смисл в умовах екологічної кризи» [Доброносова 2019: 138].

Наразі відбувається посилення жаги до контролю над усіма виявами буття, де людина забуває про визначення себе як моральної істоти. Ми погоджуємося з думкою В. Малахова, що пришвидшення розвитку цивілізації засвідчує існування «ризикованого союзу із силами хаосу» [Малахов 2009: 104]. «Буттєві напруження», що виникають, змінюють вектор тяжіння людини: відтепер вона перебуває у власній самості, з якої не може вирватися. Лише за умови моральної самовизначеності, що настільки ж вагома, як і визначення

людини як особистості, можливо подолати цю ситуацію. Ідеться про можливість співпричетності до світу Іншого.

Зауважимо неможливість абсолютизації оцінок дій людини в екзистенціалах чи то добра, чи то зла. Ю. Габермас наголошує, що «не можна розраховувати на загальну обов'язкову відповідь, коли ми запитуємо, що добре для мене, або для нас, або для них; замість цього ми маємо запитувати, що однак добре для всіх. Ця “моральна точка зору” виділяє з оціночних питань практичні конфлікти, які можуть бути розв'язані шляхом звернення до загального інтересу; інакше кажучи, питання справедливості» [Habermas 1993: 151].

Усе це артикулює проблему нової етики, нових моральних вимірів. У цьому контексті важливим є положення Е. Агацці [Agazzi 2004], який акцентує увагу на тому, що моральні чинники людської дії мають бути співмірними людині сучасності, з тим, що вона відчуває до світу й самої себе, що зумовлює проблему морального виміру людської діяльності щодо Землі. Особливе місце займає проблема відповідальності усієї комунікативної спільноти, а не лише науковців.

Все більшого значення набуває педагогіка турботи [Tironi 218], бо остання віддзеркалює здатність реагувати на наявні проблеми. Учені вказують на планетарний характер насильства, яким для них постає вуглець і хімічні речовини, відходи тощо. Вони підкреслюють, що їхнє завдання полягає у пробудженні відчуттів, а саме співпереживання природі / Землі. «Сьогодні, коли ми розмірковуємо про антропогенну зміну клімату та антропогенне забруднення, ми повинні ставити собі питання, чи піддається ризику Земля через промислові еволюції. У кінцевому підсумку турбота про Землю людства, яке вважає себе розпорядником Землі, може виходити за межі турботи про виживання людини і планети разом із мільярдами інших її мешканців. Справді, коли ми уявляємо себе правителями Землі, подібно до кантівських вошей, які уявляють себе такими, що населяють світ і Землю, живучи на голові іншої тварини, ми ризикуємо прийняти себе за альфу й омегу існування. Беручи себе

за центр Всесвіту, як воші Канта, ми стаємо самозвеличуваними паразитами на Землі» [Oliver 2015: 226]. Лише об'єднання з єдиною загальною метою порятунку Землі є умовою спасіння як Землі, так і людини.

Варто підкреслити парадоксальність дій людини, що виступає як комплементарний зв'язок добра і зла у взаємовідносинах Землі та людини, де існує особливість їхніх стосунків, особливість як онтоантропологічна єдність, що постає як експлуатація Землі та поважливе ставлення. «Ця біполярність, поєднання проявів позитивного і негативного є характерною ознакою усієї планетарної цивілізації, а її інтенсивне наростання було і є повсюдною характерною рисою людської життєдіяльності» [Андрос 2010: 9]. Актуальність такого аспекта дослідження безперечна, особливо коли людина створила «третю природу» – світ віртуальних феноменів.

Етичне ставлення до Землі – це захист життя / буття людини як представника людства, роду людського та захист планети. У цьому зв'язку постає питання щодо усвідомлення взаємозв'язку як симетричного / асиметричного, що втілюється опозицією «узгодження – підкорення / експлуатація / насильство». Отже, множинність модусів взаємодії «Земля – людина» потребує їхнього стійкого співвідношення. Ба більше, це співвідношення може бути досягнуто лише за умов партнерства, що долає протистояння опозиції або – або чи над – під. Розглядаючи відносини людини та Землі, варто застосувати філософію гармонії чи балансу. бо «любов до природи, прагнення захистити її від руйнівних впливів людської діяльності не повинна вилитися в цинізм та антигуманізм у людських відносинах» [Екологічні 2006: 93].

Взаємодія людини та Землі є тією платформою, тією підставою, що забезпечує стійкий розвиток людства. У вищезазначеній Резолюції ООН «Перетворення нашого світу: Порядок денний у сфері сталого розвитку до 2030 року» визначено 17 основних цілей розвитку людства. Заслуговує на увагу, що в преамбулі вказується на наявний взаємозв'язок за допомогою таких критеріїв, як процвітання, мир, партнерство, добробут тощо. Головним

завданням, як підкреслюється в преамбулі, є збереження та раціональне використання природних ресурсів, захист планети від деградації, уважне ставлення до проблем зміни клімату. Ці завдання пов'язані зі створенням для людства умов гідного життя, що неможливо без гармонійного співіснування економіко-соціального та технічного прогресу із природою. Водночас ідеться про створення справедливого суспільства, проголошуються ідеї партнерства. І хоча автори звертаються до найуразливіших верств населення, на нашу думку, йдеться про партнерство із Землею [Перетворення: 14].

Підкреслено, що усі 17 Цілей сталого розвитку та 169 завдань спрямовані на посилення співробітництва й партнерства, забезпечення виваженого взаємозв'язку системи, що утворюється такими складовими, як економіка, екологія, суспільство. На нашу думку, Цілей сталого розвитку може бути досягнуто лише на підставі балансу взаємодії людини із Землею. Про багатовекторність цих Цілей свідчить їх всеохопний і комплексний характер, завдяки чому вони не обмежуються теперішнім, а спрямовані на майбутнє. Отже, ставлення до Землі в її багатовимірності пов'язується з новими характеристиками діяльності, що відтворюється в запропонованому Йонасом категоріальному імперативі, який постає дороговказом для прийдешніх поколінь. Головною є максима: «Не нашкодь!», що співзвучно з клятвою Гіппократа, адже збереження «здоров'я» планети є головною умовою збереження здоров'я людства й цілісності людини. Одним із головних приписів стає потреба в усвідомленні наслідків власної діяльності, що здатна знищити саму людину.

У «Критиці чистого розуму» І. Кант наголошує, що усвідомлення людиною власної свободи можливе лише через усвідомлення обов'язку, свобода без морального закону залишається для неї невідомою. Варто підкреслити, що ця вимога окреслюється багатьма модусами. Так, Л. Горбунова зазначає, що Земля – це не бездуховний економічний простір, не полігон для випробування нової воєнної техніки, не ландшафт для соціальних експериментів, не поле застосування різних технологій. Земля – основа буття

людини у світі. Питання перетворення Землі корелює з Людиною, а Людина корелює в цьому процесі ще з Технікою / Технологією [Горбунова 2011].

Сучасна людина впливає на Землю здебільшого опосередковано, через використання й застосування техніки, призвівши до зміни суспільного світогляду й фактичного виснаження Землі, що засвідчує, ще раз підкреслимо, наявність проблем моральності, морального виснаження людини, що набуває конфігурації деформованого сприйняття. Так, Маєр-Абіх наголошує, що ця проблема починає хвилювати людство лише тоді, коли світ руйнується швидше, ніж людина встигає адаптуватися до таких різючих змін [Маєр-Абіх 2004: 21]. Головним шляхом подолання цієї ситуації є відповідальне ставлення до технологій, економічної діяльності та обмеження необдуманого споживання, бо вже сьогодні існують технології, які можуть виступити на захист Землі. Визнання Етики Землі є громадянським і патріотичним обов'язком [Бабаєв, Пазиніч 2016: 28]

Людина створює і руйнує: техносфера, що розгортається на платформі Землі, має нищівний вплив на екосферу планети; людина виявляє свою могутність у сфері клімат-інженерії, спрямовану на зміну клімату на певних ділянках планет, що може призвести до остаточного руйнування озонового шару. Ця ситуація дозволяє стверджувати, що взаємодії людини та Землі опосередковані технологізацією, що й спричиняє онтоантропологічні негаразди й парадокси. Вони є втіленням парадоксу взаємин людини і Землі, який полягає в тому, що означений процес є процесом як олюднення, так і розлюднення Землі. Водночас це зумовлено значними трансформаціями виробничо-економічної та політичної системи, що спричиняє трансформацію потреб людини та засобів їх задоволення. Насильство й експлуатація постають у сучасному постмодерному філософському дискурсі як онтологічно негативні. Більш того, вони не зникають, вони набувають інших ознак або проявів.

Філософський дискурс змушує переосмислити не лише взаємовідносини людини зі світом у площині етики, але й стосунки з Іншим, який протягом

історії людства залишався в тіні людської діяльності. Ідеться про Землю, що постає найвищою цінністю для людини, бо Земля – це запорука життя людини. Хоча в умовах технологічної реальності ця взаємодія зазнає значних змін: «Уже тривалий час не природа загрожує нам, а ми – їй» [Хейлз 2013: 59].

Можливо, що Етика Землі подолає ситуацію, означену як «глухота людини до мови Землі» [Østergaard 2017: 26]. Варто підкреслити, що наразі екологічний рух «починає ставити грабунок і муки, які є наслідком зневажання міжнародних екологічних зобов'язань, в один ряд із найстрашнішими злочинами в історії» [Кляйн 2016: 422]. Теперішнє відкриває перед людиною безмежні можливості, проте людина опиняється в ситуації, що посилення її могутності спричиняє посилення відчуження від Землі. Як справедливо підкреслює Маєр-Абіх щодо володіння землею, «ми отримали [Землю] не у спадок від наших батьків, ми взяли її в борг у наших дітей» [Маєр-Абіх 2004: 84]. Якщо дослухаємося до цієї думки, то перед нами відкриється зовсім інша оптика щодо розуміння сутності Землі, яку можна репрезентувати так: «Земля постає такою, якою її бажає бачити людина» [Маєр-Абіх 2004: 59].

Постає питання: чи здатне сучасне людство створити Етику Землі в умовах глобалізації світу та майже повного занурення у світ технологічної реальності, світ транснаціональних компаній. На це питання К. Олівер дає позитивну відповідь, але підкреслює, що це можливо лише за умови визнання багатоманітності світу й бажання інших живих створінь зберегти своє право на свободу. Це можливо за умови визнання, що людина – це жива істота серед інших живих створінь. Ці роздуми дослідниці артикулюють суперечності любові й відповідальності. На її думку, любов – це емоційна чуттєвість, яка поєднує усі живі істоти на Землі, що підкреслює значимість максими: люди належать Землі, а Земля належить людям, проте йдеться про гармонічне існування.

Усвідомлення того, що Земля належить усім, лише посилює почуття єднання, що є умовою формування Етики Землі як Етики відповідальності. Вона виголошує принцип террафілії як втілення Етики Землі: «Тут етика Землі

з'являється як міст або оазис, які з'єднують або повертають нас до Землі та землянам, обіцяючи нам не тільки виживання, а й процвітання. Етика Землі – це форма террафілії, за допомогою якої ми любимо Землю так, що можемо взяти на себе відповідальність за неї. Тут террафілія стає символічними обіймами нашого амбівалентного ставлення до Землі й Світу» [Oliver 2015: 224]. Дослідниця підкреслює, що саме процеси технологізації та екологічної глобалізації сприяють становленню Етики Землі. Отже, Етика Землі виступає своєрідним природним договором між Землею та її мешканцями. Сьогодні цей договір послаблюється внаслідок бурхливого технологічного розвитку [Serres 1995]. Для автора Земля – це космічний корабель, на якому людство, об'єднане любов'ю й ненавистю, здійснює космічну мандрівку.

Головне питання, що зумовлює сучасний науковий дискурс визначив Р. Шерман у статті «Чи можемо ми бути “друзями Землі”?» [Sherman 2005], де дослідник використовує концепти етики Аристотеля для окреслення вищезазначеної проблеми. У контексті моральних чеснот (дружба, любов до себе тощо) Шерман пропонує підхід, спрямований на подолання антропоцентризму у ставленні до оточуючого середовища. Підкреслимо, що йдеться про визначення прав і самої Землі, значення чого все більше артикулюється громадськими діячами.

Ідеться про визнання прав не лише тварин і природи, але й власне Землі, що поступово втілюється соціальними спільнотами. На думку Е. Морена, Етика Землі можлива лише внаслідок духовної реформи і включає такі складові, як індивідуальна етика, етика громадянська, етика людського роду, що підкреслює спільність усіх, хто проживає на Землі [Морен 2014: 228]. У цьому ми вбачаємо думки А. Швейцера щодо сенсоутворюючого значення філософських пошуків для розв'язання поставленої задачі, що потребує формування відповідної суспільної думки з метою подолання кризи етичних ідеалів у контексті благоговіння перед життям [Schweitzer 1936]. Ця ситуація стосується й ставлення людини до Землі. Ідеться про актуалізацію етичного

виміру, про що свідчить сучасний філософський дискурс як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників, де головна увага приділяється діяльності людини.

Критичне осмислення й бажання врятувати людину та Землю виступає мірилом людяності і належить лише людині. «Етичний вимір є істинною основою людської екзистенції. Зосередження на Іншому, почуття відповідальності за нього – це той моральний імператив, який відкриває для людей практично необмежені можливості досягнення раціонального консенсусу, бо їхня комунікативна раціональність базуватиметься на раціональності етичній» [Екологічні 2006: 159]. Ці роздуми повністю резонують з роздумами Г. Йонаса щодо усвідомлення колективної відповідальності за дії людства, на чому наголошують сучасні дослідники. Йдеться не лише про представників практичної філософії. І. Степаненко підкреслює, що відповідальність постає як космічною, екологічною, так і загальнолюдською [Степаненко 2006: 124]. Сьогодні все більше науковців – представників різних галузей і спеціальностей долучаються до цієї максими.

Сучасні виклики щодо людини спонукають до активних пошуків нової моралі, складовими якої вважаються етика непримусовості та співчуття. Постає питання: «Чи все моральне є духовним?». Нові об'єкти діяльності, якісна природа наших дій обумовлюють цілковито новий вимір етичних критеріїв, які б не були передбачені положеннями й канонами традиційної етики: «Існує етичний імператив: прислухатися до відмови Землі... Прислухатися до відмови Землі – означає піддаватися етичному заклику» [Sherman 2005].

Означені проекти актуалізували значення морально-етичних імперативів у науковому пізнанні, де головною постала вимога збереження людства. Інакше кажучи, йдеться про нове розуміння єдності, про можливість діалогу чи новий рівень діалогу людини із Землею, актуалізації себе в стосунках з Іншим. Звернемося до роздумів М. Поповича, який підкреслював, що життєдіяльність людини пов'язана з тим, як вона взаємодіє у своєрідному трикутнику «я – ми – вони» [Попович 2016: 23], завдяки якому людина

створює свій неповторний рисунок. Сьогодні ми говоримо про включення й такого елемента, як Не-людина: «Етика починається не із зустрічі з Іншим, але з розпізнавання генеалогій, субстанцій і агентств, які зменшують дистанцію між людьми у міру того, як людина стає більш плинною, менш твердою» [Alaimo 2016: 123].

Людина постає особистістю у контексті свободи й відповідальності, що задовольняє викликам сучасності, які спрямовані на взаємодію ціннісних смислів науки й соціальних дій людини та на необхідність вдосконалення діалогічних відносин у системі взаємодій «людина – природа / Земля». Ідеться про поліваріантність існуючих взаємодій, де все більшого значення для подолання економічних, політичних, екологічних тощо проблем набуває сфера моральності. У цьому контексті діяльність людини постає не лише відповіддю на виклики світу, але й реалізацією її внутрішнього потенціалу, де інтереси не людини, а світу стають визначальними.

Великого значення в цьому контексті набуває концепт емоційного переживання, що змінює напрям методології пізнання. Застосування еказистенціалів свідчить про початок трансформації парадигми мислення. Так, В. Табачковський підкреслював, що переорієнтація етичних понять, як-от «любов», «турбота», «совість», для використання їх у політичній чи економічній сфері є однією з умов подолання глобальних ризиків [Табачковський 1996а: 7]. Це дозволяє подолати принцип максимальної користі. Ці категорії відкривають нові грані буття Землі / природи та можливості їх осмислення. Проте проблеми екології не лише окреслюють драматизм сучасної ситуації, вони засвідчують наявність проблем моральності, морального виснаження [Маєр-Абіх 2004: 21]. На думку філософа, лише визнавши себе дітьми Землі можливо подолати зазначену кризу. Незважаючи на те, що сьогодні існують більш безпечні технології, криза продовжує існувати, бо економічний чинник все ще залишається домінуючим.

Не йдеться про Землю як цінність у контексті матеріальної винагороди, отримання прибутку, йдеться про визнання останньої тією цінністю, на підставі якої відбулося й відбувається становлення людини, її розвиток і вдосконалення. Завдяки Землі людина віднаходить свою природно-соціальну, історичну й духовну сутність. Земля постає феноменом прояву сутнісних сил людини; водночас діяльність, спрямована на перетворення Землі, постає підґрунтям збереження як життя людини та людства в цілому, так і архе її духовності.

Довгий час ставлення до Землі було несправедливим, що потребує переосмислення й визнання Землі суб'єктом, який під час взаємодії набуває нових якостей, постає центром духовних і матеріальних сил, про що свідчить українська література, де Земля постає ідеалом, втілюючи принцип, що перегукується з міфологічним наративом. Так, пошук духовного підґрунтя, любов до природи, екологічна турбота, переоцінка життєвих цінностей, прагнення до внутрішньої гармонії протистоять егоїзму, екологічній безграмотності, байдужості, безвідповідальності й жорстокості. Інакше кажучи, це екологічна свідомість, тісно пов'язана з емоційним переживанням.

Проблема добра і зла, як зазначалося вище, виявляється в антропо-онтологічних негараздах, порушеннях гармонії відносин між людиною і Землею та свідчить про відсутність злагоди у взаєминах. Вони виявляються у війнах за ресурси, катастрофах, породжених людською діяльністю, випробуваннях / винаходах смертельної зброї, гуманітарних катастрофах. Ця ситуація втілює парадокс життя / буття: людина залежить від взаємодії з природою Землі, проте постала її господарем і більше не зважає на свою залежність.

Символом знищення ландшафту Землі постає руїна. Одним зі свідоцтв такої тенденції є війна з Росією, розв'язана через посягання останньої на державну й територіальну цілісність і єдність України. Унаслідок використання сучасних видів зброї руйнується Земля та її поверхня,

втрачається ідентичність із Землею. Новітньою проблемою кризового стану Землі та людини в глобальному просторі став COVID-19.

Значні трансформаційні процеси кінця XX – початку XXI ст. актуалізували питання відповідального ставлення людини до можливих наслідків власної технологічної діяльності. Тривалий час це питання залишалося поза увагою наукової спільноти, що лише посилювало протистояння Землі та людини. Сьогодні йдеться про те, що насправді людина боїться не технологій, вона боїться власне себе, нових можливостей, що відкриваються перед нею, водночас посилюючи почуття неповновартості. Проблема відповідального ставлення людини до природи / Землі набуває нового звучання, проте турботи й відповідальності потребує й сама людина.

Забруднення Землі, її виснаження засвідчують не лише наявні екологічні проблеми, що можуть призвести до знищення усього живого; вони насамперед свідчать про кризу моральності, а в деяких випадках про антропогенну кризу. У контексті цього особливого значення набуває ставлення людини до Землі, турбота про Землю як турбота людини про себе.

На сучасному етапі існує реальна загроза втрати Землі як платформи життя / буття, тому Земля як феномен заслуговує на філософське осмислення, на визнання її ролі у становленні людства. Так, Джон Д. Капуто наголошує, що існує проблема слабкої онтології [Caputo, Vattimo 2007: 109], зазначена у творчості Дж. Ваттімо [Vattimo 2002]. Вирішення цієї проблеми можливе за умови звільнення від об'єктивістської метафізики і потребує побудови альянсів в ситуації «непростої згуртованості, невизначеній узгодженості наших соціально-політичних або культурно-економічних цілей. ... У питаннях релігії наша епоха – епоха підозрілості й апокаліптичного страху» [Caputo, Vattimo 2007: 169]. У ставленні до Землі виявляється екзистенційна двоїстість людини – хазяїна й експлуататора.

Принцип відповідальності в сучасних умовах є тим чинником, що змінює класичні конфігурації системи «Земля – людина» в контексті технологічної сучасності, бо і Земля, і людина потребують турботи. Водночас

не можна заперечувати спільність людської долі, що вимагає зваженого ставлення до власних дій. Погляд «астронавта» (К. Олівер), пошук рятівних сценаріїв, пов'язаних із моделюванням / відшукуванням «нової Землі», насправді може наблизити її крах.

Концепт «Етика Землі» не може бути зведений до економічного чинника, його використання має соціальний сенс. Так, М. Серрес підкреслює, що людська історія – це історія людського конфлікту, проте ця історія не зосереджується на тому насиллі, яке чиниться людиною щодо Землі. Він підкреслює, що людство повинно ухвалити «природний договір» на кшталт «суспільного договору» Т. Гоббса. Лише за такої умови, на думку філософа, можливим є досягнення балансу взаємодії між людиною і Землею, бо від цього залежить виживання людства [Serres 1995].

Можна зробити висновок, що етичний вимір відносин «Земля – людина» змінив свою спрямованість. У ньому вже аналізують не лише «що» треба робити, а приписують «як» треба робити, подають етичний вимір у площині комунікативних дій як відповідність і турботу за існування буття Землі та існування людини в бутті.

Філософсько-антропологічною максимою має стати теза «людству бути на Землі» (Г. Йонас), в основі якої закладено як процес «самоствердження буття», так і принципову цінність життя. Така альтернатива дій має стати глобальною вимогою в ситуації, коли планета зазнає наслідків екологічної кризи, невизначеної динаміки технологічної цивілізації, загострення геополітичних обставин, соціальної нерівності й водночас духовної кризи. Вони стають загрозою для життя / буття людини на планеті Земля і потребують виконання заповіді «Не нашкодъ», роблять її виміром відповідальності. Земля як система вразлива, тому ціннісне ставлення до неї стає справою кожного дня. «Цінність, яку ми надаємо природі, залежить не лише від наших інтересів, але й від того, ХТО ми є, а не тільки ЩО ми є» [Sagoff 2008: 70]. Зауважимо, що ця ідея резонує з роздумами Е. Фромма «Мати чи бути?».

Парадоксальність ставлення людини до Землі виявляється в тому, що це добро і зло одночасно, це творіння і руйнування основ життя / буття. Саме в цьому вбачається амбівалентність зв'язку: це новий модус означеного зв'язку. Зауважимо, що ця опозиція посилилася в контексті технологічної цивілізації, яка репрезентує себе не лише досягненнями у світі техніки і технологій як незаперечних тріумфів людини, але й поразок. Вони – тріумфи та поразки – є співвідношенням добра і зла в діяльності людини. Добро і зло – це ті вияви моральності, які мають характер амбівалентності.

Присутність людини у світі стає предметом відповідальності. Запровадження принципу відповідальності в контексті етичного буття і надання йому статусу тотальної сутності свідчать про нову онтологію буття, нову онтоантропологію. Проблема взаємодії «людина – Земля» потребує нової оптики, центральним поняттям якої є моральна відповідальність. Насамперед ідеться про такі форми взаємодії людини з природою, що узгоджують поведінку людини з критеріями моральності. Етичний імператив, можливо, і є тим чинником, що виступає запорукою життя / буття.

Варто підкреслити: по-перше, парадоксальність – добро і зло в стосунках Землі та людини, де особливістю їхніх стосунків є онтоантропологічна єдність; по-друге, онтоантропологічність життя / буття, що починається з процесу сільського виробництва як першооснови життя / буття, і ця першооснова унікальна, бо існує в житті кожної історичної спільноти людей, трансформація цієї першооснови не заперечує її значущості; по-третє, парадоксальність або проблематичність зв'язку Землі з людиною: пристосування / підкорення чи уважливе партнерство. Для людства стає очевидним завдання: навчитись пізнавати, навчитись діяти, навчитись жити з іншими, навчитись жити задля миру. Свої дії людство має спрямовувати як дії за відповідальність не лише за свою долю, а й за долю майбутнього.

Отже, звернувшись до антропологічної концептуалізації Землі в координатах етики, можна зробити такі висновки:

1) Етика Землі – новий напрям у філософських дослідженнях, звернення до якого стало практичною необхідністю у зв'язку з низкою загрозливих криз щодо існування людини. Ставлення людини до Землі трансформується. Відбувається усвідомлення хибного ставлення до Землі як об'єкта, до якого варто застосовувати практики експлуатації. Натомість усвідомлюється важливість партнерства, коли людина і Земля розуміються невід'ємними онтологічними складниками, коли їх спів-буття залежить одне від одного. Етика є ціннісною характеристикою земного буття людини, її дій і мислення. Головним має стати той факт, що Етика постає нормативним імперативом ставлення до Землі й водночас виміром сучасних технологій;

2) Етичний вимір сучасних дослідників у ставленні до Землі – бути людиною. Бути людиною – ставитися людяно до Землі, що складає етичний, моральний імператив. Варто турбуватися про Землю, її «здоров'я», як про себе самих. Забруднення Землі, її виснаження свідчать не лише про наявні екологічні проблеми, що можуть призвести до знищення усього живого, вони насамперед засвідчують наявність проблем моральності, морального виснаження. У контексті цього особливого значення набуває ставлення людини до Землі, турбота людини про Землю як турбота про себе;

3) На сучасному етапі існування людства існує реальна небезпека втрати Землі як основи життя, тому Земля постає життєво важливим філософським об'єктом, взаємодіючи з яким, людина намагається визначити сенс свого існування. Для людства стає очевидним завдання: навчитись пізнавати, навчитись діяти, навчитись жити з іншими, навчитись жити задля миру. Людство має позиціонувати свої дії як дії відповідальності за свою долю, за долю майбутнього. Зазначені напрями дослідження вбачаються і в сучасному християнстві;

4) Розглядаючи етику Землі, висловлюємо припущення, що вона є планетарною етикою, оскільки усі виміри життя / буття як людини, так і суспільства, пов'язані із Землею, тобто Етика Землі постає інтегральним виміром етичного ставлення, наявності його існування в конкретних

історичних умовах. Сучасна епоха – постіндустріальна / технологічна, маркером якої постають високі різноманітні технології, дає підставу говорити про етику Землі, яка постає постантропологічною. Водночас для Етики Землі нагальним стає формування планетарного мислення – без етичної компоненти воно неможливе.

Висновки до третього розділу

Отже, проаналізувавши багатовимірність концептуалізацій Землі як конфігурацій станів спів-буття Землі та людини, акцентувавши соціально-антропологічні та культурно-антропологічні аспекти визначення станів спів-буття Землі та людини, можна зробити такі висновки.

- Трансформація філософських рефлексій засвідчила множинність парадигм і концепцій філософського осмислення сучасності, її різноманітних проявів. На початку XXI ст. філософія, як і інші гуманітарні науки, стикнулася з новими суспільними явищами, з новими формами реальності, які потребують нового дослідницького інструментарію, використання нових концептів, як-от «поле», «платформа», «диспозитив», «глобалізація», «віртуальність» тощо, за допомогою яких створюється поліпарадигмальна оптика.

- Пошуки нових концептуальних засад на межі тисячоліть пов'язані з трансформаційними процесами, що зумовлюють, по-перше, процеси глобалізації, інформатизації, технологізації; по-друге, процеси зміни довкілля, про що свідчать екологічні проблеми сучасності; по-третє, зміну конфігурацій ландшафтів, як природничих, так і соціальних. Зауважимо, що усі ці зміни відбуваються на платформі Землі та супроводжуються постійним обміном речовиною, енергією й інформацією. Цим навколишнім середовищем постає природа / Земля.

- Усвідомлення зв'язку тіла людини та тіла Землі відсилає дослідників до міфологем, які створюють «химерні візерунки» як своєрідний гіпертекст, за допомогою якого людина намагається прочитати світ / буття. Усвідомлення вказаної єдності виступає потужним чинником зміни методології. Тіло Землі є реальністю і змінюється за обставин перетворень Землі. Тіло і зовнішній світ формуються й адаптуються в процесі засвоєння простору, у якому відбувається життя / буття. Варто підкреслити, що буття з Іншим сутнісно трансформує як тіло, так і світ; відбувається нове маркування простору, ландшафту й тілесності. Залучення цього маркера дозволяє

застосувати принцип толерантності й діалогу на противагу споживанню та підкоренню.

- Соціальне тіло Землі відповідає за інтеграцію соціальну як наявність упорядкованих відносин між індивідами, групами, організаціями, державами, бо ідентичність формується виключно завдяки внутрішнім діям. Проте сучасні зміни подолали уявлення про час як тотальність і простір – як раціональність і стабільність. Відбулися зміни їх сприйняття як на індивідуальному, так і на глобальному рівнях. Швидкісні магістралі, Інтернет, авіашляхи – усі комунікаційні шляхи посприяли цьому. Це дозволяє стверджувати, що простір – це не лише зв'язок, це дещо більше. І якщо у ставленні до Землі раніше переважала проксеміка (від англ. *proximity* – «близкість»), то сучасна людина віддалилася від цієї близькості, адже вона більше зацікавлена у вибудовуванні власного простору, що накладається не лише на соціальне, але й поширюється на природу. Відтепер людина є особою / власником / господарем, що відповідає як за територіальність, просторовість, так і за персоналізацію середовища.

- З часу виникнення людства ландшафт виступав цілісністю, місцем-тут-буття первісної спільноти, де минуле, теперішнє та майбутнє утворювали синкретичну фігурацію, завдяки якій людина була впевнена у власній вічності та вічності Землі. Здавна ландшафт забезпечував гештальт людини, супроводжував її протягом життя. Інакше кажучи, поставав текстом Землі, який сьогодні усувається через розвиток новітніх технологій. Унікальність ландшафту як тексту полягала в тому, що він як забезпечував цілісність часопростору життя / буття архаїчної людини, так і виступав комунікативною реальністю, яку не можна звести до фіксованих статичних форм. Ця реальність дозволяла людині сприймати весь світ у контексті суб'єкт-суб'єктних відносин, що безпосередньо відображено в міфологічних нарративах та екологічних практиках сьогодення. Водночас саме людина наділяє ландшафт сакральним значенням, що сьогодні виражено маркером:

прив'язаність до місця є уособленням прив'язаності до Землі. Артикуляція до ландшафту як місця-тут-буття, як тексту посилює цю ідею.

- Архітектура сучасних міст майже повністю викреслила землю, замінивши її асфальтизацією; відтепер концепт «ландшафт» більш співзвучний міським просторам, замінюючи географічне значення. І якщо простір тривалий час розумівся на підставі антропної моделі, що розширяв можливості людини, то сьогодні ми говоримо про усічення: людина опиняється у своїй ізольованій квартирі, відкриваючи перед собою безмежний світ завдяки сучасним технологіям; набуваючи нового віртуального розширення. Людина втрачає відчуття домівки і це вже не людина-космополіт, це людина-безхатченко, яка ампутована простором, проте наділена медійними «протезами».

- Міський простір є унаочненням перетворювальної діяльності людини, що відповідає концептам «соціальний простір», «соціальна сцена», «соціальне поле» тощо. Ідеться про створення нової реальності, яка продукує нові символи, нові мапи Землі. Проте, на відміну від ландшафту, який для первісної людини створював єдину мапу, простір міста для кожного має свою унікальну мапу, пов'язану з особистими переживаннями та історією – кожний індивід створює її для себе. Простір міста найбільше відповідає технологічній діяльності – на відміну від ландшафту, де головною виступає символічна репрезентація життя / буття. Хоча і простір, і ландшафт накопичують індивідуальний досвід, ландшафт постає архівом сенсів, смислів, інтерпретацій, є більш закритим для перетворювальної діяльності людства – на противагу простору, відкритому для діяльності, а також для тиражування як виробів, так і їхніх симулякрів. Якщо ландшафт надає людині відчуття вкоріненості, то простір – відчуття розширення. Простір міста – це видовищний простір. Проте якщо ландшафт – це місце пам'яті, то місто власною фрагментованістю цю пам'ять усуває.

- Земля постає символом домівки та втілюється перетвореним ландшафтом, видозміна якого посилюється разом із посиленням

соціокультурних практик людської спільноти. Система «домівка – навколишнє середовище», що являла собою цілісність протягом тисячоліть, зазнала нищівного удару з посиленням урбанізму та виникненням мегаполісів, де людина опинилася відірваною від землі, поринувши у безмежні простори хмарочосів. Сучасність засвідчує втрату сакрального значення домівки. Проте людина не може довго залишатися в стані невизначеності, тому перед нею відкривається нова дихотомія: пошук нової домівки, про що власне свідчать нові проєкти, спрямовані на втілення ідеї започаткування «нової Землі», чи зміна ставлення людини до ситуації, що склалася завдяки новим технологіям, які надають почуття впевненості / укоріненості за допомогою віртуальної реальності. І якщо в першому випадку ми можемо говорити про зміну місця життя / буття людини, то в другому – констатувати новий вид укоріненості людини.

- Медіареальність виступає ознакою постіндустріальної епохи, що наближає настання постантропологічної епохи. Ця ситуація пов'язана з віртуалізацією сучасності, що породжує цивілізацію образів чи симулякрів. Це стосується й феномена Землі – виникає її віртуальний образ. Штучний образ Землі уособлює одну із форм медіа, які змінюють бачення її як природного феномена. Головною небезпекою є те, що сучасна людина занурюється у віртуальну й технологічну реальність, де створює цікаві їй візуальні образи Землі. Функцію пам'яті виконують візуальні образи, світлини, документальні та навіть художні фільми. Людина виступає споживачем образів, які не вимагають уяви й, отже, виступають симулякрами.

- Людина створює віртуальні образи Землі, у такий спосіб продукуючи впевненість щодо власної могутності в подоланні парадоксів, що виникають. Вона найчастіше створює ідеальний образ Землі, що може суттєво відрізнитися від дійсного стану речей. Виникає ситуація, коли нові можливості, створені медіатехнологіями, заміщують реальний стан природи / Землі, сприяючи створенню медійного вуаеризму. Головним виступає принцип конструювання та видовищності. Відбувається заглиблення у світ

природи / Землі, проте цей світ – змодельований феномен, головним завданням якого є відповідність вимогам користувачів / споживачів.

- Ця ситуація безпосередньо пов'язана з віртуалізацією цивілізації, яка створює нові образи реальності й відповідно – нові «дива», які породжують сумніви в доцільності існування фізичної реальності, адже є більш захопливими й бажаними. За цим ми втрачаємо те споконвічне, що виступало безумовною основою існування людства – ми втрачаємо Землю як домівку. Завдяки віртуалізації, людство, якщо й розглядає завершення епохи Землі, то ставиться до цього здебільшого спокійно-байдужо, бо вірить, що йому буде надано новий прихисток: чи то нову Землю, чи то новий віртуальний світ, де приналежність до Землі вже не є обов'язковою. Людина отримує нові можливості у створенні образів природи. Водночас людина створює Землю для себе. Це відповідає тому, що відсоток людей, які прагнуть перебувати в мережі, збільшується з кожним роком, відсуваючи відчуття співпереживання теж у новий мережевий світ, що для них більше не є ілюзорним, а постає їхньою об'єктивною реальністю, для якої характерні цінності нового світу.

- Система «людина – суспільство – планета» виступає мегасистемою, де збалансованість, безпека, стале сільське господарство / стійка індустріалізація, зменшення нерівності, відповідальне виробництво / відповідальне споживання (зокрема й ресурсів), справедливість, партнерство, збереження життя завдяки відповідним кліматичним діям тощо створюють нову платформу життя / буття людини на Землі. Інакше кажучи, ця багатовекторність репрезентує розмаїття спів-буття людини та Землі, визначає стратегії діяльності людства в просторі Землі, має глобальний характер і пов'язана зі збереженням життя / буття на Землі. Застосування концепту «баланс» як маркера взаємин Землі та людини, на нашу думку, є перспективним, бо, по-перше, визначає узгодження; по-друге, свідчить про здатність поєднувати відмінності.

- Формування Етики Землі спрямоване на подолання суперечностей, які виникають в діях людини щодо Землі, що відзначаються

посиленням технологічного тиску. Усвідомлення значення Землі як єдиної домівки людства резонує з принципом системної організації біосфери, де людина виступає лише однією з форм життя. Затвердження Етики Землі здатне змінити конфігурацію взаємодій людини з довкіллям, подолати напругу в системі «людина – Земля / природа», що посилювалася в геометричній прогресії у зв'язку з промисловими революціями. Це дозволяє зробити висновок, що Земля не є метафізичною проблемою, вона набуває морального сенсу як суб'єкт, що актуалізує проблему спів-буття з людиною. Визнання Етики Землі дозволить розв'язати дихотомії позначення такими диспозитивами: «перетворення чи трансформація Землі / світу – пристосування до Землі / світу», «віддача себе Землі / світу – “відвертання” від Землі / світу», що актуалізує значення гуманістичних орієнтирів сучасної науки.

Результати роботи, викладені в третьому розділі, опубліковано в таких працях: [161, 343, 344, 355, 361, 364, 368].

РОЗДІЛ 4

ПРОЄКТ ЗЕМЛІ В СИТУАЦІЇ ПОСТ-АНТЕЇЗМУ

4.1. Технологізація Землі як процес заміщення природного штучним

Інформатизація, технологізація та глобалізація сучасності – головні чинники, що зумовлюють глобальні трансформації на всіх рівнях світового суспільства. Ця ситуація супроводжується виникненням глобальних екологічних криз, що окреслюють ризики подальшого існування людства. Трендом глобального світу постають технології, що зумовлює парадокс технологічного фаталізму. Підкреслимо, що цей концепт не є винайденням кінця XX – початку XXI ст. Такі мислителі, як М. Гайдеггер, Ж. Еллюль, Л. Мамфорд, К. Ясперс та інші, у своїх розмислах підкреслювали можливий варіант розвитку людства, що відзначається руйнівним характером унаслідок зростання технологічної могутності. Водночас сьогодні існує й оптимістичний погляд щодо технологічного розвитку людства, який презентовано в працях К. Сагана, К. Шваба та інших.

Інтенсивний розвиток сучасних технологій провокує не лише множинність парадоксів і проблем, серед яких антропологічні й онтологічні виклики, він руйнує сталі уявлення про життя / буття в просторі Землі. Це пов'язано з тим, що відбувається зміна сенсоутворюючих чинників у життєдіяльності суспільства та людини. Технології, що продукують інновації, руйнують класичні уявлення про культуру, людину, природу. Виникають нові онтологічні проблеми.

Незважаючи на те, що зв'язок людини та Землі є іманентною характеристикою існування людської цивілізації, сьогодні ми говоримо про технології як медіатор цього зв'язку, що змінює їхнє спів-буття. Особливо це стосується межі тисячоліть. Ідеться про те, що створюються нові конфігурації життя / буття, а технології постають чинником, що усуває остаточну

обмеженість у справі трансформації Землі. Новий ландшафт сучасної цивілізації створює нові технологічні виклики людському існуванню в ситуації, де людина абсолютно відкрита майбутньому. Ідеться про технологічні спокуси, що торкаються соціальної та духовної сфер, нормативної та моральної систем. Техно / технологічна сфера постає тотальністю.

Технологізація Землі пов'язана із застосуванням штучних інструментів (машин, комп'ютерів тощо), що змінюють характер праці. Остання розуміється не лише як застосування фізичної сили, вона постає як керування та застосування технологій (К. Шваб). Головна увага приділяється інноваціям, які містять сучасні технології. З'являються нові знання і нові практики, виникають нові технології – біотехнології, комп'ютерні, інформаційні, генно-інженерні, космічні тощо. Створення нової раціональності все ж не виключає такі маркери, як функціоналізм, ефективність, сцієнтизм, техноморфізм тощо, які були визначними для епохи Модерну, натомість вони доповнилися новим монізмом – техніко-технологічним, який водночас є штучним середовищем життєдіяльності. Технології є найважливішим фактором сучасності, який набуває універсального сенсу і застосовується до всіх ситуацій, коли людина намагається вплинути на будь-яке явище, процес, феномен.

Технології є тим стрижнем, навколо якого вибудовується життя, продукуючи соціальні та політичні зміни. Технології постають обов'язковим атрибутом нашого життя, пробуджуючи наші підсвідомі прагнення, перенаправляючи бажання й сподівання, переживання й соціальні практики. Зауважимо, що технології настільки взаємопов'язані між собою, що фактично ініціюють постійне їхнє вдосконалення й виникнення, тим самим провокуючи своєрідний хіт природи. Загальновідомо, що технологічні революції трансформують життя соціальної спільноти й цивілізації. Постає питання: чи змінює технологія людські цінності, чи навпаки – людські цінності визначають шляхи розвитку технологій? Змінюється триб життя, ідеали, система цінностей, що стосується й ставлення людини до Землі. Так, С. Гокінг

підкреслює, що саме технології надали людству відчуття небачених можливостей, дозволивши вступити в епоху освоєння космосу, «його майбутнє залежатиме від здатності зробити крок у невідоме, де ніхто не ступав» [Хокінг 2019: 186].

Технології долають час і простір, можливу дистанцію. До особливостей технологій варто віднести: 1) виникнення нового культурного ландшафту; 2) становлення нового технологічного простору, де існує реальна небезпека зведення людини до становища технічного пристрою, який відповідає за культурний ландшафт; 3) формування нового простору буття, що стосується не лише соціального, але й психологічного аспектів; 4) утрату спадковості традицій; 5) зведення духовності до здатності навчатися й виконувати певні функції.

Взаємозв'язок природного і штучного є радикальною проблемою сучасності. Сучасна історична епоха презентує себе різновидами визначень: технологічна цивілізація, інформаційне суспільство, постіндустріальне суспільство, суспільство знань, технологічне або електронне суспільство тощо. Усі вони поєднані таким чинником, як технології. Свого часу М. Маклюєн визначив мову тією першою технологією, що дозволила пізнати світ по-новому [Маклюєн 2004]. Ідеться про можливість трансформувати певний феномен, постає нова тотальність, що відзначається природним характером.

Значний вплив технологій на сучасну соціальну спільноту репрезентовано в таких концепціях, як інформаційне суспільство / постіндустріальне суспільство (Д. Белл), програмоване суспільство (А. Турен), суспільство ризику (У. Бек), технологічне суспільство (Ж. Еллюль) тощо. Усі вони засвідчують новий етап розвитку людства, що відзначається вибуховим характером, де головним чинником є технологізація. Проблема збереження природи людини артикульована в працях Є. Андроса [Андрос 2010], Г. Йонаса [Йонас 2001], С. Кримського [Кримський 2008], М. Поповича [Попович 2016], В. Табачковського [Табачковський 2005а], К. Шваба [Шваб 2019] та інших.

Ці роздуми пов'язані з ідеєю наявності екологічного шоку, що потребує негайного переосмислення моральних цінностей (Т. Гардашук [Гардашук 2004], М. Кисельов [Кисельов 1996], Ю. Мелков [Мелков 2006а], В. Гриценко [В. Гриценко 2004] та інші). Технології стають відповідальними за ситуацію невизначеності. Суспільство постає як *ad hoc* – суспільство рефлексивної сучасності. М. Маффесолі для пояснення сучасного стану суспільства на рівні застосування концепту «повернення архаїзму» наводить термін «реградація», що використовується для пояснення співіснування архаїчних цінностей у просторі технологічного прогресу. Він також пропонує термін «інгрес», що, на його думку, більш точно втілить сучасну конфігурацію суспільства: напрям без мети / без прогресу, тобто нескінченний процес [Маффесолі 2018: 28]. Дослідники наголошують на новій історичній епосі, де головним чинником постають технології, заміщуючи як ідею людини, так і ідею природи. Усе постає комплексом технічних прийомів, проте без єднальної платформи, за яку здавна відповідала духовна сфера. Відбувається агресивне вторгнення матеріальної, технократичної культури. На думку дослідників, технології породжують відчай і ворожість, і це супроводжується зміною ідентичності людини.

Відбулося відкриття нової планети, «заселеної надзвичайними технологічними інноваціями, новими формами суспільного життя й самовизначальними індивідуумами, чії технологічні здібності забезпечили їх значною ринковою владою в боротьбі з панівними соціальними правилами й інституціями. Вони зробили крок далі: замість того, щоб створювати захисні системи навколо громад, побудованих на інтернет-технологіях, вони вирішили захопити владу над світом, користуючись силою, яку породжували ці технології» [Кастельс 2007: 59]. Занурюючись в тенета інтернету, людина опиняється всередині мережі, залишаючи світ іззовні.

Наразі складається ситуація звільнення технології від природи, яку можливо осмислити за допомогою трансдисциплінарного підходу. Завдяки цьому підходу відкриваються нові горизонти осмислення процесів

технологізації. Для аналізу вищезазначеної ситуації варто скористатися ідеєю «потрійної спіралі» («Triple Helix») на кшталт системи «наука – технологія – суспільство», «наука – промисловість – природа» [Beilin 2018]. Отже, технологічність є результатом взаємодій «техніка – технологія – бізнес», «техніка – технологія – суспільство», «наука – технологія – природа» тощо. Стає зрозумілим, що дослідження нових форм життя / буття людини не завжди має розглядатися в координатах або – або чи та – та. Співвідношення нових технологій і життя / буття відбувається в умовах подальшого розвитку технолюдства, глобальної цивілізації в ситуації глобальних ризиків. Технологічність людини відтворює багатоваріативний зв'язок техніки й життя, який у різні епохи мав своєрідне втілення. Парадигма «потрійної спіралі» дозволяє не лише зазначити феномен, який описується, але й врахувати відносну незалежність наявих спіралей, які створюють унікальний ефект їхньої взаємної адаптації. Варто підкреслити залежність конфігурацій, які виникають, від зовнішніх умов «тут і тепер», що дозволяє зазначити множинність можливих рішень. Підкреслюється багатоваріативний зв'язок техніки / технології, де значення «потрійної спіралі» полягає в тому, що вона дозволяє інтегрувати в її структуру наявні концепції пояснення соціальної взаємодії на кшталт тріади Зіммеля, теорії економічного розвитку Шумпетера, інституційної логіки чи логіки соціальних мереж [Cai, Etkowitz 2020].

Технології не лише вторглися в усі процеси життєдіяльності людини, вони постають ще одним транс-феноменом, що долає національні, географічні та навіть культурні розмежування. Водночас технологічна культура, що виникає, намагається приховати ризики й небезпеки, хоча проголошує становлення людини, яка не мислить себе в інших координатах. Технологічне буття породжує значні зрушення в житті спільноти, артикулюючи проблемне питання: техніка / технологія – це бажані обрії людської могутності чи початок занепаду власне людського, початок заміщення людини? Це свідчить про становлення технологізації життя / буття людини на межі тисячоліть, що визначається комплементарністю технологій і соціальних наслідків.

У ХХІ ст. стало зрозумілим, що наука злилася з технікою, технологією та людиною, що закріпило нову систему взаємодій: «наука – техніка – технологія – людина», де природа усувається. Безперечною ознакою технологізованої сучасності є впровадження цифрових технологій, що спочатку запропонували, а потім нав'язали свою нову етику бачення, розширюючи і змінюючи уявлення про те, на що і як слід дивитися. Технологія виступає як проектування образів бажаного, що є відповіддю поліваріантності сучасності. Проте бажання технологічного вдосконалення містить небезпеку щодо існування природного, бо саме штучне отримує беззаперечну першість.

Дослідники підкреслюють, що науково-технічні революції не лише надають інноваційні знання на підставі створення нових технологій на кшталт технологій віртуальної реальності чи штучного інтелекту. Головним постає новий рівень оволодіння природою / Землею, що створює нові проекти людини, базуючись на таких маркерах, як геном, нанотех, нейроінтелект тощо [Трансгуманітарність 2011: 101]. Постіндустріальні технології породжують загрози для двох фундаментальних основ існування Землі як ноосфери – Природи та Людини. Відбувається технократичне поневолення Землі, становлення нових форм експлуатації, що свідчить про терор проти Землі, виникає нова форма влади, яку хибно пов'язують з бажаннями самої людини. Технічні машини відповідають наявній економіці бажання (Ж. Делез, Ф. Гваттарі), проте самі машини не здатні робити вибір, вони лише відкликаються на запити соціусу / соціуму.

Трансляція як культурних, так і технологічних маркерів відбувається виключно в просторі Землі. Історія Землі свідчить, що антропологічний чинник суттєво вплинув на ландшафт Землі, проте сьогодні наслідки діяльності людини набули значної трансформаційної сили, що значно посилюється останніми десятиліттями; ідеться про створення нового ландшафту – штучного, що все більше усуває природний. Це дозволяє стверджувати, що процес олюднення Землі змінює своє значення в контексті технологізації людської діяльності, що значно впливає на саму людину – все

більше вона відчувається не людиною Землі, а людиною технологій [Lemmens, Blok, Zwier 2017]. Отже, історія Землі стає більш зрозумілою не лише завдяки зверненню до осадових порід, але й на підставі зміни ландшафту, який є унаочненням того тиску, який здійснювала й продовжує здійснювати людина протягом свого існування. Сучасний ландшафт – це вже не стільки результат епохи Землі, а фігурація, де поєднуються соціальні й технологічні процеси, тим самим усуваючи звичні для традиційної спільноти форми комунікації з ландшафтом. Тепер не ландшафт створює умови для існування людини, навпаки – людина створює умови для збереження чи трансформації ландшафту. Ця зміна акцентів має значний вплив і на самоусвідомлення людини. Особливо це стає актуальним в епоху новітніх технологій, що впливають на створення нових форм комунікаційного зв'язку, що остаточно змінює ставлення людини до ландшафту та Землі.

Р. Докінз вбачає в машинах органічні рештки слідів життєдіяльності організмів й доходить висновку, що саме вони є однією з ознак життя, що так само «справедливо для скам'янілостей, скелетів і мертвих тіл» [Докінз 2018: 20]. Це свідчить про невблаганність машин, які створюють новий топос: відтепер машини, а не людина визначають світ, де головним чинником є технології. Останній вибудовується за принципом тут-технології / там-технології. «Раптом ми почали проявляти безпрецедентний інтерес до долі так званих нижчих форм життя, можливо, через те, що самі близькі до того, щоб потрапити до їхнього числа. Якщо комп'ютерні програми досягнуть надлюдського розуму і безпрецедентної сили, чи повинні ми почати цінувати ці програми більше, ніж цінуємо людину? Чи буде добре, наприклад, коли штучний розум почне експлуатувати людей і навіть вбивати їх, щоб задовольнити свої зростаючі потреби й бажання» [Харарі 2018: 126].

Людська культура зазнає значних змін в умовах технологічної реальності. Інакше кажучи, технології є чинником, що трансформує буття в цілому. Розвиваючись, технології постійно трансформуються. Сучасність стикається із ситуацією вседоступності та всезагальності технологій, наслідки

чого є непередбачуваними. Так, К. Шваб у праці «Четверта промислова революція» [Шваб 2019] аналізує цю революцію як множинність горизонтальних зв'язків технологій, останні є взаємодіючими, взємодоповнюючими одне одного. Зауважимо, що дослідник одним із перших подав філософію технологій, підкреслюючи їх ціннісний і морально-етичний сенс, їхнє значення як благо в розвитку сучасного людства.

Четверта промислова революція репрезентує інтелектуальний оптимізм науковців, що дозволяє розглядати її як модифікацію ноосферної концепції В. Вернадського. Ця промислова революція надає свій погляд на стрімкі зміни, які вже неможливо пояснити виключно в рамках концепцій «Третьої хвилі» Е. Тоффлера [Тоффлер 2000] та «Великого розриву» Ф. Фукуями [Fukuяama 2000]. Незважаючи на те, що останні подають свою оптику, застосовуючи такий маркер, як технології, ми погоджуємося з думкою К. Шваба, що технології постають мегатрендами [Шваб 2019: 9]. Лише технології відповідають як зовнішнім, так і внутрішнім трансформаціям системи «людина – світ – природа / Земля». Ідеться про технологічну матрицю сучасності, що утворює нові конфігурації: по-перше, технології набувають геометричного характеру поширення, що за рисунком є ризою; створюючи власну мережу, вони трансформують його у техносвіт, для якого характерні вже зовсім інші ризики й виклики. По-друге, технології отримують цифрову модифікацію, що має значний тиск як на наявні соціальні взаємодії, так і на параметри ідентифікації. По-третє, технології усувають такі модуси, як національне, наднаціональне, локальне, глобальне тощо.

У площині Четвертої промислової революції, що розгортається у світі, відкриваються не лише нові можливості застосування технологій. Головна увага приділяється системі «економіка – технологія», де людині відводиться роль спостерігача / творця. Відбувається витіснення технологій постіндустріальної епохи нанотехнологіями, проте дослідники прогнозують найближче майбутнє за метатехнологіями, як *upgrate*-метатехнології (технології розвитку технологій) та *invade*-метатехнології (технології

впровадження технологій). За цих обставин, зазначає Т. Ящук, варто звернутися «до аналізу взаємодії людини і нової техніки та нових технологій в аспекті людинотворчої функції техніки, а також до оцінки готовності людини до взаємодії з новими технічними засобами й системами» [Ящук 2017: 28], які стають технологічними принципами існування життя / буття людини.

Отже, процес технологізації докорінно змінив взаємодію елементів системи «людина – світ – природа / Земля». Ця ситуація була передбачена філософами у першій половині ХХ ст. (М. Гайдеггер, Г. Йонас, К. Ясперс та інші) і знайшла своє продовження в концепціях М. Маклюена, Е. Тоффлера, М. Кастельса, Ф. Фукуями та інших. Усі вони, незважаючи на множинність поглядів на вказану проблему, зазначали, що головним чинником як культури, так і суспільного виробництва є технології, унаслідок чого виникають нові характеристики життя / буття людини. Інакше кажучи, технології виступають визначальним критерієм усіх сфер життя, створюючи їхню нову конфігурацію, хоча головний сенс полягав саме у створенні / відтворенні певної послідовності дій з метою досягнення поставлених завдань, що водночас пов'язано з використанням техніки. Зауважимо, що використання концепту «технополе» відсилає нас до просторового виміру технології. Наразі ми говоримо про «штучно оформлену планету» [Кляйн 2016: 250], де навички ведення сільського господарства поступово відтісняються здатністю відшукувати потрібну інфраструктуру, йдеться про глобальні села – зовсім інші спільноти, які радикально відрізняються від звичного сільського ладу життя. Відбуваються значні трансформаційні процеси, котрі необхідно враховувати під час дослідження усіх сенсоутворюючих аспектів життєдіяльності людини. Ідеться про здатність ціннісної системи змінювати наше уявлення про значення, важливість та необхідність технологій, інакше кажучи, виправдовувати їх; стає можливим формування нової ідеології чи навіть релігії. Відтепер проєкт людини, за що раніше відповідало суспільство, спільноти, соціальні групи, віддано на відкуп технологіям, які відтепер впливають на вибір людиною її життєвої стратегії та її образу. Сьогодні

ідеться про нову соціокультурну конфігурацію, яка змінює сенсоутворюючі настанови людини. Створюється нова технологічна ілюзія, що приховує посилення ізоляції людини від світу.

Підкреслимо, що буття, концептуалізоване М. Гайдеггером, зумовило онтологічний поворот першої половини ХХ ст., доповнилося такими маркерами, як технологічне буття, віртуальне буття, інформаційне буття, тим самим позначивши нові онтологічні проблеми. Зазначені маркери не лише підкреслюють становлення нового світу, йдеться про те, що кожний світ виступає реальністю. Це стосується й технологічного буття, до якого ми можемо застосувати принцип про відповідне / недоречне використання технологій. До проблеми становлення онтологічного імперативу, пов'язаного з технічною цивілізацією та можливостями сучасної техніки, звертається Г. Йонас.

Технологічний ландшафт, що є простором спів-буття Землі та людини, втілює нову історичну ситуацію, новий технологічний симбіоз, що унеможлиблює використання методології в контексті абсолютизації класичної оптики дослідження та вимагає включення у спів-буття такого компонента, як техніка / технології. Ідеться про виникнення асиметрії у відносинах «людина – Земля – технології». Концепт асиметрії ми вбачаємо в дослідженнях Ю. Габермаса [Habermas 1990], В. Гесле [Гьосле 2005], Ф. Фукуями [Fukuyama 2002] та інших. Постає ситуація паралаксу, що унеможлиблює створення гармонійного зв'язку, тобто презентує собою гетерологічний зв'язок (грец. *ἕτερος* – «інший» та *λόγος* – «слово»), що артикулює проблему збереження автономності людини та відповідно Землі. Інакше кажучи, усунення межі усуває автономність людини і природи, внаслідок чого технологічний світ стане єдино можливим.

Відбулася зміна поняття «технології». Якщо раніше поняття *technē* позначало майстерність та розумілося невід'ємним складником мистецтва, то сучасність демонструє технологію в контексті буття, тобто надає йому онтологічного виміру. Сучасна технологічна реальність поступово витісняє

ідею того, що саме Земля є єдиним місцем життя / буття людини. Небезпека полягає в тому, що технології призводять до поєднання минулого і майбутнього, що свідчить про усунення людства з провідних ролей. Водночас людство постає незацікавленим у взаємодії з природою, що призводить до деформованого погляду на власну значимість та посилює віру у вищість. Власна історія людства – це історія технологій. Технології виступають чинником, що визначає критерії добра і зла, раціонального та безумного, покори та панування тощо [Grant 1983]. Технологічна могутність єднає людство.

Технології створюють новий ландшафт, тим самим ще більше відділяючи людину. Усе частіше постають питання існування людини поза Землею. Так, Д. Чакрабарті звертається до мисленнєвого експеримента А. Вайсмана «Світ без нас», де актуалізується питання, що, можливо, зникнення людства буде біологічним полегшенням для Землі. Ця заувага відповідає роздумам Дж. Лавлока, проте Чакрабарті висуває тезу, «поточна криза може викликати відчуття теперішнього, яке роз'єднує майбутнє з минулим, бо ставить таке майбутнє поза досяжністю історичної чутливості» [Chakrabarty 2009: 197]. Отже, технології більше не є виключно інструментами чи безпосереднім зовнішнім впливом. Інакше кажучи, технології виступають чинником, який впливає на створення ландшафту, де людина до уваги не береться. Водночас це здійснює значний тиск і на довкілля. Відбувається зміна акцентів. Відтепер не технології є інструментом, а довкілля виступає інструментом для технологій на кшталт використання дорогоцінних металів для виготовлення сучасних ноутбуків тощо.

Ноосфера, про яку мріяв В. Вернадський, перетворюється на техноцивілізацію, де панують машини. Не лише людина взмозі підкорити й створити техніку в широкому сенсі, є зворотний сенс цього процесу – «бунт техніки», розлюднення техніки, техніка як монстр, подібний чудовиську Франкенштейна. Ця ситуація є амбівалентною: посилення технологій зменшує можливості їхнього контролю. Власне технології виступають єднальним

складником суспільства, що транслюється і на природу. Новітні технології виявляються тією доміантною силою, що здійснює значний вплив. Відтепер зв'язком елементів «природа – людина – суспільство» є технології, які набувають особливого значення за доби антропоцену [Giuliani 2021].

Варто підкреслити потребу в переосмисленні взаємозв'язку Землі та людини в ситуації збільшення технологічної залежності світу, що зумовлює розуміння Землі як технологічної платформи, як простору застосування технологічних інновацій. Це свідчить про деформацію пріоритетів та небажання враховувати наслідки технологічної діяльності. Постає небезпека остаточного звільнення людини від природи внаслідок поширення нових технологій, що вимагає переосмислення взаємозв'язку Землі та людини в ситуації збільшення технологічної залежності світу. Ця технологічна залежність зумовлює розуміння Землі як технологічної платформи, як простору застосування технологічних інновацій. Так, проєкт «розмитой архітектури / Blur Building» (архітектори Е. Діллер, Р. Скофідіо, Швейцарія) є зразком архітектури атмосфери, коли створюється туман за допомогою природних технологій (використання водних резервів озера Невшатель) і штучних технологій (фільтрація, під час якої виникає туман). Заслуговує на увагу той факт, що система самостійно враховує температурний режим, швидкість вітру тощо. Відбувається візуальне розмиття: усе набуває білого кольору, проте не має чітких рис, що не відповідає звичному прагненню подібних інсталяцій. На думку спеціалістів, це уособлює своєрідне перевизначення наявних проблем: «У цьому виставковому павільйоні нема на що дивитися, окрім нашої залежності від самого бачення. Це експеримент зі зменшення акценту на екологічному масштабі. Рух всередині не регулюється. Публіка може піднятися на “палубу ангелів” сходами, що ведуть крізь туман у блакитне небо. Вода – це не тільки майданчик і основний матеріал споруди; це ще й кулінарне задоволення. Публіка може пити будівлю» [Diller, Scofidio, Renfro].

Технології, створені помічниками людини, поступово витісняють її шляхом усунення можливості тиші та реалізації бажання побути на самоті. Так, телевізор, кондиціонер, стільниковий гаджет тощо, на думку Велза, створюють нестримну какофонію гулу, що не дозволяє людині зосередитися на власному бутті з метою усунення екзистенціальних протиріч. Так, світ реклами та постійні трансляції реаліті-шоу, телемагазини та сповіщення, які щохвилини вимагають нашої уваги, на кшталт впливних рекламних вікон, створюють власний світ зі своїм ритмом, вимогами, спрямуванням. «Довкола нас продовжують спалахувати блискавки зовнішнього світу, навіть коли ми намагаємося зосередитися на своєму “справжньому” житті» [Велз 2011: 131]. Цей посилений техніко-технологічний фоновий гул здійснює незворотний вплив на життя / буття людини.

Ця ситуація актуалізує проблему штучного виміру Землі, чому сприяє технологічна культура. Остання постає як світ людини, так і світ технологій, де природі вже місця немає. Виникає питання щодо подальшої долі як людини, так і планети, що артикулює нову парадигму «Земля як штучне утворення», яка є важливою концептуально, що свідчить про перехід від природного до штучного, інакше кажучи, до штучного виміру Землі. На нашу думку, це питання визначає подальший вектор розвитку людства. Так, Т. Ящук підкреслює, що треба «дати відповідь на запитання, у якому суспільстві ми живемо або незабаром будемо жити» [Ящук 2017: 24].

Г. Йонас акцентував на тому, що штучне докільля продовжує розширювати свій простір, унаслідок чого посилює наявні технологічні сили, про що свідчить успіх їх використання, і спонукає до подальшого розвитку, трансформації. Цей парадокс свідчить не лише про прогрес чи становлення постлюдської цивілізації, але й про можливі загрози та небезпеки побудови утопій. На його думку виникає ситуація, коли тріумф *homo faber* над зовнішнім об'єктом насправді свідчить про тріумф над людською сутністю *homo sapiens* [Йонас 2001: 24]. Філософ підкреслює тотальну експансію влади техніки; остання, на протигагу природі, стає покликанням людини. Варто

наголосити, що використання технологій повинне не лише відповідати запитам сучасності, але й мати етичну складову. Технологічна діяльність набуває глобального характеру, що породжує технологічне буття на кшталт технологічного раю чи технологічного фатуму.

Інтелектуальна діяльність людства, втілена технологіями, створила умови для заміщення природного штучним. Інакше кажучи, відбувається не лише технологізація людини й культури, об'єктом технологізації стає Земля. Особливої актуальності набуває питання вибору, проте не цінностей існування, а наявності ситуації онлайн чи офлайн, що тепер втілюють нові ступені свободи: «Природа, що засвоєна технологією, і природа, що постає людською домівкою ... визначені з шаленою швидкістю як дві дивні та далекі сфери...» [Naar 1983: 6]. Зазначений світ постає штучним, справжня Земля затуляється хмарочосами й штучним покриттям, спів-буття Землі та людини руйнується. Техносфера витісняє світ природи, що набуває свого продовження в посиленій урбанізації, яка з кожним роком стає все більш агресивною.

Ландшафт, що протягом століть виступав своєрідним учасником і свідком історичних подій на Землі, був задіяний у процесі еволюції Землі, поступово витісняється пейзажем на кшталт швидкісних автострад чи електроліній, що оновлюють образ Землі, затуляючи її справжній образ / ландшафт. Оновлена земна поверхня виступає сценою, де переважають саме фальшиві пейзажі, пропонуючи своїх акторів, посилюючи штучний вимір Землі. Пейзаж постає індустріальним, шаленим і ритмічним [Somers 2011: 256]. Технологічне розширення людини відображається й на її здатності сприймати світ, що супроводжується в його трансформації та витісненні природного штучним. Створивши техносферу, людина розпочала процес витіснення природи / біосфери. Цикли відтворення природних ресурсів Землі викликають занепокоєння науковців з кінця ХХ ст. Пейзаж постає своєрідним *techné* людини, де розгортаються дії, спів-буття людини та Землі. Відбувається трансформація реальності.

Ритми міста та технологій витісняють ритми біосфери. «Ритм переплітається з енергетичним обміном на мікро- та макрорівні. Процеси у нервовій системі організму та хімічні зміни в організмі переживаються як зрушення в ритмах внутрішніх систем. <...> ми можемо не усвідомлювати цей універсальний ритм лише тоді, коли він не порушений. Ми знаємо, що наш крок ритмічний, коли ми ходимо з кимось, чий ритм не підходить» [Somers 2011: 252]. Феномен ритму набуває значення символу самого життя. Ритм / ритмічність пронизує всі процеси, незважаючи на їх виникнення чи знищення, відродження чи збереження. Це дозволяє стверджувати, що лише тоді, коли людство зазнає значних проблем у власному існуванні, відбувається осмислення кореляції ритму життя людства та ритму існування природи / Землі.

Маємо феномен народження феномена технології, технологізації Землі, Землі як технопарку. Варто звернутися до інтерпретації технологічного ландшафту в праці К. Сагана «Блакитна цятка: космічне майбутнє людства», який інтерпретує технологічний ландшафт, що утворюється в просторі Землі, і витісняє природу. Своєрідним нагадуванням / пам'ятником для нього є зорі, які затуляються вогнями хмарочосів. Він підкреслює, що людина змінила Землю, орієнтуючись виключно на власні потреби, змінюючи рисунок природного ландшафту на техніко-технологічний, штучний, витісняючи людину: «...кілька кілометрів угору або вниз – і людей вже немає» [Саган 2019: 66]. Цією тезою автор підкреслює крихкість людства на цій планеті, що єдина надає йому притулок. Виникає небезпека перетворення Землі на штучну планету, проте вже без людей. Інакше кажучи, людство змінило Землю для своєї користі й зручності. Малюнок природного ландшафту замінюється штучним, техногенним, про що свідчать світлини, зроблені з Космосу. Зникає природній світ, усе замінюють яскраві вогні міста. Земля постає техногенним ландшафтом. Подана ним картина реальності песимістична, стверджує загрозу модифікації планети, заміщення планети людей планетою Земля без людей, планетою штучного.

Штучна планета постає і в контексті архітектури мегаполісів. Останні, як і тектонічні плити Землі, починають свідчити про існування людини. На це звертає увагу М. Серрес [Serres 1995]. Динаміка демографічних показників та екологічних проблем, урбанізації та зменшення орних земель наблизили наукову спільноту до осмислення майбутнього Землі як пластикової планети чи «кібернетичного раю». Ця ситуація свідчить про виклики самому існуванню людства. Земля подається як пластиковий рай: штучні дерева й квіти, штучні газони на асфальті – це вияв заміщення природного штучним; Асфальт і асфальтний каток стають ознаками штучної Землі, яка набуває вигляду технопарку. Не випадково, що наступний етап розвитку планети Земля визначають як постантропологічний. Постає небезпека виявитися в суперечності з раніше знайомим ландшафтом. Архітектура мегаполісів викреслює Землю. Якщо раніше людина мала змогу сприймати простір цілісно, то відтепер вона сприймає його за допомогою не природного ландшафту, а будівель та автомобільних доріг, що породжує дезорієнтацію й відчуження; відтепер людина більше довіряє мапам, аніж своїм переживанням простору. Зосереджуючи увагу виключно на візуалізації міського ландшафту, людина втрачає належність до Землі.

Протягом останніх десятиліть хайтек-інновації, які всіляко підтримувалися та втілювалися представниками креативного класу, як науковцями, так і митцями, витіснили не-людський чинник. Відбулася фіксація чи навіть колонізація простору, що свідчить про кризу урбанізму (Р. Флорида). Ця ідея важлива в контексті нашого дослідження. Попри те що увага приділяється новим видам нерівності на кшталт «місто – передмістя», збільшенню сегрегації та небезпеці урбанізації без економічного зростання, проблема витіснення Землі, так званий «парадокс Землі», заслуговує на окрему увагу. «Забезпечені люди, – підкреслює Флорида, – які живуть у невеликій кількості успішних районів ... захоплюють непропорційно велику частку економічних переваг для себе та своїх нащадків» [Флорида 2019: 31]. Виникає новий світ, що поступово наближається до конфігурацій дистопій на

кшталт кіберміста чи міста-мегабудинку, змальованого у кінострічці «Висотка» (2015 р.) чи в блокбастері «Суддя Дред» (2012 р.). Р. Флорида виголошує: «Урбанізм, де переможець отримує все» [Флорида 2019: 35].

Способи та напрями використання досягнень науки, техніки та технологій свідчать про наявність конфлікту науково-технічного прогресу та загальнолюдських цінностей у просторі людського існування. Як приклад наведемо діяльність Б. Гейтса, котрий «постійно закликає урядовців збільшити фінансування досліджень, метою яких є пошук енергетичних див. Під “дивами” Гейтс має на увазі ядерні реактори, які ще не було винайдено (він є головним спонсором атомного стартапу TerraPower). Гейтс говорить про машини, які висмоктуватимуть вуглець з атмосфери та про прямий контроль над кліматом» [Кляйн 2016: 223]. За цим ми вбачаємо заміщення природного технологічним, що посилює впевненість як у потребі технологічного керування Землею, так і в необмежених можливостях людської спільноти. Ідеться про онтоантропологічний вимір технологічного простору теперішнього, що пов'язано як із поширенням інноваційних технологій у просторі плинної сучасності, так і з трансформацією життя / буття у світі, що змінюється на підставі технологій.

Відбувається переосмислення філософсько-методологічних засад аналізу техніки, яка спричиняє драматичну ситуацію «“створеного” та “народженого”» [Кисельов 2010: 127], де ситуація техніка *versus* природа набуває нових модусів: постлюдина *versus* людина і технологія / артефакт *versus* Земля. Відтепер філософсько-методологічний аспект аналізу техніки полягає в тому, що остання є «предметом не тільки природничих наук, але й наук про дух. Окрім того, вона становить особливу онтологічну проблему, адже її прикметною рисою є конституювання нової царини буття – артефакту, який не можна зводити ані до чогось природного, ані до чогось суто фізичного» [Кисельов 2010: 127–128]. Цей артефакт, будучи створеним на певній історико-культурно-політико-економіко-соціальній платформі, здатний не лише трансформувати, але й знищити цю платформу. Небезпека

полягає в тому, що людина вбачає своє призначення в удосконаленні техніки, ігноруючи тривожні симптоми посилення техніко-технологічного фундаменталізму. Парадокс техніки полягає в тому, що будучи створеною людиною, вона розпочинає процес відтворення усього живого; виникає нове буття як технологічне, що набуває значення технологічного раю.

М. Хаар ставить собі запитання: чому технології погрожують Землі? Яким чином вони здатні розхитати сталість Землі, у такий спосіб спричинивши проблему бездомності передусім для людства? Він підкреслює, що соліпсизм постає загальною рисою людства: «Цей вид відсутності коренів більш глибокий, ніж будь-яке суто соціологічне чи політичне явище, коли світ зводиться до мережі взаємозамінних зв'язків. Насправді більше немає суб'єктів, які стикаються з об'єктами, а є лише гігантські циркуляції енергії, продуктів, інформації та споживання. Вічно відсторонена, дедалі менше залучена до ситуації певного місця / Землі, технологічна людина все більше й більше виявляє, що вона позбавлена тексту, одночасно інтегрована й розосереджена. Почуття ближнього і далекого розмивається. Забуття Землі – це забуття спочатку місцевого та регіонального характеру мислення та дії» [Haar 1993: 6]. Відтепер усі події пов'язані з технологіями, тому наука більше не є безкористливою. М. Хаар підкреслює, що відбулася зміна й самої онтології, де чільне місце посідають Енергія, Актуальність, Воля до Знання, Ідея, витіснивши Суб'єктивність та Об'єктивність. Постає нова максима: Воля до Влади як Світовий Порядок (Gestell). Технології призводять до нового вияву відчуження: людина опосередковано діє на Землю – техніка, як медіатор, відтісняє її – людина все більше віддаляється від Землі [368: 241].

Посилюється невпевненість у тому, що й надалі людина буде здатна взаємодіяти саме з природою, а не з технологіями. Це пов'язано з тим, що кожний науковий прогрес не лише продукує технології, але й створює інструменти та механізми, що дедалі більше витісняють природний світ людини. Це ставить під сумнів ідею, що й надалі людина буде взаємодіяти з природними артефактами. Так, Г. Арендт проводить паралель майбутнього

людства з фігурою астронавта, якого помістили в космічний шатл і відправили у відкритий космос, де зустріч з фізичними об'єктами здатна викликати миттєву смерть. Вона попереджає, що оптимістичний погляд на майбутнє може миттєво зникнути щойно відбудуться незначні зрушення людської природи [Arendt 1968].

Постає проблема відсутності емпатії, яка може бути пов'язана вже з проблемою морального виснаження, у такий спосіб стверджучи драматизм сучасної ситуації. Технології виводять проблему співіснування людини з природою на новий рівень, замість емоційного співпереживання пропонують споглядання / підглядання, спрямоване на підтримку постійного задоволення, адже простіше спостерігати за прекрасними краєвидами, відтвореними технологічно, ніж докладати фізичних зусиль безпосередньо. Технологічна цивілізація, створивши безмежні можливості, унаочнила й можливі катастрофи, серед яких чільне місце посідає проблема розлюднення Землі. Ми можемо стверджувати, що розвиток науки і техніки / технології відбувається вже за їхньою власною траєкторією. Постає питання: чи зможе людство й надалі витримувати цей тиск? Технологія постає самостійною одиницею, – вона не лише розширює людські можливості, вона поступово витісняє їх. Заміщення Землі новим технологічним симулякром змінює практики співбуття людини й Землі та актуалізує питання гео-екологічних проблем, пов'язаних із розвитком технологій. Не випадково слоганом до фільму «451° по Фаренгейту» є вислів «Знання – небезпечна річ». На думку К. Олівер, Земля опинилася в полоні людства після здійснення місії Аполлон [Oliver 2015: 113]. Людина втілює бажання бути Деміургом, проте реалізує його, нівелюючи значення кожного елемента системи планети Земля. Так, світлини з космосу створюють лише абстрактну форму, яку кожна людина наповнює індивідуальним смислом.

Парадокс полягає в тому, що погляд «астронавта» не зосереджує увагу й на людині, бо остання затуляється технологічним буттям / витворами власної діяльності. Постає нова Земля, де головним принципом виступає маркер «тут-

і-зараз». Ця ситуація створює проблему некоріненості людини, втрачається значення Землі у сенсі домівки. Технологічний простір розширився, змінивши координати «минуле – теперішнє – майбутнє» на модель «онлайн – офлайн». Проте цей простір не мислиться без медійного розширення, що намагається подолати відчуття соліпсизму й бездомності. Технологічний простір посилює залежність останньої від трансформаційних процесів тут-буття.

Земля відходить на другий план, виникає віртуальність як «Нова Земля», де укорінення людини набуває інших форм. Уперше за багато тисячоліть Земля поступово відтісняється інформаційними технологіями, а залежність від природи заміщується залежністю від інформації. Абсолютна раціоналізація сприяє не лише симбіозу людини і машини. Небезпека полягає в тому, що технології створюють нову пам'ять про Землю, людину, їхнє спів-буття, що спричиняє втрату духовності. Земля розуміється штучним об'єктом, який є продовженням технологій, що пронизують все буття. Вона як об'єкт має бути зрозумілою, тобто спрощеною для сприйняття.

Технологізація як використання техніки та технологій є не лише універсальним явищем в умовах глобалізації, але й відрізняється, має свої особливості в різних країнах світу та регіонах. Е. Морен наголошує на пришвидшеній техніко-економічній інтеграції планети. Зауважимо, що на цьому наголошував і Г. Йонас. Сьогодні склалася ситуація, що природа більше не вважається настільки важливою умовою людської практики [Somers 2011: 132–133]. Ідеться про створення технологій, які руйнують цю залежність, що остаточно закріплює почуття відчуженості та соліпсизму людського існування, якщо не зважати на поширення робототехніки, яка здатна, як уважають винахідники, заповнити порожнечу.

Технології утворюють новий пейзаж унаслідок прискореного технологічного розвитку. У цьому контексті постають запитання щодо їх сутності: останні мають бути пов'язані не лише з діяльністю людини теперішньої, але й містити усвідомлення результатів цієї діяльності для майбутнього. Технології, як швидкісна магістраль, залишають Землю з її

проблемами далеко позаду. Відбувається становлення жорсткого, негостинного, технологічного простору. Людині потрібно буде захищатися від Землі, як і її пращурам, але в такому разі руйнівна сила Землі буде набагато сильнішою, бо постане як неблаганний, зловісний ландшафт. Людина постає технологічно замкненою щодо природи.

Парадигма «Земля – людина» набуває тривожного сенсу. Постає питання усвідомлення не лише позитивних і негативних наслідків технологій, ідеться про осмислення зміни людських орієнтацій, що можуть спричинити руйнування соціокультурних основ людства. Можливо, це пояснюється створенням нової Землі, віртуальної, технологічної, штучної, що вже не уособлює собою ту цінність, яку надавали Землі наші пращури. Технологічна діяльність як ендемічна діяльність охоплює усю планету, незважаючи на те, що характерна певній спільноті. Людина постає Іншим до природи внаслідок розвитку технологій. Технологічний модус взаємозв'язку людини і природи знищує останню. Технологічний тріумф свідчить про те, що нас оточує технологічна реальність.

Парадокс постає в тому, що усвідомлення результатів нищівної діяльності співіснує з ідеєю створення технологічного раю на Землі. Т. Баркер підкреслює, що на початку XXI ст. минуле і майбутнє втрачають свій поділ, свою подвоєність. На його думку, відбувається топологічне згинання часу, що породжує плутанину минулого, теперішнього і майбутнього [Barker 2012]. Постає нова історична епоха, де головним чинником є технології, заміщуючи як ідею людини, так і ідею природи. Усе постає комплексом технічних прийомів, проте без єднальної платформи, за яку здавна відповідала духовна сфера. Відбувається агресивне вторгнення матеріальної, технократичної культури. Технології породжують відчай і ворожість, це супроводжується зміною ідентичності людини.

Тема ризиків, актуалізована У. Беком [Beck 1997], набула нового звучання в праці Е. Гіденса «Вислизаючий світ: як глобалізація змінює наше життя» [Giddens 2008], де висувається новий маркер, що дозволяє усвідомити

ризика сучасності в контексті співвідношення «людина – природа – техніка»: ідеться про «кінець природи», що стане початком нового етапу розвитку людства – людства без первозданної природи. Як наслідок відбувається розмивання межі уявного і реального, можливого і нездійсненого, а сам світ постає чудернацьким пристроєм, який можливо зрозуміти лише правильно підібравши код / інформацію. Постає нова епоха Просвітництва, проте відбувається це в координатах «технологія – інформація», де людина розчиняється десь у цьому взаємозв'язку. Постає потреба нового мислення, його відповідності новим технологіям, новим перспективам – як історичним, так і цивілізаційним.

Отже, проаналізувавши ситуацію заміщення природного штучним як вияв процесу технологізації Землі, можна зробити такі висновки:

1) Сучасні технології постають феноменом, що охоплює / захоплює усі царини життя / буття людини. Підкреслимо, що Земля однією з перших відчуває на собі тиск техніки / технології, і сьогодні ця ситуація лише посилюється, зумовлюючи суперечності Землі в умовах технологічної реальності. Технічна діяльність / технічна практика – це два основних модуси технологізації Землі;

2) Технічний поступ постає загрозою існуванню Землі, її абсолютному буттю, адже природа стає дедалі більш вразливою. Земля стає чутливішою, а технології загрозливішими, зумовлюючи погляд, що технології потребують приборкання. Технології усувають людину від світу та Землі, перетворюють планету на технологічну платформу (заміщення природного штучним). Проте й людина усувається від соціального (заміщення соціального технологічним). Ця ситуація постає насамперед невизначеною й багатозначною: технологічний фундаменталізм і технологічний фаталізм постають своєрідними синонімами, бо уособлюють собою небезпеку як існуванню людини, так і буттю взагалі. Одним зі шляхів розв'язання зазначеної проблеми є використання відповідальних технологій, що містять стандарти процедур-правил технологічної поведінки, структур і форматів комунікацій у духовному

досвіді, моральності, науковій та політичній практиці тощо. Водночас ці технології породжують і нові питання / парадокси, розв'язання яких неможливе без урахування принципу благоговіння перед життям (А. Швейцер);

3) Відбувається трансформація системи координат, що довгий час визначала взаємодії людини у світі «домівка – Земля – природа», сьогодні з'явилися нові параметри – «оселя – асфальт – технологія». Технології засвідчують посилення могутності людини, що супроводжується трансформацією географічної реальності в технологічну, яка створює власний ландшафт, де головним маркером є розповсюдження технологій;

4) Стверджується новий вимір Землі: Земля як штучний виріб людини, що змінює наявне спів-буття людини та Землі. Земля як світ асфальту та пластику створює нові умови існування людської спільноти, де природне витісняється штучним. Сучасність засвідчує раціоналізацію часу та продукування образів оновленої Землі. Технології виступають глобальним трендом сучасності. Аналіз Землі у просторі технологій неможливо здійснити без осмислення взаємозв'язку буття людини в просторі технологічної реальності. Ця ситуація артикулює осмислення руйнівних наслідків технологій для соціокультурних основ людства.

4.2. Сучасні репрезентації Землі: між технофобіями та техноділіями

Технології пов'язані не лише з новою формою діяльності й виробництва, вони виникають як нова невизначеність, що відповідає викликам постіндустріального суспільства і стосується подальшого існування Землі [Lash 2002: 7]. Майбутнє настає надто швидко – швидше, ніж люди встигають пристосуватися до нього, що у філософсько-культурологічних працях розглядається за допомогою концепту «футурошок», що є близьким до

визначення культури в концепції постмодерну. Сьогодні йдеться про кризовий стан Землі.

Філософський дискурс засвідчує суперечливий характер прогнозів щодо наслідків технологічного розвитку сучасності, артикулює важливу проблему наявності суперечностей у сучасних конфігураціях як загальнолюдських цінностей, так і науково-технологічного прогресу. «Якщо наші відкриття дестабілізують екосистему й загрожують людству, ми маємо відкривати щось таке, що захистить нас» [Харарі 2018: 264]. Так, постмодернізм постає оптикою, що дає нове бачення класичних образів, таких як Франкенштейн, Прометей, кіборг тощо.

У сучасному науковому постнекласичному дискурсі продовжують транслювати думки, що людство поки що боїться вийти на нові рубежі. Так, К. Саган підкреслює, щойно людина подолає свій страх, перед людством відкриються незнані раніше можливості. Він оптимістично дивиться в майбутнє і підкреслює ті височини, яких досягло сучасне людство, серед яких землеробство, скотарство, створення вакцин, розшифрування ДНК, створення космічних ракет тощо. Проте дослідник уникає таких розділів історії людства, як світові війни, використання хімічної зброї, геноцид, голодомор, ядерні катаклізми. Цей перелік можна продовжувати. Його заклик: «Ми маємо право тішитися своїми досягненнями, пишатися, що наш вид може бачити так далеко...» [Саган 2019: 62] – має доповнюватися пересторогою щодо наслідків возвеличення себе до рівня Деміурга. Тобто йдеться про спробу виправдання інтенсивного техніко-технологічного розвитку, що пов'язано із сучасними колізіями співіснування системи «людина – суспільство – природа / Земля».

Ця ситуація продукує питання: чи може Земля повністю бути замінена іншими засобами виробництва, чи можливо штучно відтворити Землю (йдеться не про вплив людини на Землю з метою її покращання), і, нарешті, чи достатньо Землі як території для мешкання сучасної людини? Усі ці питання засвідчують процес розлюднення Землі, що пов'язано з процесами технологізації й урбанізації сучасності. Ми погоджуємося з думкою

Г. Свенсена, який наголошує: «Насправді Земля – надзвичайно тендітне місце перебування, яке обтяжене загрозами, маленький камінець, що рухається із запаморочливою швидкістю крізь простір Всесвіту» [Свенсен 2014: 210].

Ідеться про контр-Коперніканську революцію, що знову змушує нас звернутися до Землі [Neilson 2020]. На відміну від донаукового нарративу Землі сучасна людина «втрачає» шанс на спасіння. Усе яскравіше вимальовується завершення історії людства або як знищення внаслідок діяльності, або внаслідок олюднення космосу [Haraway 2016]. Ідеться про розрив із природою внаслідок її «поліпшення» згідно із стандартами людства. Сучасний стан все сильніше нагадує ситуацію флеш-форварда («флеш»– осяяння, спалах, що вступає в протидію з нарративною логікою; «флеш-форд»– це оповідна техніка, яка полягає у відхиленні оповіді до подій у майбутньому). Ідеться про те, що сучасність все більше спрямовується в майбутнє, але майбутнє Землі без людей: «Погляньте здалеку та подивіться на Землю, ніби ми були б дослідниками з далекого-далекого майбутнього. У цьому майбутньому, навіть якщо не залишиться людей, ми однаково побачимо набір геологічних пластів, об'єднані масовими порушеннями з боку людини» [Swanson 2015: 149]. Виникає небезпека онтологічного розриву між людством і планетою Земля.

Науковці різних напрямів все більше уваги приділяють освоєнню космосу як процесу олюднення. Олюднення космосу розглядається як територія спасіння від земних загроз, де головною ідеєю є можливість надати людині модель життя / буття. Освоєння Марса розуміється як горизонт, долучення до якого знаменуватиме антропологічний і технологічний прорив людства, виступить біфуркаційною точкою найближчого майбутнього земної цивілізації. Уже вимальовується оновлена фігура Одиссея, котрий продовжить «розчакловувати» світ, яким постане Космос, проте з дуже гуманною метою – збереження життя людства. Ця ідея є провідною для сучасного наукового дискурсу. Так, М. Хаар підкреслює, що технокультура, яка набула

планетарного значення, використовуючи засоби споживацького тиску, все більше переорієнтовує людину в космос, що поступово усуває Землю [Naar 1993: 6].

Здавалося б, інтелектуальні технології як симбіоз науки та інженерії здатні розв'язати екологічні проблеми. Але стався остаточний розкол між природою і людиною, який лише поглиблюється з посиленням технологічних можливостей людини у новому технополі, наслідки якого неможливо не лише передбачити, але й означити їх межі: «Технополе позбавляє нас суспільної, історичної, політичної, метафізичної, логічної та духовної основи...» [Гофрон 2006: 45]. Дійсно, сьогодні ми говоримо вже не про протистояння традиційної та сучасної культур, сьогодні йдеться про переосмислення надбань минулого задля збереження теперішнього та майбутнього, адже орієнтація виключно на сучасне лише посилює наявні негаразди: «В останні п'ять століть ми використовували все більш потужні технології, керуючись або короткозорими бажаннями, сліпими до віддалених наслідків, або деякими швидкоплинними ідеалами, які змінювали форму, потім вислизали від нас, коли ми наближалися до них. Визначальна боротьба минулого століття вже здається дивною: боротьба старих колоніальних імперій, капіталу та праці, політичних ідеологій» [Thomas 2016: 46].

Безперечно, що наше теперішнє викликає значні питання щодо майбутнього існування людства та Землі. Ідеться про об'єднання людей у космосі, що долає межі національні, державні тощо, проте тлумачиться як втеча. Ідеться про нову форму олюднення космосу: «Людство об'єднається разом, уперше побачивши цю маленьку, самотню планету в цілому. Усвідомлення того, що ми всі на самотній, ненадійній, але такій прекрасній Землі у величезній нічній порожнечі космосу, розглядається як каталізатор для остаточного переходу людства у новий вид “об'єднання братів”» [Oliver 2015: 13]. Земля постає островом, що відкриває нові можливості – усвідомлення Землі як раю чи самотнього човна, який треба найскоріше покинути; для одних – це бажання повернутися, для інших – покинути її.

Амбівалентність, закладена природою людини, лише посилилася з оприлюдненням світлин Землі з космосу.

За позитивним оцінюванням можливостей колонізації космосу вбачаються можливі небезпеки і стверджується, що спроби захистити Землю мутують у чинники її руйнування, що дозволяє висунути ідею – епоха антропоцену добігає кінця, завершується. Земля в технологічному вимірі постає великим майданчиком «гри», де правила поведінки стверджуються технікою та технологіями, що може мати руйнівні наслідки для Всесвіту. Окреслюються дискурс кінцевості та дискурс господарювання, які набувають втілення в розробках і практичних діях системи геоінженерії як конструювання світу, що призведе до завершення епохи антропоцену. За П. Уордом, Земля все більше нагадує Медею, здатну знищити людство внаслідок значних технологічних трансформацій [Ward 2009]. Образ Медеї – це нагадування, що Земля дає життя і водночас вона вбиває життя. Подані позиції досить полемічні, але вони контрастують із класичними позиціями щодо людини й світу, їхнього взаємозв'язку. Використання образів Геї та Медеї – уособлення в метафоричних концептах розвитку людських епох і розвитку світу, їх парадоксальності. Візуальні техніки надають нові дослідницькі конструкти.

Ідеться про технологічну допустимість зв'язків техніки із Землею, а не про гармонію між ними, і в цьому вбачається подальше дослідницьке поле зв'язку «людина – технології – Земля – космос». Це дає підставу вбачати нові небезпеки спів-буття людини і Землі; яке є своєрідним протистоянням Геї, що може постати завершенням епохи антропоцену. Це філософський виклик сучасним теоріям людини та світу і водночас заклик до нового розуміння.

Соціальний баланс Землі та людини визначає шлях їхніх взаємодій, спрямування, виявлення переходів як залежності одне від одного. У відомих дослідженнях з приводу диспозитиву «Земля – людина» увагу приділяли здебільшого впливу людини на Землю як об'єктивної реальності, як фізичного буття. З кінця ХХ ст. актуалізувалися дослідження природних факторів Землі

на людину: клімат, наявність водних ресурсів, багатство надр Землі, родючість ґрунту, атмосферні явища, – що доповнилися освоєнням космосу / олюдненням космосу. Так, для І. Маска космос – це нова платформа космічного туризму. «Коли люди підкорили вогонь, час від часу починалися пожежі. Потім люди винайшли вогнегасник. Маючи тепер набагато потужніші технології – ядерну зброю, синтетичну біологію, штучний інтелект, слід думати наперед і все робити правильно, бо другого шансу у людства може й не бути. Наше майбутнє – це змагання між силою технологій і мудрістю, з якою ми їх використовуємо. Хай перемаже мудрість» [Хокінг 2019: 200].

Артикулюється проблема можливого знищення Землі як домівки, що відкриває перед людиною нові небезпеки. Людина не лише здійняла очі до неба, як робила мільйони років поспіль у пошуках відповідей на питання, відтепер вона намагається углядіти там нове спасіння. Йдеться про технологічний розвиток і технологічну залежність сучасної людини: «Наукові дослідження й технологічні розробки рухаються вперед зі значно більшою швидкістю, аніж більшість із нас можуть уявити. <...> Ось чому важливо думати про новий порядок денний людства» [Харарі 2018: 69, 76]. Ця ситуація підштовхує дослідників до ідеї колонізації космосу, яка в сучасному науковому дискурсі не викликає здивування чи заперечення.

Підкреслюється велич місії, бо головне завдання вбачається у створенні певного острівця безпеки для збереження людства. Дослідники підкреслюють схожість рельєфів Землі та Марсу, проте наслідки таких практик значно глибші, бо будуть торкатися усіх боків людського життя / буття. Заслуговує на увагу той факт, що дослідники порівнюють колонізацію космосу з добою Великих географічних відкриттів, бо в обох випадках ідеться про початок нового етапу життя: «Мить, коли перші люди ступлять на Марс, з погляду технології, філософії, історії та наукових досліджень, буде вагомішою, ніж будь-яке досягнення минулого, адже саме тоді ми перестанемо бути видом, що живе на одній планеті. Ці дослідники стануть здійснювати амбітний план – не

просто побудувати на Марсі, заснувати там колонію, а й переладнати планету, зробити її схожою на Землю» [Петранек 2018: 14].

Ідеться про створення нової домівки для людства, яка втілить бажання щодо наявності ресурсів, відповідного рівня життя та відзначатиметься привабливістю. Для колонізації Марса, згідно з переконаннями інженерів SpaceX, 2050 рік буде переломним, що матиме значний вплив на всю людську цивілізацію. Інакше кажучи, ко смічне суспільство має втілювати собою страховий поліс людства, якому все більше загрожує як власна нищівна діяльність, так і ризики космосу. Дослідники підкреслюють, що «люди космічно уразливі. Існує один шанс з п'ятдесяти дев'яти тисяч, що астероїд 2015PU228, який стрімко рухається, зіткнеться із Землею у 2081 році. За даними Європейського космічного агентства, астероїд не являє собою надзвичайної небезпеки. Зрештою, ймовірність того, що він не торкнеться Землі, становить 99,9983 %. 2015PU228 [астероїд] нагадує нам, що Земля не є закритою системою, але відкрита для глибоких темпоральностей, які перебувають поза нашим контролем: 2015PU228, імовірно, був переведений на свою нинішню орбіту внаслідок зіткнення декілька мільйонів років тому» [Ginn 2018].

Нині відбувається повторне «зачакловування світу» [Маффесолі 2018: 28]. І хоча М. Маффесолі розглядає це в контексті чуттєвості та становлення нових спільних емоцій, на нашу думку, це «зачакловування» стосується ідеї технологічної могутності людства. Водночас солідарність набуває форми чуттєвості, що тепер стосується й космосу: «Навіщо нам космос? ... Хіба немає важливіших справ на Землі? Відповідь очевидна: космос потрібен нам тому, що ми в ньому живемо. Залишатися на Землі – це те саме, що сидіти на безлюдному острові після кораблетрощі і не спробувати врятуватися. Космос треба досліджувати для того, щоб знайти місця, придатні для життя» [Хокінг 2019: 173]. Дослідник висуває ідею, що Всесвіт не повинен обмежувати людину. Історія людства на Землі так чи інакше, але добігає кінця в межах нового геологічного часу. Однак це не вирішить проблему мільйонів інших

земних видів, що призведе до їхньої загибелі і завжди буде на совісті людства. Це визначає завдання людства майбутнього. Ідеться про об'єднання людей у космосі, що долає межі національні, державні тощо. Постає проблема космічних перегонів.

У цьому зв'язку варто звернутися до такої фігури, як Ілон Маск, діяльність якого спрямована на втілення бренду «людина поза Землею». Проте виникає парадокс, який полягає в тому, що намір вирватися із полону Землі, який є своєрідним дороговказом усіх компаній, пов'язаних із втіленням прадавньої мрії людства, знищує озоновий шар Землі. Варто підкреслити, що ідея спасіння не є загальнодоступною для пересічного громадянина нашої планети, який не володіє статком щонайменше в 50 тис. доларів, – саме стільки коштуватиме квиток на Марс [Петранек 2018: 30, 43–44]. На відміну від першопрохідців, людина, яка прагнучиме покинути Землю, надихатиметься не мріями про нові відкриття, а думкою про власне спасіння. «Людина вмє бути байдужим невігласом. Це не перша криза в історії, але досі у нас було куди поїхати й що колонізувати. У 1492 році Колумб відкрив Новий світ, але відтоді нові світи закінчилися, і нових уже не завезуть. Нема де будувати Утопію. Людям стало тісно, більше місця ми знайдемо хіба що на інших планетах» [Хокінг 2019: 158]. Тепер, з упевненістю можна сказати, що відтепер тріумф людського духу дослідники пов'язують саме з космосом. Проте ситуація не є однозначною.

У цьому зв'язку варто звернутися до реінженірингу (від англ. *reenineering*), тобто планетарної інженерії чи формування Землі, головним завданням якої є створити із будь-якої планети (хоча найчастіше йдеться про Марс) подобу Землі. Так, на думку інженерів SpaceX, кількість людей, що спробують нове життя, буде становити десятки тисяч уже до 2050 року [Петранек 2018: 46]. Варто підкреслити, що ці зміни можуть мати значні антропологічні наслідки, як можна позначити наступним чином: проблема збереження ідеї власного земного походження, що резонує з проблемою ідентичності. Ідеться про збереження ідентичності за маркером

походження з планети Земля. Наслідки цих дій ще не відомі. Можливо людство постане марсіянами, як у циклі оповідань культового фантаста ХХ ст. Р. Бредбері «Хроніки Марса» [Бредбері 1988] або космополітом (у масштабі Всесвіту) чи безхатченком із невтішним почуттям ностальгії.

Водночас у людства постала ще одна можливість почуватися богами, бо реінженіринг включає в себе такі процеси, як нагрівання планети, вивільнення азоту, створення штучних ядерних джерел енергії, заселення планети бактеріями тощо. І це лише початок тієї роботи, яку планується проводити на планеті з метою так званого заземлення на ній людини. Це дозволяє відчувати себе новими Прометейми: «Ми стрімко наближаємося до точки, коли люди, а не природа, стануть контролювати власну еволюцію. Немає ніяких причин не використовувати цих знань, щоб зробити нашу запасну планету бажаним місцем для життя» [Петранек 2018: 79].

Сьогодні постає ситуація, що свідчить про розрив між чуттєвим ставленням до Землі та науковим баченням, унаслідок чого науковці поступово витісняють людину. Так, для більш успішного дослідження поверхні будь-якої планети доречніше використовувати технічні пристрої. Єдиним обмеженням, яке поки залишається, є тривалість людського життя. Заслуговує на увагу думка, що насправді в гонитві за відкриттями вчені не опікуються проблемою виживання як людства, так і планети в цілому. Водночас відбувається виправдання науковців. Так, Г. Арендт зауважує, що кожне відкриття ніби применшує значення людини, але насправді возвеличує її: «Для підкорення космосу пошук точки за межами Землі, з якої можна було б рухатися, ніби розхитує саму планету, не є випадковим результатом науки сучасної епохи. ... З точки зору цього розвитку спроба підкорити космос означає, що людина сподівається, що вона зможе здійснити подорож до точки Архімеда, яку вона уявляла ... але щойно вона досягне цієї точки й отримає цю абсолютну владу над своїм земним місцем існування, їй знадобиться нова точка Архімеда. І тому спроба підкорити космос означає, що людина

сподівається, що зможе дістатися до цієї уявної точки за допомогою лише сили абстракції та уяви» [Arendt 1968: 277].

Актуалізація проблеми терраформування постає своєрідним месіанським проектом, до якого варто віднести й геоінженерію, результати якої невідомі. Терраформування постає продовженням антропогенного впливу, що долає встановлені межі Землі, проте не може бути зведеним виключно до геоінженерії, бо включає політико-соціальні й етико-правові аспекти та проблеми екології. Водночас терраформування доповнюється терміном «пантропія» як трансформації усього, під якою розуміють генетичну модифікацію людини для адаптації в середовищі, агресивному класичній людській природі, долучаючи до цього біотехнології, генну інженерію та кіборгізацію. Головною є така ідея – колонізація інших планет можлива лише за умови їх терраформування, що буде супроводжуватися й терраформуванням людини: «Терраформування є яскравим прикладом діалогу між науками та енвайронменталізмом, що робить його особливо важливим для екологічної експертизи» [Рак 2016: 3], що не відкидає проблеми етики. Відбувається створення нових символів. Власне відбувається проєкція цінностей, характерних для певної земної культури, на нову природу з метою досягнення певних цілей, відповідного функціонування з метою утворення домівки.

Підкреслимо, що безпосереднє значення має те, що наслідки терраформування відчує на собі усе людство, вони торкнуться усіх видів діяльності й соціокультурних практик людства. Водночас терраформування інших планет орієнтовано саме на Землю, згідно з її екосистемами: «Хто говорить від імені Землі й нашого ставлення до неї? Хто має право оцінювати, судити та ініціювати проєкт терраформування, який змінить всю планету і матиме наслідки для її жителів і тих, хто залучений в економічні, соціальні та політичні відносини між цією планетою і Землею? Розмови про терраформування часто ведуть до розгляду економічних, соціальних, політичних і культурних відносин і стратегій ведення переговорів і прийняття

рішень» [Oliver 2015: 13]. Отже, процес терраформування, концепція якого інтенсивно розробляється провідними науковими установами, постає перетворенням планети з метою вдихнути в неї життя на підставі технологій. Ці процеси торкаються усього: від створення атмосфери до визначення рельєфу, що було раніше визнано виключно як робота Бога. Тут окреслюються практики олюднення, які планується проводити на планеті з метою укорінення на ній землян. Сучасна людина вже відчувається Деміургом і новим Прометеєм. Ідеться про інженерію планет, що здатна стимулювати інженерію людей, які зможуть при звичаїтися до пропонованих умов Марса.

Отже, дискурс щодо питання майбутнього Землі набуває вигляду поліпарадигмального полілогу, що має різноманітні життєві сенси. Окреслені проблеми насправді пов'язані з перевизначенням багатьох сенсоутворюючих матриць життя / буття. Ідеться про абсолютно новий техніко-технологічний рівень розвитку цивілізації та людини, про бажання створити нову Землю з новими землянами, інакше кажучи, створити оновлену людську цивілізацію. За оптимістичними закликами створення своєрідного страхового полісу, яким може скористатися усе людство, вбачаємо острах власної діяльності на кшталт ядерної зими чи танення льодовиків, що можуть знищити планету. Уже сьогодні йдеться про можливість використання ресурсів, які перебувають поза межами Землі. Цим питанням як глобальною проблемою займаються науковці провідних університетів світу, що свідчить про поступове усвідомлення власної безпорадності щодо нищівної діяльності людства.

Проголошуються ідеї, співзвучні із запитам «золотої лихоманки», що потребує правового урегулювання ситуацій, які можуть виникнути. Створюються документи, спрямовані на обмеження та контроль діяльності компаній. «Підписаний 1967 року Договір про космос та інші документи покликані зробити територію за межами Землі загальним надбанням людства» [Петранек 2018: 88], що ще раз стверджує значення філософського осмислення зазначеної проблематики, яка має історичні корені: пригадаймо трактат визначного філософа Імануїла Канта «Вічний мир» [Kant 2003], де

головна увага приділяється проблемі володіння земною поверхнею. Якщо раніше йшлося про земну поверхню, то сьогодні увага спільноти все більше прикута до інших космічних тіл. Так, К. Саган [Саган 2019] розмірковує про можливе терраформування як супутників Юпітера та Сатурна, так і планет Венера та Марс.

Колонізація космосу пов'язана з розробкою астероїдів, зі створенням космічних свердлових платформ, з видобутком корисних копалин, проте з поверхні інших космічних тіл. Усе більше країн світу долучаються до програм вивчення Марсу та його супутників [Anderson 2019]. Головне завдання вони вбачають у визначенні можливостей існування людини в умовах цих небесних тіл, що, на їхню думку, станеться у найближчому майбутньому. Провідні світові наукові організації спрямували свою діяльність на розв'язання цієї проблеми. Серед інституцій, які займаються ними, варто назвати Шведський космічний університет, що бере участь у дослідженнях щодо пошуку життя на Марсі. Дослідники зазначають, що майбутній технологічний розвиток потребує нових ресурсів, а для цього треба «поглянути вгору». Вони зауважують, що ідеї видобутку корисних копалин з надр астероїду існували вже давно, та лише сьогодні технології наближаються до відповідного рівня. Підкреслюється, що саме з цих розробок розпочнеться комерціалізація Космосу [368: 268]. Усе це відповідає концепції прагматизму, згідно з якою істинність і практичність переконання залежать від його здатності приносити користь та набуває все більшого поширення серед представників наукової спільноти. Технології виступають посередником між Землею та людиною, яка набуває технологізованого вигляду, що свідчить про парадоксальність їхнього спів-буття.

Головне, щоб людство не постало пасажиром потягу, що мчить на шаленій швидкості та є єдиним островом життя / буття людини на технологічно зруйнованій / терраформованій планеті внаслідок нового Льодовикового періоду через технологічну спробу поліпшити клімат на Землі, як у дистопічній драмі «Дивитися крізь сніг», слоган якої: «2031 р. н.е:

пасажери потягу – єдині, хто вижив на Землі». Виникає питання: інженерія планети чи все ж інженерія нових людей?

Генна інженерія вже не є витвором уяви фантастів чи мрійників. Як зазначає Ст. Л. Петранек, «можливо, років за п'ятдесят ми зможемо генетично модифікувати людей. Ми вже здійснюємо це багатьма невидимими способами. А природа вже це здійснила. Щонайменше 8 % нашого генетичного коду змінено під впливом вірусів, котрі атакували наші тіла за всю довгу історію людства, проникали в наші клітини, змінювали там нашу ДНК, щоб допомогти реплікації. Використовуючи віруси для того, щоб проникнути в людські клітини та змінити їх, ми відтворюємо цей природний процес» [Петранек 2018: 79]. Ідеться про досягнення щасливої рівноваги створеної / *terra*-формованої планети й створених / *homo*-формованих людей. Варто підкреслити, що роздуми про олюднення інших планет свідчать про те, що людство вже порушило наявні межі.

Однією з відзнак сучасності є те, що цей взаємозв'язок мислиться як драматично, так і песимістично, продукуючи утопії та дистопії (*dystopia* – безпосеред. «погане місце», від грец. *δυσ* «заперечення» + грец. *τόπος* «місце»), проте вони поєднуються однією думкою: спрощене ставлення до технологій може спровокувати руйнівні наслідки як для планети, так і для людини в контексті становлення технозалежної людини. Ідеться як про суттєвий вплив технологій на духовність людини, так і абсолютність технологічного тиску на економіку, техніку, політику тощо. Подолання цієї ситуації можливе за умови актуалізації ідеї турботи, спрямованої на життя й творіння, тобто стверження буття, на противагу технологічним практикам, що його нищать. У зв'язку з цим, терраформування планети постає як зміна Землі внаслідок жорсткого втручання людини, на кшталт використання ядерної зброї чи знищення лісів, застосування воєнної зброї тощо.

Дегуманізація, деперсоналізація та стандартизація людини, пов'язані з тим, що людина спокушається машиною і стає залежною від неї, і надалі не людина потребує техніки для задоволення власних потреб, а навпаки – техніка

вимагає людини для свого обслуговування. Ідеться про поневолення людини технологіями. На наш погляд, проблема є значно глибшою, що породжує невпевненість щодо подальшого буття людини: «Машини, не здатні посправжньому прислужитися людині, що їх створила, узурпували її здібності, поневолили людину, яку намірялися зробити вільною. ... І людина нітється, почувуючись зайвою перед тією технологією, яку сама й створила» [Гусман 2004: 10–12].

Утопічне бачення майбутнього Землі наштовхується на всеохопну кризу, яка складається з безлічі фрагментів, таких як перенаселення, погіршення стану навколишнього середовища, підвладність науки та технологій людині тощо. Р. Хіггінс [Higgins 1978] застосовує концепт «сьомий ворог», який, на нашу думку, є визначальним у черзі проблем. Цим концептом він позначає байдужість людини до наслідків власних дій, а також він позначає його як символ здатності людини знищити не лише людство, але й планету в цілому. Для нього «присмерк Освенцуму» набуває нової конфігурації, символізує новий голокост у ситуації інертного ставлення людини до Землі. Інакше кажучи, цей концепт є своєрідним попередженням про суїцидальний характер сучасної діяльності. Така позиція була досить інноваційною. Фактично Р. Хіггінс каже, що «присмерк Освенцуму» ще перебуває поряд із людством. Означена ситуація може призвести до нового голокосту за відсутності відповідного рівня моральної свідомості, за допомогою якої можливо перебороти інертність, індивідуальну та колективну сліпоту, що дозволить подолати «чорний відчай» [368: 236].

Своєрідною альтернативою песимістичному аналізу Хіггінса є дослідження Дж. Робертсона «Розумна альтернатива. Вибір майбутнього» [Robertson 1983]. Останній наполягає, що для подолання наявних проблем важливо залучити інституційні структури, завданням яких є створення мотиваційних чинників людської діяльності. Головною, на його думку, є реконструкція взаємин елементів системи «світ – людина – суспільство», що полягає в залученні до розв'язання екологічних проблем громадянського

суспільства та соціально-правової держави, що розуміється як вдосконалення світоглядних структур. Дослідник, підкреслює важливість зміни статусу технологій, тобто технології не варто розглядати з позиції їхнього надлюдського втілення (індустріальні гіганти, сільськогосподарська техніка тощо), бо це зводить людину до фігури слуги, яка повинна витратити значні сили для їхнього утримання. Ця ситуація зумовлює їхню трансформацію, про що свідчать інформаційні технології, що дозволяють повернути технології під прозорий контроль спільноти. Такі зауваження мають евристичний потенціал, бо підкреслюють невиправдану абсолютизацію технологій.

Висловлюються думки, що для характеристики технологій варто залучити такі маркери, як гуманні, м'які, доречні, медіальні тощо, які мають поєднуватися принципом відповідальності щодо збереження буття людства. Це стає можливим за умови поєднання науки та технології з мистецтвом і гуманітарними науками, з одного боку. З іншого боку, це свідчить про потребу в розробці відповідних поєднувальних технологій. Ідеться не про відмову людини використання технологій, наголошується на проблемі усвідомлення важливості цього [Robertson 1983: 42]. Ці роздуми репрезентують основні світоглядні дискурси наукової спільноти, починаючи з другої половини ХХ ст. Так, праця М. Сагоффа «Економіка Землі: філософія, право та навколишнє середовище» [Sagoff 2008] постає виправданням технологічної могутності людства. Дослідник пов'язує майбутнє існування людства лише з використанням технологій на кшталт збереження розвитку ядерної технології. У контексті важливості раціонального використання технологій стверджується хибність тези надмірного їх споживання. Спостерігається ситуація, що посилює і фактично абсолютизує значення техніки й технології, усуваючи та порушуючи взаємозв'язок людини із Землею.

Як зазначалося вище, наразі продовжується критика світоглядних орієнтирів, започаткованих епохою Просвітництва, попри те, що представники Римського клубу проголошують можливі успіхи ідей «Нового Просвітництва» [Шоріна 2019]. Постає питання можливості застосування

сучасних технологій для розв'язання створених ними проблем. Відповідь на нього є досить дискусійною й суперечливою. Зрозуміло одне: людина потребує змін на рівні світоглядної парадигми, бо нецтво й бахвальство, посилені технологіями, можуть мати катастрофічні наслідки. Маркери Просвітництва сформували фігуру науковця, що втілює собою відчуження, а бажання пізнавати возвеличує його до фігури Прометейя XXI ст., прообраз якого вбачається і в романі М. Шеллі «Франкенштейн, або Сучасний Прометей» [Шеллі 2022]. Ірраціональне набуває інших форм, легітимізується: одномірність, про яку попереджав Маркузе, замінюється розпорошеністю, і відтепер бажання людини, наскільки б деформованим воно не було (у межах класичної культури), отримує можливість бути втіленим. Постає нова влада, що набуває конфігурацій технології та репрезентується самою людиною як її бажання.

Усвідомлення невизначеності майбутнього людства ми вбачаємо у концепті «знаннієвий колапс цивілізації», тобто втрату нею базової інформації у разі можливого кінця світу, спричиненого як атропогенними, так і природними стихіями. У цьому контексті варто звернутися до проблеми збереження природного в матриці технологічної реальності. Сьогодні існують організації на кшталт Long Now Foundation (американська некомерційна організація, Сан-Франциско), які підкреслюють значення саме фізичних можливостей людства для виживання. Так, виступаючи проти комп'ютерної бази, вони надають перевагу класичній бібліотеці [Дартнел 2018: 224]. Відбувається поступове усвідомлення, що технології не є панацеєю від усього, що найбільш надійною є природня здатність людини до виживання; за екранною та віртуальною культурами починає проступати усвідомлення значення писемної культури. Отже, сучасна технологізація засвідчує протистояння між людською діяльністю та актуалізацією потенцій самого буття, водночас існування людства значно корегує його можливості.

Так, одним із маркерів, який можна розглядати в сенсі виправдання нищівного тиску технологій є настанова Б. Латура любити своїх монстрів.

Проте більш детальний аналіз думки Латура відкриває інші модуси взаємодії технології та Землі. Філософ підкреслює, що людина дійсно виступає Деміургом і тому має постійно наглядати за своїм творінням. Ідеться насамперед про відповідальне ставлення до своїх творінь, якими власне постають і технології, і техніка. Назва його статті «Любіть свого монстра: чому ми повинні піклуватися про наші технології так само, як ми дбаємо про наших дітей» [Latour] є своєрідним викликом і пов'язана із суттєвою зміною оптики, де головним є не уникнення техніки / технології, а заклик до відповідального ставлення до них. На думку Б. Латура, твір М. Шеллі «Франкенштейн, або Сучасний Прометей» насправді спровокував підміну: прозивне ім'я «Франкенштейн» ми застосовуємо до монстра, хоча відбувалося все якраз навпаки. Ця ж ситуація, зазначає філософ, характерна і для сучасного сприйняття технологій. Вони для нас виступають «Франкенштейнами», які викликають страх за власне життя. Він підкреслює, що ми лише звинувачуємо технології, бо це набагато легше, ніж навчитися бути відповідальними. Головна провина людини, на думку Латура, полягає в тому, що ми створюємо їх, проте залишаємо на призволяще. Філософ не лише виправдовує технології, він трансформує і постать людини. Остання наділяється рисами Творця, тому вона має бути настільки ж терплячою, як і сам Бог до людства, бо тепер саме людина співіснує із Землею. Як зазначає сам автор, він є прихильником постекологізму, що намагається змінити основні координати взаємодії людини з природою шляхом актуалізації принципу турботи, що заміщує принцип обережності; ідеться про зміну світоглядної парадигми, де головним постає саме турбота, а не остаточне звільнення від неї.

Викликає занепокоєння той факт, що людина-митець (як зазначалося, *tehne* у перекладі з грецьк. – «мистецтво») перетворилася на загарбника Землі. Завдання сучасної людини вже не полягає у возвеличенні технологій чи, навпаки, применшуванні, недооцінюванні значення технологій для теперішнього та майбутнього людства. «У проєктній особливості свідомості

(і волі, і свободи) криється таїна творчості. Точніше, “проектність” і є вираженням творчості як характерної прикмети свідомості. Адже творчість – творення майбутнього. Майбутнє – це не просто те, що воно є, а воно в нас, ми несемо його у своєму теперішньому як проєкцію свого буття в майбутнє, яка здійснюється щомиттєво» [Рижко 2010: 96].

Головним є подолання почуття безпечності щодо використання технологій та впевненість в абсолютній правильності їхнього використання. Ідеться про усвідомлений погляд на можливі шляхи взаємодії у світі, що змінився, а головним заданням має постати турбота про збереження як людини, так і Землі. «Мовою Євангеліє – ми всі грішні. Світською мовою – ми всі винні. Коли ми переходимо на цю другу мову, то витягаємо Прометея з його первинної опозиції Творцеві та неоднозначно надаємо йому роль приборкувача / підкорювача зла» [Бауман, Донскіс 2017: 45].

Сьогодні виникає ситуація, коли геоінженерія, зміни клімату, терраформування постають єдиним процесом, бо «очевидно, що сьогодні темпи змін набагато вищі і що, на краще чи на гірше, нові технології допомагають долати біогеографічні та біофізичні бар'єри на шляху до створення екосистем» [Hobbs 2006]. Натомість усі роздуми дослідників підкреслює єдина теза: «Сподіваюся, у неї [Землі] є майбутнє» [Слінго 2018: 51]. Відбулося зміщення акцентів щодо використання технологій. Людина, усвідомивши власну могутність, продовжує жити лише одним днем, тут-і-зараз. Своєрідним маніфестом такого принципу є думка, що людина має право використовувати Землю лише для розумного життя, проте аж ніяк не ставитися до неї з точки зору власних утилітарних забаганок на кшталт: «Найкраще в Землі те, що якщо в ній зробити дірки, з них потече нафта і газ» [Кляйн 2016: 157], що є антропологемою утилітаризму. Виникає загроза нової маніпуляції, нової квазіідеології культу машин. Постає проблема, яку може означити запитання: хто врятує людей від машин, покликаних рятувати людину?

У цьому контексті заслуговує на аналіз геоінженерія (комплекс заходів і дій, спрямованих на протидію небажаній зміні клімату та створення найбільш комфортних умов проживання та економічної діяльності), що все більше постає не футурологічними розвідками, а однією з можливих проєктних технологій. Так, у вересні 2010 року у Вашингтоні відбувся форум «Геоінженерія: жахлива ідея, час якої настав?», який ініціювала громадська організація New America Foundation, де геоінженерія розуміється як вимушений перехідний інструмент [Кляйн 2016: 241]. Ще раніше на цьому наголосили В. Штеффен, П. Крутцен та Дж. Макнейл, зазначивши, що втручання науки, можливо, постає єдиною умовою збереження власне живого [Steffen, Crutzen, McNeill 2007]. Ці ідеї висуває і Б. Гейтс: «Людство ще ніколи не стикалося із завданням таких масштабів. ... Я вірю, що все можна змінити. Частина необхідних інструментів ми вже маємо, а решту – і мій оптимізм ґрунтується на всьому, що я знаю про клімат і технології, – здатні винайти, застосувати і, якщо діятимемо швидко, уникнути кліматичної катастрофи» [Гейтс 2021: 9–10]. Проте Н. Кляйн попереджає: «Геоінженерія надаватиме планеті вигляду справжнього монстра. ... Земля залежатиме від систем “життєзабезпечення”. Машини цілодобово не дозволятимуть їй накинута на нас» [Кляйн 2016: 261].

Геоінженерія, як можлива технологія майбутнього, актуалізує не лише одвічні кантівські питання, але й вихваляння людини щодо контролю над природним буттям, що свого часу демонструвала індустріалізація. Прихильники геоінженерії вбачають у ній демонстрування взаємозв'язків людини та Всесвіту, що має позитивний вплив на майбутнє. Ноосфера Вернадського замінюється новою парадигмою: не колективний розум, а технологічний потенціал виступає новим рівнем об'єднання людської спільноти, тим самим зміщуючи акценти. На їхню думку, розвиток людства свідчить, що цивілізація не мислиться без вдосконалення технологій. І навпаки – технології мають вдосконалюватися цивілізацією. Сьогодні спостерігаємо протистояння прихильників технологій, що здатні врятувати

Землю від наслідків згубної діяльності, і тих, хто вбачає в цьому ще більші ризики. Існують думки, що технології перетворять Землю на монстра, а єдиним захисним бар'єром слугуватимуть машини. Такий підхід має значні негативні наслідки, оскільки запевняє людство у власних необмежених можливостях, що є відголоском самовпененості епохи Просвітництва. К. Шваб підкреслює: «Попри всі ризики, геоінженерія переймається пошуком варіантів позитивного впливу на клімат та намагається ефективно подолати зростання атмосферної температури. Космічні технології оточують нас, допомагають спостерігати за планетою та її екосистемами, а також зосереджують здобутки наукових досліджень і технологічних інновацій. Усе це пов'язує нас із планетою та Всесвітом і потребує усвідомлення того, що довкілля – земля, повітря, космос – це предмет спільної багатосторонньої відповідальності. Потенціал цих технологій колосальний, а тому вимагатиме колективних зусиль та ухвалення важливих рішень щодо спільного майбутнього» [Шваб 2019: 225–226].

Технології надають людині небачених раніше можливостей, постають новим інструментом «розчакловування» Землі, проте породжуючи значно більші небезпеки. Це викликає появу нових форм світогляду, серед яких значну увагу привертає датаїзм, що виступає новою релігією [Харарі 2018: 467], проголошуючи нових Месію, – і це вже не церковні чи духовні лідери, це нові фігури, проте знані в усьому світі: Дж. Безос, Б. Гейтс, Р. Курцвейл, І. Маск, М. Цукерберг та інші. Датаїзм супроводжується поступовим заміщенням об'єктивної реальності віртуальною, що витісняє проблему відповідальності за збереження Землі як проблему минулого тисячоліття. Постає нова фігура Деміурга – про це попереджав Г. Йонас, підкреслюючи, що «залишилося мало місця для будь-якого романтичного розуміння природи» [Йонас 2001: 320]. Небезпека полягає в тому, що технології створюють загрозу усунення людини від безпосереднього зв'язку з природою. Людина отримує не природне, а технологічне розширення, що вимагає

ідеального світу та ідеальної Землі: «Природа розмовляє сотнею мов, але ми ... стали глухими до дев'яноста дев'яти з них» [Østergaard 2017: 566].

Наразі людина намагається виправдати власні помилки, які набули чітких рис особливо в період кінця ХХ – початку ХХІ ст. Для їх подолання наукова спільнота намагається відшукати відповідні технології, проте це викликає ще більше занепокоєння, бо у гонитві за технологіями можливе й остаточне руйнування Землі. Ідеться не лише про визнання наслідків технологічного впливу на природу, але й про турботу, яка розкривається у всій повноті лише за умови визнання Землі саме суб'єктом. Уперта віра, що технології на кшталт геоінженерії здатні розв'язати наявні проблеми – це лише надто спрощена модель розуміння сучасної ситуації, що залишає поза увагою головну думку: «Земля – це комплексна система, проте й наш єдиний дім», у такий спосіб актуалізуючи аксіологічний вимір останньої.

Вилучення етичного аспекту з осмислення значення й функціонування технологій містить значні загрози для майбутнього. Зауважимо, що зазначена позиція резонує з «Проектом Венера», запропонованим Жаком Фреско, де дослідник, ідеалізуючи технологічні можливості цивілізації, проголосив шлях людства як шлях самовдосконалення в умовах постійної самоосвіти та освіти, розвитку науки й переосмислення наявних світоглядних засад існування теперішнього. Відбувається агресивне вторгнення технологій, що змінює наявні ціннісно-сміслові орієнтири, що стосується й людини.

Отже, висвітливши сучасні репрезентації Землі в координатах «технофобії / техноідилії», можемо зробити такі висновки:

1) Техніко-технологічне суспільство, окресливши нові можливості й небезпеки, актуалізувало питання антропологічного виміру феномена Землі / природи, що пов'язано з трансформаційними процесами внаслідок глобалізації й технологізації сучасності. Останні десятиліття демонструють стрімкий розвиток технологій, що приголомшливо впливають на всі сфери життєдіяльності людської спільноти. Технологізація постає трендом сучасної

цивілізації, провокує значні трансформації соціокультурної практики та свідчить про новий рівень використання Землі;

2) Виникає ситуація, що характеризується зміною пріоритетів. Відтепер терраформуванню підлягає Земля вже з метою підтримки життя людини, проте й людина постає чужою формою життя для Землі. У літературі такого жанру, як фентезі, застосовується поняття «еко-трансформер», яке на практиці є ядерними вибухами, новою воєнною зброєю на Землі як на полігоні тощо. Водночас можна говорити про новий діалог, який дозволить побачити співучасників – науку і Землю, що зумовлює нові проблеми етики й екології, пов'язані з політикою та соціальними інститутами, що так само пов'язано з ідеєю морального обезцінювання Землі в сенсі технологічної реальності;

3) Духовність людини визначається її належністю до Землі, що дозволяє висунути припущення, що зміна її домівки (планети Земля) суттєво змінить і саму людину, зумовить її нові властивості – як фізичні, вітальні, так і екзистенціальні – що змусить останню до пошуку наративів, здатних відновити її цілісність. Відбувається розлюднення природи, тим самим втілюючи парадокс людської діяльності: адже прагнення єдине, але результати діаметрально протилежні; застосування технологій призвело як до возвеличення людини, так і до небезпеки знищення природи та загрози виживанню людства. Безперечно, сама людина є результатом технічного / технологічного впливу, саме завдяки найпростішим протехнічним засобам людина отримала шанс не лише укорінитися в природі, але й відкрити нові практики взаємодії з навколишнім світом. Проте й сьогодні цей взаємозв'язок зберігається, адже саме людина створює можливі технічні структури й технологічні алгоритми. Усе це дає можливість стверджувати, що людство пододало геологічне обмеження й постало визначальним чинником подальшого існування Землі, викликаючи вже не стільки захоплення, скільки посилення побоювань, що виявляється в дистопіях.

4.3. Людина Земна в техногенних перипетіях

Людина, її становище в історичних умовах техногенної цивілізації стають фундаментальною філософсько-антропологічною проблемою, що зумовлено реаліями нового способу життя, появою техносфери, розмаїттям технологій, множинністю комунікативних дій. Склалася не лише мінлива, а й гібридна реальність, парадокси існування яких відтворюються в людині. Людина творить технологічну реальність і водночас відчуває її вплив як зовнішньо, так і внутрішньо.

На межі ХХ–ХХІ ст. виникає питання щодо подальшого існування людини в ситуації переходу від сучасності до постсучасності в контексті інтенсивного розвитку інформаційних технологій, що спричинює становлення нового культурного простору, у який утягнуті сотні мільйонів людей. На початок ХХІ ст. людина настільки радикально змінила оточуючий її світ, що тепер змушена змінювати себе, щоб існувати в цьому світі. Це свідчить не лише про становлення нового характеру взаємин людини й світу, але й про культурне запізнення, що втілюється у конфлікті науково-технічного прогресу та загальнолюдських цінностей. Відтепер, коли зміст Я виноситься за межі суб'єкта, тобто відбувається трансценденція, Я постає вже дивним зовнішнім технологічним конструктором, що потрібен для існування самого суб'єкта. Поява нових технологій спричинила безліч сумнівів і питань стосовно безпеки маніпулювання людським життям. Ця ситуація провокує нові питання, що позначають світоглядний дискурс. Так, дослідників все більше цікавлять питання щодо відмежування не стільки людини від тварини, як людини від машини. Артикулюється проблема визначення межі, які машина не здатна подолати, та можливості прогнозувати наслідки імплантації людини в техніку.

Постає потреба аналізу проблеми існування людини в добу переосмислення самої ідеї природи людини, добу постантропології, де все більшого значення набувають техніка і наука, а не мистецтво й філософія

[Козловський 1996]. Історія людства – це історія взаємодії з природою / Землею, це простір становлення людства, що розпочинається з homo sapiens у напрямі до homo Deus (Ю. Н. Харарі): від визнання Землі матір'ю до заміщення її, привласнення внаслідок бурхливого розвитку технологій на межі тисячоліть (нанотехнології, біотехнології, інформаційні технології тощо). Інакше кажучи, технологічність стає найхарактернішою рисою життя / буття, яка змінює можливості, статус та образ людини. Відтепер людина походить від того, що нею створено, поза технологією людські характеристики втрачають сенс.

М. Маклюен один із перших звернув увагу на ці особливості у філософському вимірі електронних масмедіа. Як свідчать реалії початку ХХІ ст., ця ситуація має місце в технологічному сьогоденні; електронні масмедіа стають засобом розширення нервової системи людини. Уважаємо, що М. Маклюен визначив роль медіатехнологій у житті людини, розглядаючи їх як органічний природний феномен [McLuhan 1994]. Це відповідає уявленням Н. Вінера, американського математика, одного з основоположників теорії штучного інтелекту, чиї праці стали класикою в царині кібернетики, одна з яких «Людське використання людських істот» [Wiener 1988]. Так, К. Хейлз підкреслює, що для Вінера «людські істоти – це не стільки скелет, кров, нерви й синапси, скільки шаблони організації. Він зазначає, що з плином життя клітини, які складають людську істоту, багато разів міняються» [Хейлз 2013: 146]. Постає питання щодо ідентичності людини, яка формується під впливом технологій. Відтепер шаблони технологічної організації людини визначають її фізичну наступність. Постає питання щодо ідентичності, яка вже не пов'язана з належністю до людського виду. Інакше кажучи, проблема сутності людського. Власне сама людина постає шаблоном / фігурою, що відрізняється знеособленістю й відсутністю будь-яких чуттєво-емоційних проявів; нова істота є узагальнюючою. Ми отримуємо інтелект, котрий надалі має право бути штучним. І знову ж таки людина розуміється поза будь-якими можливими / наявними взаємодіями, проте у вирі інформації.

У першій чверті ХХІ ст. А. Єрмоленко сформулював цю позицію таким чином: відбувається заміна людських функцій не лише через розвиток неорганічних процесів, ідеться про створення на основі біо- та -генних технологій таких пристроїв, які виконуватимуть відповідні функції в самій людині, що є незворотним процесом. Філософ подає всупереч класичному розумінню інноваційну позицію. Так, глибинний характер прав, наданих людині від народження, не є безапеляційним аргументом для відкидання клонування, енгеніки та інших технологій, що можуть бути застосовані для створення «розумних істот» [Єрмоленко 2019: 155]. Зазначені філософом інноваційні наголоси є дослідницьким патерном трансверсальної антропології людини як наряду, що активно розвивається.

Так, Л. Газнюк підкреслює, що первісна людина отілеснювала навколишній світ, наносячи на нього антропологічні символи [Газнюк 2003: 44]. Сучасна людина наносить технологічні знаки, які резонують уже з її оновленою тілесністю. Для означення людини в теперішній ситуації Н. К. Хейлз застосовує поняття «тілоподобя» як позначення конструкторської деталі, яка «більше не є функціональною сама по собі, а базується на деталі, що була функціональна раніше» [Хейлз 2013: 39]. В інтерпретації автора тіло втрачає свою природну функціональність. Проте вказане відмежування підсилюється технологіями, спрямованими на позначення могутності й безмежності людського існування, призводячи до трансформації тіла в тілоподобю. Людина втрачає свій остов і перебуває в постійному процесі становлення. Так, М. Фейбер стверджує, що «історія людського тіла є не стільки історією його репрезентацій, скільки історією способів його конструювання» [Fragments 1988: 11].

Постає проблема збереження тіла в контексті комп'ютеризації та віртуалізації сучасності. На думку Хейлз, варто говорити про втілення ідеології знетілення, що є наслідком ідеології розчарування. Ідеться про те, що тіло розпадається на знаки моди (ідеологічний контекст), на знаки суб'єктивності (епістемологічний контекст), на знаки татуювання

(семіотичний контекст) [Хейлз 2013: 225]. На особливу увагу заслуговує те, що в технологічному контексті тіло постає надсміттям та як дещо гіперфункціональне. Тіло зникає й залишає лише відгомони своєї цілісності. Тому взаємодію людини і технологій можна розглядати як «стосунки між людиною з вуглецю та пристороями із силікону, що їх вона створює» [Хейлз 2013: 255]. Тепер, беручи його за основу, людина отримала бажане технологічне вдосконалення; вона дедалі більше віддаляється від природного значення тіла, що всіляко підтримується сучасними технологіями. Інакше кажучи, технологічні стимули дедалі більше віддаляють людину від її природних ритмів (які, зокрема, надавалися їй безпосереднім зв'язком із Землею), закріпленими своєрідними екологічними ритуалами, як-от традиційні свята, міфологеми тощо. Ідеться про певні якості, завдяки яким людина і постає людиною. Ця ситуація викликає певне занепокоєння, що пов'язано з переходом до постсучасності: «Оскільки інформація втратила своє тіло, конструкція передбачає, що власне тілесність не є суттєвою для людської істоти. Тілесність систематично применшувалася або стиралася в кібернетичній конструкції постлюдського...» [Хейлз 2013: 24].

Отже, межі людської тілесності є досить хиткими, і хиткість ця стає дедалі більшою з посиленням технологічної могутності людства. На думку С. Алаймо, цю ситуацію можна подолати, якщо «аналізувати, теоретизувати, критикувати, створювати, повстати й трансформувати, як людина, чия тілесність не може бути відділена від біополітичних систем і біохімічних процесів – значить мислити матерією світу» [Alaimo 2016: 85]. Між людиною та технікою встановлюються нові зв'язки. Наразі йдуть дискусії щодо майбутнього образу людини, що породжує множинні питання щодо ідентичності та власне людського. Виникає новий симбіоз (застосування робототехніки). Термінальна ідентичність (від термінальний – «межовий») втілює собою становлення нової суб'єктивності, народження якої відбувається в мережі чи за екраном телебачення або монітора комп'ютера, що зумовлює нове самопізнання в координатах нової культури. Ідеться про симбіоз

тілесності й технологій, про нове технологічне існування у світі [Bukatman 1993]. Головним постає не вироблення техніки, а продукування технологій. Феномен робототехніки свідчить про значні зміни, які мають місце сьогодні, що дозволяє говорити про заміщувальні технології. Так, технології є загальним терміном для позначення процесів, – що не лише створюють нові реальності та впливають на визначення соціопростору, але й трансформують як повсякденність людського існування, так і можливості самої людини, – є чинником, що впливає на статус людини. Водночас технології відзначаються певною автономією.

Технології постають як творіння людини і водночас є інструментом цих трансформацій. Наявні технологічні зсуви свідчать про виникнення нового проєкту постсучасності, що, базуючись на таких складниках, як людина і технології, утворює нову платформу, актуалізуючи оновлення онтології й антропології. Так, А. Калп [Ending 2016] надає досить суперечливі фігури людини сучасності, що, на його думку, дозволить охопити наявні модуси взаємодії людини і технології: романтик, параноїк і песиміст. Якщо романтик позитивно сприймає наявні зміни і впевнений, що технології на кшталт комп'ютерних ніколи не зможуть вплинути на людську волю, а параноїк зосереджений на ідеї магічної сили останніх, то песиміст стверджує безапеляційність майбутнього впливу штучного інтелекту. Він поділяє думки М. Фуко про те, що людина в теперішньому вигляді вже не буде існувати в найближчому майбутньому.

Ця ситуація позначається як постгуманізм. Є. Андрос підкреслював, що людина починає виступати як машиноподібний елемент системи, як доповнення наявної технології, де антропосоціокультурний вимір втрачає сенс. Переваження технократизму усуває антропокультурну, соціокультурну та екологічну експертизи щодо подальшого існування людства, що призводить до нехтування самою людиною, коли «людина, як складова соціуму, розглядається як машиноподібний елемент системи буття, а не як мікрокосм [тим самим породжуючи стереотипізацію] усіх складових суспільної

життєдіяльності та індивідуального людського буття» [Андрос 2010: 7]. Постає питання збереження конструкту, іменованого, як наголошує Хейлз, людиною [Хейлз 2013: 20]. Виникають нові виклики, які містять не лише нові бажання, але й нові проекти людської тілесності; технології втручаються в тіло людини. Людина стає гібридним людино-технічним комплексом.

Концепт «людина-номад» свого часу змусив змінити ставлення дослідників до тих процесів, що лише починали набирати силу в контексті глобалізації та інформатизації другої половини ХХ ст., сьогодні ж ми говоримо про нові опозиції у світі, що відкритий людині. Людина залишається наодинці із собою у безмежному світі, створеному новими технологічними можливостями. Вона сприймає зміни як виклик усьому її існуванню, як виклик її пам'яті. Відтепер не дзеркало є засобом, за допомогою якого людина здатна спокушати чи надихати, дзеркало витісняється чорною поверхнею монітора. Як зазначав Г. Башляр, «людське обличчя – це перш за все знаряддя спокуси. Дивлячись на себе, людина готує, стимулює, відшліфовує це обличчя, цей погляд, усі ці знаряддя спокуси. Дзеркало – це крігшпіль агресивної любові. ... Завжди можна звернутися з подвійним запитанням до людини перед дзеркалом: для чийої користі ти милуєшся собою? на шкоду кому ти любиєшся собою? усвідомлюєш ти свою красу чи силу?» [Bachelard 1987: 21].

Онтоантропологічні виклики першої чверті ХХІ ст., технологізація життя / буття людини стали підставою для вирішення проблеми існування сучасної людини в нових історичних умовах – в умовах, коли відбувається глобальний процес заміщення природного штучним. За такої історичної ситуації, ситуації постантропологічного суспільства, значущу для філософів дослідницьку матрицю людини подає А. Єрмоленко [Єрмоленко 2019]. Його теоретичні позиції спрямовані, по-перше, проти кризової ситуації в сучасній українській антропології; по-друге, на нові дослідницькі орієнтири цього напрямку. Дослідник запропонував широке коло академічного філософсько-антропологічного дискурсу, що дозволяє переглянути деякі фундаментальні

положення та провести лінію розмежування між філософською антропологією як знанням і науковою парадигмою.

Такі наукові орієнтири з питань філософської антропології А. Єрмоленко подає в статті «Людина як незавершений проєкт історії та проблематичність принципу “природних прав”». Визначимо інноваційні аспекти, запропоновані автором:

- Людська конституція є незавершуваним проєктом історії, а не є раз і назавжди даною, незмінною, достатньою істотою;

- У філософській антропології сучасності природа людини постає як субстанція, що відкрита до змін і трансформацій у плині історії, коли людина бере у свої руки контроль над подальшою еволюцією в умовах високотехнологічної цивілізації (підкреслимо це);

- Постає «натуралістична хиба», бо морально-правові норми, політичні та соціальні інститути намагаються вивести зі спільних біологічних рис людини;

- Відбувається створення й трансформація людських властивостей на основі біогенних та інших технологічних пристроїв, які виконуватимуть відповідні функції в самій людині;

- Ці «нові люди» існуватимуть й розвиватимуться у певному морально-правовому полі, легітимованому аргументованим дискурсом на основі регулятивного принципу ідеальної комунікації [Єрмоленко 2019: 153–154, 156].

Запропоновані орієнтири для подальшого дослідження філософської антропології стають реаліями життєво-буттєвих сенсів існування людини в умовах високотехнологічної цивілізації. Людина, що перебуває в процесі становлення, резонує з плинною реальністю. Відбувається перевизначення самої людини: «людина, що “ковзає” інтернетом / людина-серфінгіст» (Ж. Делез), «людина технологічна» (К. Варвік), «людина інформаційна» (Е. Тоффлер), «людина як центр зі створення й переробки інформації» (М. Уельбек) тощо. Відтепер, зосередившись на технологічній реальності,

людина створює нові наративи, що відповідають новим світоглядним проблемам. Постає питання можливих меж самої людини, що провокує нові проблеми рівності й справедливості, життя і смерті, але вже в контексті технологічної цивілізації та в контексті технолюдства. Максима «меж немає» (Ф. Фукуяма) стосується не лише науки чи технології, економіки чи політики. Сьогодні це стосується й людини, що викликає новий Великий розрив між соціальними зв'язками людини, культурою та мораллю тощо, унаслідок чого система «людина – технології – інформація» видозмінюється, набуває нової конфігурації й супроводжується розробкою штучного інтелекту, що наближає їхній симбіоз [Fukuuyama 2002].

Виникає технологічна людина, що втілює нові онтологічні характеристики. Втрачається класичне значення субстанційності людини [Андрос 2010: 16]. Постає питання щодо людини як раба техносу – з одного боку, з іншого – хвилювання з приводу змін, яких зазнає людська природа під впливом «дружніх» технологій, одним з яких є посилення деменції сучасної людини внаслідок збільшення технологічних можливостей останньої, що все більше турбує медиків, психологів, філософів. У прогнозах зазначено, що в гаджетах ХХХ ст. ймовірно буде присутній штучний інтелект, що звільнить людину майбутнього від поглибленої розумової діяльності. Висловлюється думка, що за можливостей майбутніх технологій, вже неестетичним, а, можливо, й неетичним, буде залишати без зміни наявні гени [Jones].

Як зазначалося, високотехнологічна цивілізація маніфестує себе в різних варіантах, вона варіативна. У працях сучасних дослідників – перш за все філософів, політологів, соціологів, істориків – визнається становлення нового напрямку дослідження людини. Концепції Четвертої промислової революції, постдемократії, посткапіталізму тощо стають засадами для розгляду людини як полілогу, гіпертексту, мережі тощо. І в цьому сенсі слушною й евристичною є думка Л. Горбунової про те, що саме такими проблемами трансформативна антропологія відкриває нові горизонти людини, розглядаючи її з точки зору онтологічного розмикання, де людина не дана і не задана, а конститується у

своїх практиках, визначається різноманітними енергіями. Вона одвічно плюралістична й багатоваріативна [Трансгуманітарність 2011: 139–140].

Поліпарадигмальність долає одновекторний аналіз спів-буття людини та Землі. Поліпарадигмальність втілює й метаантропологія як метатеорія, що відповідає багатовимірності людського існування. Так, «філософська антропологія в сучасному світі є суперечливим діалогом метаантропології та постантропології» [Хамітов 2015: 30].

Одним із проєктів метаантропології є футур-антропологія. Незважаючи на те, що проєкт постантропології / трансгуманізму відповідає закликам технологічної цивілізації, фундаментальні проблеми буття зберігають свою архітектоніку. «Постантропологія ... є філософією *представлення іманентного трансцендентним через оволодіння і маніпуляцію іманентним*. Постантропологія сьогодні, значною мірою, є філософія оволодіння як *філософія пере-втілення*, налаштована на безкінечне розгортання *модернізованого буденного буття*, буття штучно посиленої тілесності, граничних ситуацій якому додає лише воля до влади над собою та світом. Важливо усвідомити, що ці проєкти філософської антропології є надзвичайно практично значущими для сучасності і, одночасно, постають футурологічними векторами» [Хамітов 2023: 75]. Н. Хамітов позначає цей проєкт як новітні парадигмальні стратегії, альтернативні методології, що дозволяє здійснити аналіз наявних тілесних трансформацій людини технологічної реальності, на відміну від метаантропології, яка осмислює тілесний розвиток останньої.

Надії, пов'язані з креативністю людини (*homo creativus*) XXI ст., виявилися затьмареними становленням *homo digitalis*, тим самим усуваючи талант і толерантність в єдиному технологічному просторі. Постає онтологія Дигітального, де головним дієвцем є *homo digitalis*, яка відповідає вимогам постантропологічного суспільства. Ідентичність не лише втрачає свою значущість, вона перебуває на межі різноманітних конфігурацій, що пропонуються й закріплюються новими медіумами, серед яких виключного значення набуває інтернет-простір, де створюються нові культурні парадигми

та системи цінностей, нові антропологічні образи. Постає нова людина, проте питання збереження її цілісності залишається відкритим. «Поява homo digitalis, – зауважує М. Култаєва, – є своєрідним викликом, адресованим сучасній філософській антропології, бо створені нею попередні концептуалізації й образи людини, яка здійснила гіперкомпенсацію своєї недостатності, але, попри усі трансформаційні зусилля, набула статусу постійно переміщуваної особи, доля якої запрограмована й визначається дотиком пальця користувача на моніторі» [Култаєва 2019: 13]. Homo digitalis – це людина, захоплена інтернет-тенетами, людина-емігрант, для якої власна фізична природа набуває другорядного значення. З одного боку, це артикулює питання антропологічного статусу цієї людини, з іншого – питання трансформації тілесних практик. Виникають нові антропопрактики. Ідеться про значення дії, що вже на початку XXI ст. розглядається як антропологія тіла на кшталт антропології пальця, що звужує визначення людини. Постають нові ризики людини ситуації пост-антеїзму у світі Apple, Amazon та Google як наймогутніших світових корпорацій.

Світ стикнувся з досить гострою проблемою. Людина Земна стає заручником насамперед соціобіологічних трансформацій завдяки широкому колу впровадження біогенетичних технологій. Інтерпретацію біотехнологій надав Ф. Фукуяма [Fukuяama 2002], який наголошує на парадоксах і суперечностях сучасності на площинах майбутнього, людського чи постлюдського, пов'язаного з небаченими раніше можливостями трансформації природи людини. Підкреслюється, що межа, яка відділяла людину від постлюдини, досить тонка. Він сумнівається в можливості ефективного контролю над інтенсивним розвитком біотехнологій, з одного боку, що породжує безліч питань, на які поки що немає відповіді. З іншого боку, ця ситуація не лише спростовує концепцію рівності – породжує конфлікти, у такий спосіб деформуючи морально-ціннісні взаємозв'язки. Ідеться про можливу появу нових антропологічних колізій, яких до цього часу людство не знало. І саме людина як вид буде потребувати захисту, піддаючись

тотальному тиску технологічного. Постає нова фігура людини. Щодо природи / Землі, то їхня подальша доля викликає багато питань, відповідей на які немає.

Постає проблема становлення філософії постлюдини [Alaimo 2016]. Сучасний філософський дискурс артикулює проблему технозалежної людини внаслідок зміни звичної конфігурації людини та технології, про що свідчать праці Г. Йонаса [Йонас 2001], М. Кастельса [Kastells 2010], П. Козловські [Козловський 1996], М. Маклюена [McLuhan 1994], С. Леша [Lash 2002] та інших. В українській філософській думці до цієї проблеми звертаються М. Бейлін [Beilin 2018], О. Гомілко [Гомілко 2015], О. Соболев [Соболев 2008] та інші. Підкреслюється, що людина отримує нові можливості, що дозволяє говорити про онтоантропологічні зміни в існуванні останньої. Ідеться про постантропологічний поворот, проте питання нового гуманізму та подолання антропоцентризму залишаються невирішеними.

Смерть Бога (Ф. Ніцше) знайшла своє продовження в Смерті Людини (М. Фуко), що можливо завершиться Смертю Світу (А. Калп). Сучасна людина – це конструкт. Занурення людини в технологічний світ продовжується в клонуванні, створенні штучних органів тощо, що супроводжується дещо легковажним ставленням людини до змін, які відбуваються. Техніка / технології постають у вигляді штучних протезів, які захоплюють саму людину: її пам'ять, органи чуття, тілесність (технологічні пристрої для запам'ятовування, для пізнання й підкорення світу). Ідеться про техноінтеграцію, що занурює та розміщує людину у сфері виключно штучного. Щодо технологічної інтеграції дослідники визначають значний спектр можливостей: від створення штучних органів і клонування – до поєднання зі штучним інтелектом. Водночас ця інтеграція виступає для людини ще одним етапом її розвитку, де технотіло постає реалією майбутнього. Технологічні можливості людини створюють нові артефакти, які не лише вже існують, але й впливають на останню.

Так, Ж. Бодріяр актуалізує питання, ким постає людина, влучно зауважуючи, що технології (насамперед візуальні) виступають прозорими протезами / лінзами, що поступово інтегруються в людину, тим самим породжуючи нові питання щодо сутності як людини, так і машини [Baudrillard 1993]. Екран як антропологічний протез відповідає людині інформаційній. Для людини технологічної таким протезом постає її тіло [Warwick 2016]. Н. К. Хейлз підкреслює, що тіло – це лише первинний протез, який зазнає змін і невдовзі постане знаряддям, що дозволить усунути будь-яку межу між біологічним / органічним і технологічним / механічним, що дозволить людині підключатися до технологічних пристроїв [Хейлз 2013: 22]. Це свідчить про перевизначення парадигми сучасної етики, про створення нових вимірів добра і зла. Сучасна людина постає інтегрованою часткою технологічного поля.

Ця ситуація зумовлює проблему відповідальності як за збереження Землі, так і за збереження природи людини. Варто підкреслити, що природа людини все більше затуляється технологіями; існує небезпека заміщення біосоціальної істоти істотою технологічною, де усувається як біологічне, так і соціальне. Людина земна постає залежною від результатів власного творіння. На думку Р. Курцвейла, вже до середини ХХІ ст. людина постане другорядною в симбіозі «штучний інтелект – людина», тим самим зумовивши нову точку розвитку, нову сингулярність [Kurzweil 1999]. На його думку, вже до 2050 р. буде винайдено комп'ютер, який прирівнюватиметься до людського мозку, у 2030 р. будуть створені умови для їх поєднання, а у 2035–2045 р. відбудеться завантаження людської свідомості в комп'ютер. Ці зміни С. Гокінг подав так: «Якщо закон Мура діятиме й далі, і комп'ютери ставатимуть удвічі потужнішими кожні вісімнадцять місяців, то протягом найближчого століття вони перевершать людину. Коли штучний інтелект навчиться проектувати штучний інтелект краще, ніж це робить людина, то буде самовдосконалюватися без нашої участі, відбудеться Великий інтелектуальний вибух. У підсумку за рівнем інтелекту комп'ютер переважитиме людину ще більше, ніж людина переважає равлика. Коли це

відбудеться, доведеться пильнувати, щоб цілі наших комп'ютерів не відрізнялися від наших цілей. Виникає спокуса записати занадто розумні машини в графу “наукова фантастика”, але це буде помилкою, а то й фатальною помилкою» [Хокінг 2019: 190].

Інакше кажучи, створений людиною штучний інтелект несе в собі загрозу саме своєю здібністю до самовдосконалення, бо біологічна еволюція надто повільна, незважаючи на розвиток генної інженерії. Саме техно / технологічна цивілізація загострила колізії людського буття. Сьогодні високотехнологічні роботи набувають все більшого впровадження: робот-домогосподарка та робот-няня, робот-доглядальниця, що здатна демонструвати емоції, серед яких радість, смуток, відраза й захват. Це перший крок. Ідеться про те, що дотехнологічні сфери досвіду втрачають своє практичне значення. Відбувається заміщення безпосереднього спілкування людини з людиною на спілкування з виробами техніки. І в цьому процесі вбачається один із модусів подальшого розвитку людини в умовах сучасної технологічної цивілізації. Реальністю стала поява робота, який імітує риси, притаманні людині. Це вже не тінь людини, а нова технологічна людина, нова інтеграція штучної / технологічної людини [401: 55].

Розглянемо тенденції трансформації людини сучасності як процес заміщення природного штучним, використовуючи метафору метаморфози. Метаморфоза використовується нами як наслідок трансформацій, комунікативних дій, змін і відтворює в такому сенсі міждисциплінарний дискурс щодо людини, вимірів її існування. Метаморфози стають рисою життя / буття людини в технологічному просторі, який стає місцем її присутності, розміщення, певною площиною, спеціально влаштованою для того, щоб на ній розміститися, місцем суспільного становища. А. Єрмоленко залучає щодо аналізу рівності / нерівності прав людини «принцип асиметрії». Він підкреслює, що «симетрія – це регулятивна ідея, що спричиняє рух суспільства до такого стану, у якому вона уможлиблюється, фактично ніколи не виповнюючись остаточно» [Єрмоленко 2019: 155]. Така дослідницька

позиція є вагомою для з'ясування метаморфоз / трансформацій земної людини / природної людини.

Нового сенсу набувають природа та існування людини, що в технологічній матриці проголошують можливість трансформації. Людина перебуває в проєкціях техніки та різноманітних технологій. Останні не лише змінюються, вони трансформують постать людини. Ось чому в цій ситуації людині важливо не лише вижити, але й зберегти людське єство, бо сучасна людина опинилася не лише серед об'єктів техніки й у середовищі високих технологій, але й сама стала об'єктом техніко-технологічної реальності, технологічної культури.

Нова цивілізація зумовила новий гуманітарний зсув, про що гучномовно проголосили прихильники ідеї постгуманізму, відшукуючи нові маркери позначення кінця людини. Одним із таких концептів є поняття «кіборг». Сьогодні це поняття є широковживаним у контексті викликів і небезпек технологічної цивілізації, питань подальшого існування людини, яка опинилася в проваллі між антропологічним і технологічним. К. Хейлз зауважує, що технологізована сучасність свідчить про те, що існування людини як природного виду добігає кінця. Вона каже про те, що людина може зникнути як вид (наприклад вид динозаврів, що колись панували на планеті) чи сама стати машиною [Хейлз 2013]. Відтепер сама людина, її тілесність потребують захисту.

Із цими роздумами резонує дослідження О. Гомілко [Гомілко 2015: 27], яка трансформації людини вбачає в координатах між дикуном і кіборгом. Якщо перший засвідчує метаморфозу в бік тварини, то заміна людини кіборгом спрощує її життя, бо остання отримує модус механічного існування, що далі призводить до архаїчного занепаду. Можна зробити висновок, що ці фігури (кіборг і дикун) є взірцями антропологічних метаморфоз. Так, свідченням такої метаморфози є франшиза «Планета мавп», хоча слоганом є заклик «керуй планетою», що наводить на думку трансформації людини в кіборга. Ці роздуми стверджують протистояння природної та людини

технологічної. Аналізуючи виклики технологічного розвитку, О. Гомілко робить важливі концептуальні висновки щодо існування людини і технологій: по-перше, майбутнє людини не визначено, воно може постати як значний технологічний прорив, так і становлення нової архаїки; по-друге, виникає небезпека як спрощення людської природи до однієї функціональності – технологічної, так і пробудження «дикої» природи, яка майстерно маскувалася культурним розвитком людства [368: 271].

Постає питання людської суб'єктивності у світі, що змінюється. Відтепер людська суб'єктивність сприймається по-різному. Інтенсивний розвиток біотехнологій не лише розкриває нові можливості, демонструючи потужний науковий прорив; ідеться про переосмислення сенсожиттєвих основ існування як людини, так і людства в цілому. Минуло лише два десятиріччя з початку нового тисячоліття, а дослідники пропонують ескізи майбутнього, де сама людина все більше опиняється під знаком питання. Виникає нова онтологія людини. Так, Д. Харавей підкреслює, що головним постають відносини між людьми / нами та кіборгами / ними, і ці відносини, що мають значні наслідки, зумовлені онтологічною різницею. «Кіборги – це родичі, народжені в смітті інформаційних технологій після Другої світової війни та глобалізованих цифрових тіл, політики та культур людського та не-людського походження. Кіборги – це не машини в будь-якому сенсі, і вони не гібриди “машина-організм”. Насправді, вони зовсім не гібриди. Вони, скоріше, підірвані сутності, щільні матеріальні семіотичні “речі”...» [Haraway 2016: 104].

Технологізація як практичні дії, як було зазначено вище, відбувається різними способами, одним з яких є своєрідна еміграція в тенета інтернет, що створює феномен «інтегрованих в інтернет». Ідеться вже не стільки про блукання просторами мережі, а про оцифрування фізичної присутності [407: 135]. Людина може загубитися в цьому новому цифровому світі. Ю. Н. Харарі попереджає, що інтернет як простір може бути скринькою Пандори і вчинити так, що людина спочатку постане лише чіпом, а потім зникне, розчиниться у

цифровому контенті [Харарі 2018: 485]. Відбувається вимивання, викреслення орієнтирів і символів, які не відповідають новим цифровим вимогам.

Своєрідним прикладом системи «мозок – машина» є чіпування свиней компанією І. Маска. На відміну від звичної процедури, що не викликає питань, ці чіпи вживлюються в мозок тварини. Як зазначають дослідники, вони мають наміри застосувати цю технологію й щодо людини, що надасть нові можливості для індивідів з обмеженими можливостями чи вадами, пов'язаними з дизфункціями мозку. Варто підкреслити, що Маск зосередив увагу спільноти не лише на нових можливостях, які створюють технології, він зауважив, що це призведе до поступового зменшення використання мовлення, бо останнє постане технічно застарілим [Компанія Ілона Маска]. Отже, питання вживлення техніки в людину провокує питання збереження самості людини в ситуації небезпеки усунення людини. Не лише Земля витісняється, але й сама людина, її природа витісняється технологіями. У цьому зв'язку варто навести технологію створення обличчя людини шляхом генерування інформації. Проте головним є те, що ця людина ніколи не існувала. Дослідники підкреслюють, що сайт ThisPersonDoesNotExist.com («цієї особи не існує»), зазначений нами раніше, використовує алгоритми штучного інтелекту, тому має можливість самовдосконалення [Стець]. Ця ситуація породжує ряд дослідницьких програм осмислення антропологічних змін: по-перше, створення можливого алгоритму людини, якої раніше ніколи не існувало; по-друге, виникає небезпека того, що сама людина може опинитися за лаштунками цих технологій, постати другорядною у сенсі визначення їхнього ціннісного взаємозв'язку; по-третє, є небезпека того, що у майбутньому людське обличчя буде залежати як від виробництва, так і від генетичних маніпуляцій та кібернетичних досягнень.

Зазначимо практики, що здійснюють метаморфози втілення / імплантації в простір людини новітніх технологій: технології заміщують природне в людині (людина-машина, людина технологічна, кіборг, зміна статі, клонування, штучне запліднення, сурогатне материнство тощо). Сутність

біотехнологій «полягає у використанні живого в технологічних цілях. Біотехнологія сьогодні є комплексною науково-практичною галуззю людського знання, а людство стоїть на порозі біотехнологічної революції. Біотехнологія виконує роль потужного інструменту для розв'язання різноманітних проблем, а саме: запобігання невиліковним та спадковим хворобам, отримання практично цінних продуктів з відходів сільського господарства. Але з біотехнологіями пов'язано й багато пересторог і ускладнень під час їхнього застосування. Однією з основних причин цього є те, що біотехнології застосовують арсенал генно-інженерних методів маніпулювання спадковим механізмом живих організмів. Надзвичайної актуальності в таких умовах набувають морально-етичні проблеми трансгуманізму. Більше того, біотехнології у поєднанні з більш ґрунтовним науковим розумінням роботи людського мозку можуть надати новий поштовх для виникнення соціальної інженерії» [Газнюк, Семенова 2019: 88–89]. Цей погляд резонує з роздумами Ф. Фукуями щодо інтерпретації біотехнологій.

Теорія трансгуманізму широко відома в сучасному науковому дискурсі [Волкер 2018]. Проте Харарі, на відміну від багатьох дослідників, які використовують цей концепт для позначення можливих трансформацій із людиною за допомогою генної інженерії, кібернетики чи інших технологій з метою покращання як життя людини, так і власне людини (постлюдини), розрізняє його як техногуманізм і релігію даних. Трансгуманізм як релігія даних акцентує увагу на створенні штучного інтелекту, наближає людину до нового стану як стану розлюднення, де остання втрачає тілесність і постає машиною, проте набуває небачених можливостей самовдосконалення вже не стільки навколишнього, як власне себе. Якщо релігія даних стверджує завершення епохи людини (ідеться про створення свідомої нейромережі), то техногуманізм розуміється як «вдалий варіант старих змін еволюційного гуманізму, що лише сто років тому закликав до створення надлюдей» [Харарі 2018: 434]. Він пропонує змінити класичний гуманізм, бо останній не виконав місію, відведену йому історичною епохою, проте людина все ще існує.

У контексті технологічної сучасності відбувається криза класичного гуманізму. Людське тіло постає об'єктом інтелектуальної власності. Так, Т. Возняк звертається до переосмислення концепту «гра людини в Бога» [Возняк 2004] і робить важливий висновок, що саме життя робить людину людиною, проте їй важко це усвідомити. Ідеться про життя людини на Землі тут-і-зараз, незважаючи на всі перепони, прикромці й розчарування. Він підкреслює, що варто пам'ятати про надію, яка іманентна життю тут-і-зараз.

Наявна ситуація нестабільності сучасної людини пов'язана з новими алгоритмами біомедичних технологій, що змінює класичне антропологічне розуміння природи самої людини і не викликає абсолютного здивування чи відторгнення. У цьому контексті викликом постає й питання евтаназії, чи так званої доброї смерті. І транслюдина, і «добра смерть» – це результат дії людини, але водночас і виклики її власному життю / буттю. Означена ситуація провокує виклик гуманізму в його класичному розумінні – з'являється трансгуманізм, оскільки безперервний розвиток технологій провокує становлення постлюдини, проте безодня між нею та людиною може стати нездоланною. Постгуманізм постає як технологізація, як етап біологічної трансформації, проте і перше, і друге постає поза людиною. Ця ситуація артикулює проблему значення людського / постлюдського в контексті технологічної реальності, проблему осмислення того, ким є людина та ким вона може стати. Класичний образ людини виглядає дещо старомодним у стрімкому вирі технологічної сучасності.

Починаючи з ХХ ст. відбувається заміщення гендерного тіла за допомогою технологій, тобто відбувається його трансформація. Гендерна трансформація – це нова метаморфоза людини Землі, наслідки чого досліджуються психологами, ендокринологами, нейрологами й іншими фахівцями. З'являється нове тіло. Вчені зазначають, що йдеться про становлення нової генерації людей, оскільки має місце трансформація гендера, що провокує нові питання щодо подальшої долі людства.

Відбувається трансформаційна модифікація, мутація людини Землі, що має місце в усьому світі. Наслідки цієї реальності лише починають вивчатися, проте зрозуміло, що вони матимуть множинний характер. Ця ситуація артикулює питання: чи можливе формування нової людини? Який сенс тепер матиме поняття «нова людина» – людина технологічна / *homo technologicus*, людина медійна, людина-мутант тощо, які виникають у контексті впливу інноваційних технологій на людину? Ця ситуація провокує нові парадокси життя й смерті, життєтворчості й життєдаєності людського існування, супроводжується заміщенням світоглядних орієнтирів технологічними в умовах нової онтологічної реальності (віртуальної, цифрової, технологічної, інформаційної). Відтепер ціннісні орієнтири заміщуються технологічними.

Виникає ситуація перетворення людиною себе, що постає своєрідним новим світанком людства. Ідеться про технології самовдосконалення та трансформації людиною себе, що супроводжується створенням нової картини світу. У цьому зв'язку К. Шваб підкреслює важливість осмислення технологій у контексті людиноцентризму, що постає філософською доктриною технологій [Шваб 2019: 170]. У цьому зв'язку варто звернутися до концепту «бути людиною» й на підставі останнього осмислити здатність технологій до створення нових конфігурацій культури. Це питання постає як модифікація сенсоутворюючого запиту М. Поповича: «Як бути і стати людиною за доби технологій» [368: 276]. Незважаючи на те, що людина постає технологічною, екзистенційні суперечності не залишають її: водночас «нічого не робиться задля поліпшення психологічного, ментального й духовного життя; ці суб'єктивні світи й дотепер так само невпорядковані, як за доби триглодитів» [Гусман 2004: 9].

Біотехнології, генна інженерія, проблема штучного інтелекту змінюють зміст вислову «бути людиною». Ідеться про ідеї, пов'язані із замислом можливого редагування характеристик самої людини. Постає проблема надлюдини в контексті технологічних інновацій. Так, людина отримує нове, надлюдське життя у своїх творіннях; постає технологічною людиною, що

дозволяє долати межі біологічного. Проблема «бути» переходить на новий рівень. Антропологічний тип соціального суб'єкта, для якого характерною є зміна гносеологічних та онтологічних сутностей – це медійна людина (*homo mediatas*), яка перебуває в ситуації невизначеності, адже тепер вона сама опинилася перед вибором соціальних взаємодій, водночас втрачаючи відчуття реальної присутності.

Перенасичення новими можливостями створили унікальну ситуацію – людина втрачає відчуття Землі. Відтепер такі поняття, як віртуальна ферма, віртуальна планета, віртуальний туризм тощо, більше полонить й захоплює, ніж справжня, сповнена протиріч і болю планета. Проте медійна / віртуальна людина ще залишається прив'язаною до Землі власною тілесністю, котра сприймається як тягар, відганяючи острах того, що тілесною вона постане квазі- чи псевдо- чи якимось ще. Свобода, якої так прагнула людина, лякає її, бо відтепер і природа людини не є захищеною; абсолютна відкритість пропагує втрату утаємничості. Відбувається зняття / усунення ідентичності. Ідеться про можливість антропологічних змін, що проголошують настання епохи постлюдини, де під питанням опиняється саме поняття «людське». У цьому контексті людина постає шаблоном / фігурою, що відрізняється знеособленістю й відсутністю будь-яких чуттєво-емоційних проявів; нова істота є узагальнюючою. Ми отримуємо інтелект, який має право надалі бути штучним. Людина розуміється поза будь-яких можливих / наявних взаємодій, проте у вимірі технологій – кіборга чи робота. «Я дивлюся на конструкцію ліберального / вільного суб'єкта гуманізму як на можливість повернути на картину плоть, якої зрікаються в сучасних розмовах про кібернетичних суб'єктів» [Хейлз 2013: 25].

В умовах технологізації та інформатизації сучасного суспільства нового звучання набуває антропологічна проблематика становлення особистості. Особливої уваги потребує питання збереження людиною власної самості в контексті сучасної біо-техно-нанореволюції, які відкривають можливості трансформації / деформації природи людини.

Технологічна людина та її життя відтворює багатоваріативний зв'язок з технікою і технологіями, які постають чинниками її життя. Згадувану потрібну спіраль Triple Helix можна розглядати як три рівні: технології – людина – буття, що утворюють тривімірні координати – техно/антропо/онтології, виступають антропологемою. Ідеться про виправдання технологій, про потребу створення ідеології, моралі, а, можливо, й релігії. Відтепер за проєкт людини відповідають технології, усунувши суспільство, спільноти, соціальні групи. Технології впливають на вибір людини щодо життєвої стратегії та її образу: «До епохи мобільних телефонів і соціальних мереж люди до кінця не розуміли, скільки в них нарцисизму, як відчайдушно вони намагалися втекти від реальності й відчуття самотності. Ми не цілком усвідомлювали, наскільки суспільство залежить від довіри (електронна комерція), наскільки нам неприємні протилежні погляди (“ехо-камера” в медіях), наскільки подобається приземлене (реаліті-телебачення), якими потворами нас робить анонімність (тролінг)» [Бол 2018: 26].

Парадокс полягає в тому, що саме людина створює кіборга, який потім може поглинути її. Чіткі межі між людиною та машиною розмиваються, актуалізуючи питання цінностей, наявних ідеалів та протиріч. Сучасні технологічні досягнення усувають останні маркери, серед яких – тілесність: «Тисячі років історія зазнавала технологічних, економічних, соціальних і політичних потрясінь. Лише одне залишається незмінним: сама людина» [Харарі 2018: 64]. Початок XXI ст. засвідчує, що ця ситуація починає змінюватися. Отже, технологічність життя / буття обумовила появу нових різноманітних конфігурацій людини, що виявляються в різноманітних конфігураціях. Технології, що надали змогу компенсувати недоліки людської природи, сьогодні виступили тією силою, що змінює безпосередньо й саму людину. Наявні різноманітні технології утворюють безліч варіацій, беручи на себе корегувальні функції щодо подальшої долі людства. Генетична карта людини вже прочитана. Людина перебуває в проєкціях техніки й різноманітних технологій. Останні не лише змінюються, вони трансформують

постать людини. Ось чому в цій ситуації людині важливо не лише вижити, але й зберегти людське єство, бо сучасна людина опинилася не лише серед об'єктів техніки та в середовищі високих технологій, але й сама стала об'єктом техніко-технологічної реальності, технологічної культури. Людина постає технологічним конструктом.

Так, фігура *homo Deus* (людина божественна) для Ю. Н. Харарі є єдиною умовою збереження людства, що дозволяє розглядати амбіції людства як творчий потенціал його збереження та можливого розвитку. Це не лише зможе подолати голод, хвороби, насилля, але й нарешті прирівняти людину до богів, тобто «перетворити *Homo sapiens* на *Homo Deus*» [Харарі 2018: 389]. Ця ситуація артикулює проблеми, серед яких, на нашу думку, є питання щодо природи / Землі для людини нової формації (*homo Deus*). Існує небезпека того, що остання буде ніяковіти від свого природного / земного походження, а природа / Земля буде прихована десь там за лаштунками нового технологічного світу. Так, Ю. Н. Харарі зауважує, що «*Homo Sapiens*, цілком імовірно, поліпшуватиме сама себе крок за кроком, об'єднуючись у цьому процесі з роботами та комп'ютерами, допоки наші нащадки не озирнуться назад і не зрозуміють, що вони [перестали] бути людьми» [Харарі 2018: 68]. *Homo Deus* постає Третім проєктом людства (*homo animal* – *homo sapiens* – *homo Deus*).

Харарі висуває досить провокативну тезу: «Боги планети Земля», для визначення якої використовує концепт «нескінченна насолода», що є одним із сенсоутворюючих як для суспільства споживання, так і для віртуальної реальності. Головним проєктом ХХІ ст. є новий проєкт – перепроєктування *homo sapiens* з метою задоволення власних бажань. Водночас, підкреслює він, виникає нове бажання – бажання усунути все, що може створити деформацію насолоди; створюється нова максима: «Людина не повинна страждати жодної секунди... У пошуку задоволень і безсмертя люди фактично намагаються піднятися до рівня богів» [Харарі 2018: 59–60]. Постає новий Прометей епохи пост-антеїзму, можливості якого обмежуються виключно його уявою.

Теперішнє перебуває в стані лімінальності (англ. *liminality*, від латин. *līmen* – «межа», «межова величина»), тобто у стані переходу, наслідки якого непередбачувані як для природи людини, так і для людської цивілізації в цілому, одним з яких може стати переорієнтація еволюції з біологічної на цифрову, що змінить владу людей на владу алгоритмів мережі. Людина втрачає відчуття соціальності, будучи позбавленою своїх технологічних доповнень.

Для сучасної людини технології не лише стають буденним елементом, ба більше, вони поступово витісняють останню із системи взаємозв'язку «світ / Земля – людина – технології». Таїнство людини спростилося до визначення її як інформаційної структури, яку можливо пізнати за умови правильного читання, про що яскраво свідчать новітні програмні пристрої, завданням яких є точна фіксація / збирання даних та правильний вибір алгоритмів їхнього існування. Так, Ю. Н. Харарі прогнозує розвиток програмного забезпечення, що за певних удосконалень зможе створювати власну мапу людини: «Нині в США більше людей читають цифрові книги замість друкованих. Такі пристрої, як Kindle від Amazon, здатні збирати дані про своїх користувачів, які читають. <...> Невдовзі книжки будуть читати вас, поки ви читаете їх. І хоча ви швидко забудете більшість із того, що прочитали, Amazon не забуде вас ніколи. ... це також дасть Amazon змогу точно дізнаватися, хто ви і як вас “увімкнути” й “вимкнути”» [Харарі 2018: 422]. Харарі підкреслює, що система розпізнавання облич отримає небачені можливості для маніпуляції людською природою, бо матиме точні дані щодо стану людини під час сприйняття нею інформації (пульс, кров'яний тиск тощо). Віднині реальність усвідомлюється як сукупність алгоритмів, які людина має вміти проходити: маніпуляції, заздрість, жадібність залишаються поза цими алгоритмами, вони виступають лише вірусами, хакерськими програмами, здатними змінити звичний хід подій.

Отже, акцент на технологізації сьогодення відповідає сучасним соціально-культурним процесам, ідеться про посилення технологічної

залежності людини, що значно впливає на довкілля, проте ця залежність розуміється як суттєве доповнення образу людини, тобто набуває антропологічного сенсу, що виступає умовою життя / буття людини. Сьогодні йдеться не лише про збереження природи / Землі, під загрозою опинилося й існування людства, адже нові технології дозволили маніпулювати ними, обирати шлях ідеальності. Світ змінився і тепер вимагає зміни людини на нову істоту, що зможе швидше адаптуватися до нових викликів. Уже не йдеться виключно про зміну способу життя, системи цінностей, способу мислення тощо. Головними постають технології, які людина використовує для посилення власної могутності. Відтепер людина вважається «ампутованою», якщо вона не має певних технологічних удосконалень. Ідеться про нову біоеволюцію в умовах виникнення й застосування «факторів і обставин нового типу» [Богуцький 2008: 40]. Ідеться про посилення контролю над біологічною / природною основою людини.

Поява в житті суспільства технологічної культури є результатом того безперечного факту, що сучасна техніка стає досить могутнім інструментом впливу на навколишній світ. Парадигма людина / постлюдина є досить провокативною, бо відсилає нас до питання Ф. Ніцше щодо співвідношення мавпа / людина. Нова людина, створена технологічною сучасністю, усуває цю невизначеність – відтепер вона є втіленням проєкту технологічності, де головною є доповнена / заміщена реальність, а поняття «бути» тісно пов'язане з віртуальною / інформаційною реальністю, у зв'язку з чим виникає питання: чи зберігається за людиною талан? Усе це призводить до зміни поняття технологічного фундаменталізму, під яким мислиться саме буття людини.

Відтепер людині необхідно зрозуміти й визначити межі свого буття, означити нове питання – питання про цілеспрямований усебічний розвиток самої себе як людини в процесі комунікації з технікою. Така концепція всебічно розглядається науковою спільнотою, як філософською, так і представниками технічних знань. Дослідники зауважують, що сучасна людина виступає Деміургом стосовно себе. Застосування технологій відтіснило вбік

не лише принцип відповідальності за Землю, але й принцип відповідальності людини за себе. Постає проблема визначення тієї межі чи того горизонту, за якими відбудеться втрата людини як біосоціальної істоти; людина земна як людина божественна (*homo Deus*) може виявитися заручницею власного творіння.

Отже, проаналізувавши експлікацію людини Земної у викликах технологічного буття, можемо зробити такі висновки:

1) Земля і людина в технологічній реальності зазнали значних трансформацій. Під впливом сучасних технологій відбувається розширення буття людини. Остання, будучи творцем цієї сфери, поступово перетворюється на елемент цієї системи, зумовлюючи науковий дискурс до визначення ситуації сингулярності – нового вибухового етапу розвитку людства, проте вже в системі «штучний інтелект – людина», що змушує замислитися над максимою «благоговіння перед життям» (А. Швейцер). Акцент на технологізації відповідає сучасним соціально-культурним процесам, де людина вже не може углядіти дистанцію між собою і технологіями, що значно впливає на природний світ;

2) Біотехнології актуалізували проблему збереження тіла, бо людина отримала значні повноваження для експериментів з власною тілесністю. Можливість вдосконалення себе наближенням до бажаного зразка розриває людську цілісність, не лише відроджує дуалізм психічне / фізичне, духовне / тілесне, але й доповнює їх технологічним. Це дозволяє зробити висновок, що життя / буття сучасної людини в умовах технологічного суспільства викликає значні зміни в екзистенціальному, світоглядному, життєтворчому сенсах і продукує становлення людини технологічної;

3) Світ технологій спрямований на задоволення бажань, проте не може задовольнити духовні потреби – технології деформують їх. Технологізація життя / буття ставить перед людиною необхідність зрозуміти й визначити межі власної сутності. Означимо нове питання – питання про розвиток / самоусвідомлення самої себе як людини в процесі комунікації з технікою.

Ідеться про перетворення / трансформацію людини в умовах постсучасності. Інакше кажучи, вперше людині відкриваються нові можливості для трансформації не лише природи / Землі, але й себе, власної конституції, що створює нові технологічні практики. Це зумовлює значні зміни, серед яких не лише проблема переосмислення сенсоутворюючих маркерів антропології (особистість, ідентичність, ціннісна система, етичні основи людського буття тощо), але й межі дозволених можливих трансформацій. Ці зміни не лише окреслюють новий філософський поворот, але й визначають нові стратегії становлення людини постантропологічної епохи, але наслідкам цієї трансформації приділяється значно менше уваги;

4) Основні можливості перепроєктування співбуття людини і Землі – про що свідчать чисельні дослідження – пов'язані з біоінженерією, розробкою людино-машинного комплексу (кіборга) та неорганічних істот (штучного інтелекту). Кожний із цих шляхів має своїх прихильників і затятих опонентів, проте усі вони не усвідомлюють наслідки цих трансформацій для Землі, тобто якою буде ця планета, яке місце буде займати природа / ландшафт / клімат тощо. Можливо, людина / людство, перебуваючи у новому світі, оновить міфи / наративи, де фігуру Одиссея замінить кіборг, а Матір'ю-Землею постане штучна планета з технологічною поверхнею. Епоха Надлюдини, як епоха нової людини, безперечно супроводжуватиметься трансформацією усіх модусів людського існування. Сьогодні відбувається зсув, деформація людського існування, тому, коли технологічна людина стикається з природними стихіями, з глибинною історією Землі та, власне, з величчю природи, вона прагне технологічного світу;

5) Те, що технології постають одним із головних чинників існування людини в сучасному світі, зумовлює невизначеність щодо подальшого існування як людини і людства в цілому, так і Землі. Проблема людського буття, проблема людини набуває нової конфігурації. Відтепер людина повинна навчитися поєднувати людське і технологічне. Це потребує: по-перше, переосмислення таких модусів дослідження, як збереження духовного

в симбіозі людини та машини; по-друге, збереження людиною таких маркерів, як любов, смуток, страждання тощо; по-третє, збереження здатності до усамітнення в ситуації інформаційної й технологічної прозорості. Трансформація постає однією з характеристик буття людини, ідеться про наявні метаморфози. Відбувається процес конструювання нового типу людини, постлюдини, технолюдини. Остання є результатом розвитку технологічної цивілізації, де утворюється нова матриця взаємодії з новою ціннісною системою;

б) Сучасні технології постають практиками життя і провокують нову методологічну оптику, яка використовується для осмислення моралі, тілесності, пізнання тощо, усе більше відтісняючи філософське знання. Унаслідок цього відбувається порушення орієнтації людини у світі, що супроводжується загостренням протиріч між технологічною і гуманітарною культурами. Використовуючи нові технології, людина стикається не лише з чимось непізнаним – вона має справу з найближчим незнайомим. Ця ситуація дозволяє зробити важливий висновок: людина не лише творить і живе з наслідками власних дій, але й наслідки її діяльності впливають на формування персонального Я людини, створюють структурні компоненти особистості. Людина постає похідною від того, що формує вона сама.

4.4. Антропологічна криза Землі

Бурхливий розвиток науки і техніки, як інтелектуальний прорив початку ХХІ ст., засвідчив абсолютне панування людини в просторі Землі, у межах Землі як цілісності. Глобалізація зумовила стискання простору, що супроводжується й стисканням духовного простору людства. Ідеться про антропологічну кризу, що є результатом деформації відносин із природою / Землею внаслідок відчуження людини. Сьогодення підкреслює актуальність проблеми збереження сучасної цивілізації, яка, на думку дослідників,

перебуває в стані екологічного шоку і потребує переосмислення життєдайних орієнтирів і моральних цінностей. Українські дослідники зазначають, що «фізичне забруднення природного середовища призводить до духовної деградації людини» [Екологічні 2006: 38]. У сучасному науковому дискурсі відбувається зміщення від уявлення технологічної катастрофи до катастрофи екологічної. Застосовується поняття «біологічного голокосту» [Rose 2012: 127]. Виникає дихотомія: людина як частина природи, людина як окремішня істота; людина незалежна і людина залежна. Наразі йдеться про біобезпеку, екотероризм, генетичні модифікації тощо, що артикулює проблему нового гуманізму. Як зазначалося в підрозділі 4.3, відбувається перевизначення існування людства як у технологічному, так і в природному світі, який можна позначити як танок зустрічей, де визначаються як об'єкт, так і суб'єкт. Тому помилковим є розділення людини та не-людини. Останні тісно пов'язані між собою, надаючи провокативне ствердження епохи антропоцену як епохи хтулуцену. Лише за цієї умови можливо змінити ставлення людини до Землі. «Проблема – цікаве слово. Воно походить від французького дієслова XIII ст., що означає “порушувати”, “робити каламутним”, “турбувати”. Ми – всі ми на Террі – живемо в тривожні часи, часи безладу, занепокоєння й каламутні часи. Завдання полягає в тому, щоб стати здатними усі як один реагувати в усіх наших зухвалих проявах. Змішані часи переповнені як болем, так і радістю – з абсолютно несправедливими патернами болю й радості, з непотрібним вбивством тривалості, але також з необхідним відродженням» [Haraway 2016: 1].

Земля, як середовище існування людини, постійно перебуває в центрі обговорень у глобальному науковому дискурсі. Проте, незважаючи на всі позитивні зміни, цивілізація продовжує свій прискорений технологічний поступ. Так, Л. Дартнел підкреслює, що людина найчастіше не звертає увагу на той факт, що людство не здатне уникнути природних ризиків і катаклізмів остаточно. Сила природних катастроф стверджує залежність людської цивілізації, тому людство може зникнути внаслідок багатьох чинників, як-от

«зміна клімату, зіткнення з астероїдом або кометою, супервулкан, корональні викиди маси, глобальні пандемії» [Дартнел 2018: 218–222]. Посилення руйнівного характеру стихій відбувається завдяки посиленню технологічного впливу / антропогенного впливу на навколишнє середовище. Так, Г. Йонас використовує такі поняття, як «виступ проти Деметри» та «перебудова природи» і журиться: «Немає чим довести людську любов до природи, немає звідки дізнатися про багатство та витонченість життя. Подив, благоговіння й цікавість полишають людину» [Йонас 2001: 322]. Ідеться про тривожні й сумні часи. «У цей момент тимчасового зсуву екологічні, гуманітарні науки об'єдналися навколо почуття втрати. Це відчуття втрати – одне з абсолютних чисел, які закарбовуються в скороченні запасів видів» [Ginn 2018].

Екологічні негаразди посилюють почуття провини, одне з яких щодо ситуації з кліматом. Людина, на думку С. Алаймо, все більше перебуває під питаннями екологічними, а не технологічними. Підкреслюються руйнівні наслідки людської діяльності, що мають нищівний вплив і на тілесність людини – так звана трансматеріальність як надчуттєвість до хімічного впливу, що здатна зруйнувати організм. На думку дослідниці, йдеться про мовчазну згоду, що має планетарний характер [Alaimo 2010]. Це вимагає усвідомлення важливості взаємовизначення локального і глобального.

Сьогодні варто казати про такі течії екофілософії, як глибинна екологія, соціальна екологія, біорегіоналізм та екологічний фемінізм, кожний із цих напрямів визначає як міфологічні сюжети, так і основні положення філософської спадщини [Екологічні 2006: с. 99]. Ідеться про неможливість застосування єдиної парадигми для розв'язання сучасних екологічних проблем. В сучасному філософському дискурсі про Землю особливого значення набувають екологічні маркери, що окреслюють становлення нової парадигми – екологічної. Остання виступає своєрідним містком між напрямками сучасного знання, підкреслюючи фундаментальність принципу людиновимірності, адже людина вже не лише дієвець, а сама є складником системи «людина – природа – Земля». Проблема експлуатації Землі, як вияв

тоталітаризму (М. Фуко), як усебічне насильство, перетворюється на неототалітаризм (екологічні кризи внаслідок нещадної експлуатації Землі). Зокрема принципи: природа, відповідно й Земля, невичерпні; практика має бути ефективною тощо – призвели до зміни суспільного світогляду та фактичного виснаження Землі.

Ці принципи, як зазначалося, були започатковані епохою Просвітництва, що окреслила поняття природи, яке сьогодні є найближчим для людини, що свідчить про колонізацію природи. Проте в контексті екологічного осмислення варто говорити про чотири дискурси, які визначають взаємодію «світ – людина», як-от антропоцентризм, біоцентризм, екоцентризм та космоцентризм, де власне антропоцентризм – єдине, що спрямовує свою увагу на абсолютне володіння усім, а відповідальність фокусується виключно на стійкому розвитку. Водночас інші дискурси просувають ідею опіки й піклування, при цьому екоцентризм і біоцентризм постають втіленням симбіотичного / інтеграційного підходу, згідно з яким взаємозв'язок людини й природи є взаємозумовленим та взаємонеобхідним, завдяки чому розширюються наявні взаємодії та створюються нові системи взаємодій. Ідеться про індійські та східноазіатські традиції, де однією з головних постає думка, що усі форми життя на Землі пов'язані між собою, тому не лише людина має цінуватися й звеличуватися.

Ідея того, що людина – це частина природи, унаочнюється в теорії за допомогою релігійних і культурних практик (ритуальне шанування тварин і рослин, висаджування певних дерев тощо), проте не заперечує, як це не парадоксально, й ідеї біосоціогенези, демонструючи її у власних координатах. Як наголошує У. Ніссен [Nissen 2001], головна небезпека полягає в тому, що людина ставиться до природи або як оцінювач, або як наглядач, але в кожному випадку природа постає зовнішнім об'єктом, що вимагає певної маніпуляції. Проте лише усвідомлення людиною того, що вона належить екосистемі, засвідчує її цінність [Buergin 2013]. Саме це відповідає ідеї взаємозв'язку культурного розмаїття та артикулює проблему збереження біологічного

розмаїття, яка актуалізувалася лише наприкінці 1980-х років. Це дозволяє долучати концепт постгуманізму для подолання парадигми людини на користь визнання тварин, які мають право на життя у світі, що належить не лише людині.

За вказаних обставин використання зовнішніх та внутрішніх ресурсів, узгодження балансу між ними є умовою життя людини та Землі. Це лише одна стратегія дослідження. Друга полягає в тому, що баланс порушується, а це призводить до катаклізмів у єдності «Земля – людина». Ідеться про потребу зберегти онтологічну єдність, онтологічний баланс. Сьогодні існує небезпека онтоантропологічної катастрофи, яка породжує апокаліптичну свідомість, що підхоплюють і транслують ЗМІ. Постає питання про планетарний баланс між людиною та Землею, оскільки навіть локально безвідповідальні дії можуть мати безпосередній вплив на глобальному рівні, мати глобальні наслідки. «Якщо з провини людей станеться планетарна катастрофа, то це заперечить увесь історичний шлях людства, усі його надбання і сподівання, а розум тоді виявиться найбільшим безглуздем» [Шаповал 2011: 106–107].

На значимості нових екологічних практик наголошує Ф. Гваттарі. Ці практики отримують нову конфігурацію, як-от «соціальної екології, ментальної екології та екології навколишнього середовища. ... Це відносини між суб'єктивністю та її зовнішністю – чи то соціальне, тваринне, рослинне або космічне, яка скомпрометована в такий спосіб у свого роду загальний рух імплозії та регресивного дитинства» [Guatarì 2000]. Постає потреба в новій стратегії розвитку планети – гарантованій планетарній безпеці. Усі екологічні ризики підкреслюють, що Земля і людина залежать одне від одного, є єдиною системою.

Показовим є те, що останніми роками спостерігається посилення настроїв спільноти щодо більш уважного ставлення до екологічних проблем. Ці настрої відбиваються в номінації «Слово року» за версією Оксфордського словника: у 2018 р. – це слово «токсичний» («toxic»), у 2019 р. – це термін «надзвичайна ситуація з кліматом» (англ. «climate emergency»), який містить

лексеми «клімат-заперечення» (англ. «climate denial»), «екотривожність» (англ. «eco-anxiety»), «вимирання» (англ. «extinction»), «літати соромно» (англ. «flight shame») [Oxford 2019]. У 2020 р. було вибрано 16 слів з таких сфер, як політика, економіка, громадянська активність та довкілля, що свідчать про тісне поєднання цих проблем, розв'язання яких у рамках єдиного підходу приречене на невдачу [177]. Слово 2021 року – «вакцинація», що є наслідком пандемії коронавірусу; 2022 – «Метасвіт», релевантність якого була визнана Оксфордським словником.

Сьогодні йдеться про трансформацію й самого поняття «екологія», про визначення такого модусу, як духовна екологія, що пов'язано із подоланням антропоцентризму та врахуванням нових умов епохи антропоцену для співбуття Землі та людини. Хоча автори під духовною екологією розуміють саме культури, які визначають сенс існування людини, вони звертають увагу на те, що деякі з них можуть виконувати зворотні функції, що особливо стосується тих культур, які «найімовірніше винні за сучасну кризу й більше не реагують на неї» [Thomas 2016: 46]. Ідеться про культуру сучасного суспільства, що визначається технологічними, інформаційними, віртуальними маркерами та свідчить про кризу сенсу за наявності кризи фізичного існування в нових координатах, де сама людина вже зазнає змін, що значно вплинуло на стан планети. Ця ситуація вимагає зміни пріоритетів, зміни мислення від зовнішнього до внутрішнього. Антропоцен не здатний виправити цю ситуацію, бо суб'єктивність пронизують субстанції та сили, які неможливо пояснити, тому варто використати онто-епістемологію, яка засвідчує реконфігурацію суб'єктивності у довкіллі [Alaimo 2016: 5–6].

Одним із напрямів, що здатен подолати наявні суперечності, є екологічна феноменологія, у межах якої суб'єкт і об'єкт виступають цілісністю, у такий спосіб усуваючи будь-яку опозицію між природою як об'єктом і людиною як суб'єктом. Становлення екологічної феноменології, на думку Р. Бюргена [Buergin 2013], має супроводжуватися критикою онтологічної сегрегації, яка полягає в примусовому поділі реальності на

складові частини. Це зумовлює біокультурний поворот, де розвиток суспільства не мислиться поза збереженням біологічних чинників. Привертає увагу думка про те, що й культурне, й біологічне розмаїття є головною умовою існування людства, унаслідок чого робиться акцент на таких процесах, як глобалізація, гібридизація, глокалізація тощо. Дослідник висуває ідею геокультурного брендингу територій, тобто розробки бренду територій, що дозволить, на його думку, посилити / віднайти почуття, які повинні викликати місце-тут-буття людини. Цей біокультурний поворот передбачає не лише переосмислення відносин природа / культура та сучасної ідентичності, а й зміну поглядів на культурно різноманітні групи на периферії сучасних суспільств, які все частіше розглядають як перспективних партнерів у справі збереження біорізноманіття.

Одним із головних питань сучасності є осмислення подальшої можливості існування Землі як планети, що є гарантом життя / буття людини [Cumming]. Екологічні, політичні, економічні проблеми утворюють нову конфігурацію, про що свідчать конференції, симпозиуми, документи провідних світових організацій. Так, у документі «Перспективи світового населення» [World 2015] підкреслюється важливість поєднання ідей глобальної економіки та політики з національними інтересами.

Одним із понять, застосування якого дозволяє означити можливість усвідомлення людиною власної відповідальності, є маркер «інженер екосистеми», що дозволяє виділити певний організм / особину, що викликає зміну наявного фізичного стану живих та неживих систем шляхом надання доступу до ресурсів, тобто є центром усіх взаємодій. Е. Дж. Гілберт [Gilbert 2006] підкреслює, що сучасна екологічна ситуація свідчить, що таким інженером виступає людина, витіснивши усіх інших претендентів. Ця ситуація безпосередньо пов'язана з розвитком та посиленням технологій. Останні постають тими онтологічними практиками, що спричиняють онтоантропологічну катастрофу, порушуючи гармонію зв'язку «Земля – людина». Ця ситуація потребує посилення уваги до проблеми перевизначення

наєвних взаємодій з метою покращання стану Землі. Для цього варто використовувати поняття «трансгредієнтність», що дозволяє змінити акценти й звернути увагу на людину не з позицій антропоцентризму, а з погляду світу, тобто в загальному контексті екосистеми. Це дозволяє стверджувати, що сьогодні ті царини дослідження, за які відповідали точні науки, дедалі більше витісняються екологією.

Сучасна технократична цивілізація одне зі своїх головних завдань вбачає у нав'язуванні природі / Землі власної лінійної гри, наслідки якої людство спостерігає сьогодні у вигляді екологічних криз. Натомість нелінійна природа наочно демонструє свої методи захисту, що породжує парадокси співіснування Землі та людини. Головний парадокс полягає в тому, що поступове усвідомлення руйнівної дії людства не заперечує ідею створення технологічного раю на Землі. Так, для виготовлення сучасних стільникових телефонів використовують в десятки разів більше дорогоцінних металів, ніж для виробництва звичайних комп'ютерів і ноутбуків. Ця ситуація погіршується тим, що центри опрацювання даних теж завдають значної шкоди довкіллю внаслідок викиду значної кількості вуглецю, тим самим прискорюючи настання технологічного майбутнього шляхом руйнування екології теперішнього [Barker 2012: 13]. Формування корисних копалин відбувалося мільярди років, проте людство сьогодні витрачає їх із жахливою самовпевненістю. Водночас людина не здатна була усвідомити трансформації Землі, які відбувалися протягом мільйонів років, – сьогодні зміни клімату унаочнюють це. П. Слотердайк підкреслює, що лише у ХХ ст. під час розгляду Землі почали враховувати її атмосферу [Sloterdijk 2005: 54].

Для подолання ситуації, що склалася в сучасному науковому дискурсі, Т. Мортон застосовує поняття «гіпероб'єкт» як сутність значних просторових і часових координат, що охоплює абсолютно різні феномени від Сонячної системи до нафтових родовищ, і дозволить, на його думку, змінити ставлення людини до власного перебування на Землі й у космосі [Morton 2013: 15]. Науковець підкреслює трансформацію основних маркерів життєдіяльності

людини, їх заміну, заміщення. Такі концепти, як «світ», «довкілля», «природа», витісняються поняттями «еволюція», «ядерна зброя» тощо. Дослідник доходить висновку, що окреслена ситуація вимагає нового мислення, яке має відповідати постмодерністському екологічному підходу. Він наголошує, що гіпероб'єктом може виступати як пластик, поліетиленові пакети, так і сукупність усіх складових довкілля одночасно: «Я не отримую доступу до гіпероб'єктів на відстані через якесь прозоре середовище. Гіпероб'єкти тут, прямо тут, у моєму соціальному та емпіричному просторі. Як особи, притиснуті до вікна, вони загрозливо дивляться на мене: сама їхня близькість загрожує. Із центра галактики у мою свідомість проникає надмасивна чорна діра, як ніби вона б сиділа в машині поруч зі мною на світлофорі. Кожен день глобальне потепління призводить до опіків шкіри на задній частині шиї, викликаючи в мене фізичний дискомфорт і внутрішній неспокій» [Morton 2013: 23]. Гіпероб'єкти оточують людину, поглинаючи час і простір, при цьому планета наділяється свідомістю. Інакше кажучи, людина постійно стикається з гіпероб'єктами й узагалі будь-яка розмова зводиться до обмеження рамками гіпероб'єкта. Саме гіпероб'єкт, на думку автора, постає провісником нової епохи / епохи антропоцену, є наслідком діяльності людства, що усуває розрив між культурою та природою, донауковим і науковим осмисленням Землі, що віднаходить свій вплив в усуненні розриву між академічним підходом і сучасністю постмодерну. Отже, гіпероб'єкти виступають засобом трансляції екологічних сенсів і впливів.

Стверджується потреба поєднання наукового, гуманітарного, онтологічного і трансцендентального напрямів (так звані «чотири голоси»), що дозволить втілити екологію мислення, яка має поліфонічний, множинний характер. На думку А. М. Томаса [Thomas 2016], поєднання філософії біології та філософії релігії дозволить оновити світогляд сучасності. Ідеться про інтегративну матрицю пізнання світу, де рівнозначними постають природничий, філософський та психологічний вектори, що дозволяє більш глибоко осмислити наявні ситуації спів-буття людини та природи / Землі, бо

«онтологічний голос» за допомогою розуму дозволяє охопити можливості спільного світогляду. У цьому зв'язку варто згадати думку М. Шелера, який підкреслював значення сердечного / душевного пізнання природи, що виключає суто наукове пізнання, бо останнє спрямоване на знання про те, як володарювати над природою. Пізнання серцем робить людину більш щасливою, бо надає відчуття єднання / єдності [Scheler 1929]. Глибокий сенс цих роздумів особливо актуалізувався на початку ХХІ ст.

Природа може звертатися до людини через вплив на її почуття, спогади, емоції, тобто природа намагається встановити комунікацію з людиною. В. Блок [Blok 2017: 441] окреслює модуси цієї комунікації, що охоплює методологію як соціально-гуманітарних наук, так і біологічних досліджень. Ідеться як про визнання культурної платформи взаємозв'язку людини з природою, так і природи як міри фізичного здоров'я людини; підкреслюється психобіологічна цінність природи для людини як чинник зменшення стресу та збудження, і водночас цей взаємозв'язок стигматизується як такий, що є побічним результатом еволюції. Людина має поважати природу / Землю незалежно від того, кажемо ми про одне з чудес світу чи про клаптик пустелі.

Головною стає зміна утилітарного ставлення до Землі, чому сприяють нові дослідження, де аналізуються такі чинники, як антропологічні катастрофи, сміттєві звалища, про ріки Бангладешу тощо. Небезпека космічного сміття також свідчить про те, що діяльність техногенної цивілізації пододала межі Землі й несе значні загрози для більшої системи – космосу. Це доводить онтичний стан кінця світу, що пов'язано з глобальними екологічними проблемами. Прикладом є сміттєві острови [Як три Франції], що є одним із наслідків пластикового раю та безвідповідальної діяльності людини. Їхні розміри жахають: так, один із таких островів у Тихому океані досягнув розмірів Франції. Сучасні дослідники нараховують п'ять таких островів, що є унаочненням бездумної діяльності людства. Можливо, цим пояснюється й зміна праці людини на Землі. Так, сьогодні затребувані прибиральники річок

від побутового сміття, купи якого іноді сягають зросту дорослої людини, а щоденний результат їхньої роботи – більше 200 тонн сміття.

Екологічна криза в її різних модифікаціях стала викликом та антропологічним виявом патології, її деструктивності. Сьогодні екологічні парадокси зумовлюють ситуацію, що змушує об'єднуватися не лише громадські організації та екологічні рухи, але й держави та соціальні інституції, чия діяльність спрямована як на інформування суспільства, так і на розв'язання наявних проблем [Foderaro 2014]. Існування людини є хитким в умовах посилення екологічних негараздів. Інакше кажучи, наявні екологічні проблеми зумовлюють становлення нових поглядів на зв'язок релігійного та світського. Відбувається утворення таких понять, як «екодуховність», «інтегральна екологія», «кліматична справедливість» тощо, виникає поняття «екологічна справедливість». Існує Глобальний кліматичний католицький рух [Pope Francis 2019], який переймається, на перший погляд, світськими проблемами: кліматичні біженці, біженці внаслідок воєнних дій тощо.

Екологічна криза є однією з тем, які визначають дискурс не лише сучасного гуманітарного знання, а визначають міждисциплінарний дискурс. Ідеться про розлюднення як Землі, так і самої людини, про втрату людиною вищевказаної максими. Означений розкол чи протистояння – це той парадокс, який має багато пояснень, проте змушує дослідників знову й знову повертатися до проблеми пізнання світу, що перетворилося на насилля над природою. «Людина знань» спрямувала свої бажання на заміщення природного штучним, посилюючи власну відчуженість і формуючи новий соліпсизм. Не наділена здатністю до співчуття, переживання, турботи, людина постає втіленням нової технологічної машини, здатної лише до завоювання. Виникає ситуація, коли природу / Землю варто захищати від людини.

М. Горкгаймер та Т. Адорно в праці «Діалектика Просвітництва. Філософські фрагменти» [Horkheimer, Adorno 2002] зазначають, що знання є необмеженою силою, проте єдине, що цікавить людину – це поневолення природи, яке призводить і до поневолення людини. На їхню думку, це

відбувається на планеті, що є освіченою, проте там сяє знак зла, яке тріумфує. Це дозволяє зробити висновок, що початок тоталітаризму у ставленні до Землі можна співвіднести з епохою Просвітництва. Одисей є символом нової епохи, що усуває міфологічний наратив – саме відтоді людина почала уособлювати собою владу над Землею, тим самим намітивши координати розвитку епохи Модерну (машинізація, хімізація, електрифікація тощо). Земля постає відкритою для людської діяльності повною мірою. Проте, на відміну від Прометея, що жертвує собою заради людства, Одисей руйнує існуючі закони, закріплюючи нові соціокультурні практики. Стверджується фігура не господаря, а пана (від панування) з безмежною владою над природою, адже відтепер для людини головним постає принцип укорінення за будь-яких умов, тому взаємодія людини й природи викреслює діалог і постає абсолютизацією монологу людини. Як наслідок, людина відрікається від концепту благоговіння перед природою. На думку М. Култаєвої, у сучасну добу експлуатація природи / Землі ще більш досконала, а розум інструментальний / формальний породжує квазіістоту: «панування задля панування» [Култаєва 2006].

На думку екологів, Земля як система вже не здатна до самовідновлення для подолання тих загроз, які створює людина своєю діяльністю. Французький етичний філософ Е. Левінас проголосив останню мудрість Європи у завершенні епохи європоцентризму [Levinas 1987], проте питання: чи завершилася епоха антропоцентризму (як епоха «віросповідання» цінності виключно лише людини в цьому безмежному світі, у той час як не-людське є лише засобом її існування)? чи відбулася її трансформація в нову епоху? – залишаються відкритими. Виникає парадокс, який спробував пояснити Маєр-Абіх: «То чому ми, з огляду на таке руйнування умов життя, яке тягне нас до безодні, ще й досі далекі від того, щоб повернутися обличчям до життя? Моя відповідь така: не тільки тому, що умови життя руйнуються хибною діяльністю, а й тому, що причини кризи доквілля самою мірою пов'язані з

нашою хибною свідомістю» [Маєр-Абіх 2004: 13]. Відбувається протистояння природного / Землі та штучного / технологій.

Катастрофічність відриву від Землі, її ритму не є виключно сучасною проблемою, хоча саме протягом останніх десятиліть вона дедалі поглиблюється. Дослідники підкреслюють, що людство долає допустимі межі критеріїв, що свідчать про наближення антропологічної катастрофи: «Стокгольмський центр вивчення проблем життєстійкості (Stockholm Resilience Centre) тривалий час працював над визначенням “планетарних рамок”, обмежень, які людство не може перейти без серйозних загроз власному майбутньому. Експерти визначили 9 ключових кордонів, два з яких (зміна клімату та зменшення природної різноманітності) є критичними, оскільки порушення будь-якого веде біосферу за межі стабільності. ... Ми перейшли критичну межу свого впливу на потоки фосфору й азоту та наблизилися до меж використання землі, особливо лісів. Червоні індикатори на панелях керування глобальною машиною, яку побудувало людство, вже давно почали блимати» [Крістіан 2019: 295].

Для означення цієї ситуації варто застосувати концепт «вампіризм економічної екології» [Somers 2011: 62], окреслюючи ті зміни, яких зазнає Земля. Ідеться про те, що людина використала ресурси своєї епохи і починає використовувати ресурси інших живих істот / не-людини. Ця ситуація погіршується тим, що транснаціональні компанії свою головну увагу зосереджують на власному зиску, породжуючи значні ризики. Руйнується звичний погляд на природні катастрофи. «Катастрофи є наслідком взаємодії – або ж її відсутності – між природою та суспільством. Стихійні лиха є результатом діяльності нашого суспільства такою ж мірою, як і є результатом географічних процесів або екстремальних погодних умов, що їх викликають» [Свенсен 2014: 123]. Сьогодні ми кажемо про біологічну катастрофу – пандемії. Відбувається посилення руйнівного характеру стихій внаслідок посилення технологічного впливу / антропогенного впливу на навколишнє

середовище. Триумф людини на Землі обертається трагедією людини на Землі. Тому негативна відповідь Землі є більш очікуваною, ніж здається.

Історія людства свідчить, що Земля вже була свідком спричинених людською діяльністю катастроф, пов'язаних насамперед з надмірною експлуатацією її ресурсів. З. Бауман [Бауман, Донскіс, 2017: 66] указує на так звані репетиції кінця світу, серед яких стрімке зменшення населення на Острові Пасхи (з 15 000 до 2 000–3 000 осіб). Головну небезпеку становить той факт, що механізми глобального потепління вже запущено, і навіть зникнення шкідливих викидів вже не може істотно змінити ситуацію. Відсьогодні треба докласти значних зусиль, щоб нинішня ситуація не погіршилася. Тепер головним чинником найближчих сутичок стануть не проблеми демократії чи релігії, а ресурси планети, як-от водні ресурси: «Чимало футуристів переконані, що війни прийдешнього століття точитимуться не через дріб'язковий націоналізм, релігію чи демократичні принципи, а за воду, бо цей найцінніший з усіх товарів може стати дорожчим за нафту, можливо, вони мають рацію. ... Чи не близьиться той час, коли, наприклад, колосальні й неконтрольовані масові міграції біженців від голоду й посухи прорвуть територіальні кордони?» [Фейген 2013: 235].

Ця ситуація свідчить про дисбаланс у взаєминах між Землею та людиною. Змінюється ставлення до екологічного руху. Ідеться про екоцид, і цей термін дедалі частіше використовують для означення наслідків людської діяльності, що змушує звернутися до проблеми антропологічної кризи. Для означення цієї ситуації М. Маффесолі [Маффесолі 2018: 24] використовує поняття «екзистенційна аномія», що пов'язане з надлишковою раціоналізацією соціуму. Парадоксальність взаємозв'язку породжує онтологічні негаразди, які виявляються в екологічних катастрофах (зміна клімату, засухи, погіршення якості ґрунту тощо), антропогенних кризах (війни, спричинені деформованою геополітикою, атомні випробування, гуманітарні кризи тощо). Усі ці негаразди виявляються внаслідок порушення дисбалансу злагоди між ними.

Для позначення зверхнього споживацького, утилітарного зв'язку із Землею, а також економічних відносин, спрямованих на отримання максимального зиску, застосовують термін «екстрактивізм». За допомогою цього терміну можна окреслити конфігурацію взаємодії людини із Землею з погляду споживача, хазяїна, пана. Незважаючи на те, що йдеться про індустріальне, постіндустріальне чи інформаційне суспільство, цей зв'язок знеособлює як людину, так і планету. Останні розглядаються як ресурси. І саме в цьому сенсі вони постають найбільш вразливими для нищівних технологій, бо їх можна замінити на інші ресурси чи їхні прототипи, їх можна принести в жертву, тим самим створивши ідею штучної Землі або штучної людини. Ідеться про те, що природа / Земля набуває значення виключно як об'єкт, завдання якого полягає у вічному слугуванні людині. Це спричиняє антропологічну кризу, бо сама людина може зникнути, адже її теперішні соціокультурні практики обмежують онтологічний доступ. Зауважимо, що екологічні проблеми та небезпека антропогенної кризи засвідчують процес розлюднення, тобто зворотний процес, незважаючи на ту технологічну могутність, яку отримала людина вже з другої половини ХХ ст. Ця ситуація потребує відповідних світоглядних маркерів.

Наразі більше відбувається подій, що слугують провісниками майбутніх лих для існування людства – йдеться про знищення популяцій тварин, загрози вимирання (кажани, бджоли) [Егеv 2018]. Діяльність людини поширюється як на зовнішні, так і внутрішні ресурси Землі (знищення лісів, заболочення водних ресурсів, глобальна урбанізація тощо). Земля постає своєрідним мегаполісом, що призводить до зменшення родючості ґрунту, відбуваються олюднення пустель, які постають розважальною платформою, – це геть не весь перелік результатів використання зовнішніх ресурсів Землі. Аналогічна ситуація з внутрішніми ресурсами. За цих обставин життя людини на Землі перебуває під загрозою.

Екологічні проблеми супроводжуються соціальною дезорієнтацією. Спів-буття «Земля – людина» – складний процес, не лише налаштований на

добро, він має свої парадокси, як внутрішні, так і зовнішні. «Якщо ми успішно впораємося з переходом до стійкішого світу... [то] стане очевидно, що людська історія насправді є єдиним порогом дедалі більшої складності, кульмінацією якого є свідоме управління всією біосферою. <...> Якщо нам пощастить домовитися і нарешті перетнути поріг стабільного життєздатного світу, це буде виглядати так, наче ми, люди, створили нову, стабільну форму складності – як злиття утворило нові, стабільніші структури зір, відштовхуючись від гравітаційного тиску. Тоді ми побачимо ... новий тип біосфери – з новими термостатами і новими свідомішими формами регулювання, вбудованими в ноосферу, сферу розуму. Яке ім'я ми дамо цій революції? Революція людства?» [Крістіан 2019: 298]. Створюється нова шкала взаємодій, утворюється нова система зв'язків із природою, шкала обліку майбутніх наслідків й трансперсональна шкала рівня самовпевненості Вони значно сильніше взаємопов'язані між собою, ніж здавалося на перший погляд, поєднуючись у єдину систему координат, де головною змінною постає взаємозв'язок [Hoot, Friedman 2011]. Водночас шкала зв'язку з природою корелює як зі шкалою нової екологічної парадигми, так і з поведінкою у навколишньому середовищі, проте це не стосується трансперсонального взаємозв'язку.

Сьогодні варто казати про новий вид психічного розладу – сольстальгію (Н. Кляйн), пов'язану з тим, що людина втрачає відчуття домівки внаслідок радикальної індустріалізації й технологізації Землі. Це виявляється як туга за домівкою. Ідеться про те, що в людини виникає страх подальшого життя на планеті. Зауважимо, що сольстальгія, на нашу думку, пов'язана не лише з кліматичною небезпекою та видобуванням ресурсів планети; ідеться про поступове усвідомлення людством наслідків власної діяльності, яка радикально перетворює життя / буття людства; сольстальгія – свого роду туга за Землею, не перетвореною людською діяльністю.

На початку XXI ст. дослідження Землі здебільшого подається в контексті криз, як-от екологічної, кліматичної, кризи ресурсів, технологічної

тощо. На це звертають увагу такі дослідники, як М. Кисельов [Кисельов 2010], Н. Годзь [Годзь 2013] та інші. Звернення до гуманістичного складника є чинником, що дозволить подолати наявні кризи та глобальні проблеми. Інкаше кажучи, розв'язання глобальних проблем можливе лише за умови не підпорядкування, а узгодження, що ґрунтується насамперед на «оцінці ризику, яка має бути поліпарадигмальною, адже включатиме в себе не лише етико-правову, але й гуманітарну складові» [Екологічні 2016: 9].

У цьому контексті головне положення філософії Протагора – людина є мірилом усіх речей – долає антропоцентричну спрямованість і постає як людиновимірність, що потрібно для усвідомлення екологічних проблем сучасності за умови надання моральності сенсоутворюючого значення. На думку Л. Ірігаре, підпорядковуючи собі природу, людина втрачає можливість вибудувати власний світ. Виникає ситуація руйнації людини, що пов'язано із втратою природи / Землі: «Деякі епохи чи цивілізації зрозуміли свою роль стосовно природи саме так, інші ж діяли як експлуататори або володарі життя, що їх оточує. Така позиція повільно, але невблаганно призводить до того, що життя обертається проти самих людей та їхнього існування. Життя довкілля є необхідним не лише для їхнього виживання, але й для культур і практик культивування, зокрема у стосунках із собою та іншими» [Ірігаре 2018: 101–102].

Антропологічна катастрофа розуміється як розпорошення людини, без якої не є можливим збереження моральних імперативів. Яскравим прикладом є праця «Свята Земля» [Bailey 2015], де означено етико-практичний модус взаємодії людини та Землі. Підкреслимо сенсоутворюючий маркер: якщо людина по відношенню до Землі виявляє агресію, то буде помилкою очікувати від неї іншого ставлення до співвітчизників. Наголошується, що обмеження буття людини не може забезпечуватися лише збільшенням матеріально-технічної бази чи постійним оновленням техно-технологічної. Головною потребою є визнання цінностей, здатних подолати провалля між людиною та Землею, яке утворилося внаслідок становлення інструментального розуму.

Останній усю свою увагу зосередив на усуненні будь-яких таємниць Землі, що й сьогодні має місце. Так, отримавши нові можливості закріпитися в техніко-технічному бутті, людина все більше деформує спів-буття із Землею. А. Ролофф та А. Сарамого в дослідженні «Зміна клімату, моральна паніка й цивілізація» [Rohloff 2019] розглядають зміну клімату як соціальну проблему в контексті цивілізаційних процесів. У дослідженні документується посилення відповідальності / усвідомлення потреби в посиленні відповідальності, що набуває різних форм і свідчить про новий рівень цивілізаційного розвитку. Можемо припустити, що новий етап у розвитку цивілізації є новим етапом розвитку й людини, зокрема зміною її світоглядних орієнтирів, проте про посилення відповідальності, на жаль, не йдеться. Процес виділення людини з природного буття, що супроводжувався поступовим зростанням використання / споживання / завоювання, сьогодні опинився на межі буття, провокуючи нові антропологічні виклики: «Можна сказати, що природний і соціальний рівні кризи ведуть нас до найглибшого її рівня – антропологічного, тобто до кризи самої людини, а це надає їй особливо гострого, драматичного характеру. Як наслідок, глобальна криза набуває нової природи – антропологічної, і корені її містяться в тих процесах, що відбуваються із самою людиною» [Трансгуманітарність 2011: 99].

Наприкінці 70-х років ХХ ст. Е. Ласло наголосив на необхідності усвідомлення того, що поступ людської цивілізації може бути обмежений лише людськими діями. Уже сьогодні, як зазначалося у 2.3, проголошується, що «старий світ» приречений (Римський клуб), і, відповідно, постає питання подальшого існування людства в контексті тих самих констант, що визначали й продовжують визначати історію цивілізації (економіка, політика, мораль, технологія, освіта, наука тощо). Проте не враховується, що поступ цивілізації здійснюється в просторі Землі як матриці її розгортання, що потребує переосмислення насамперед взаємодії людини / людства та Землі. Зауважимо, що інтенсивний поступ людської цивілізації, особливо останніми

десятиліттями, загострив проблему цієї взаємодії, про що яскраво свідчить екологічна проблематика як процес розлюднення Землі.

Отже, сьогодні відбувається перехід від антропо- й техноцентризму до усвідомлення значущості екологічного чинника. У цьому зв'язку заслуговує на увагу міський дизайн «Місто Дерева / Tree City», Downsview, Парк Торонто. На перший погляд, ідеться про звичайний проєкт, який заплановано реалізувати протягом 15 років, проте більш детальний аналіз дозволяє зауважити, що парк заплановано виростити, а не конструювати. Водночас головну увагу буде приділено не дозвіллу – головною екологічною стратегією, на думку авторів, є створення дизайну, який зможе впоратися з антропогенним впливом [Oleson 2012]. Ідеться про становлення гуманітарної екології, спрямованої на міждисциплінарний синтез, через застосування вихідних положень етики, естетики, антропології, культурології, політології, соціології тощо.

Відновлюються мрії про створення екологічних заповідників чи відродження природньої людської домівки. Головна ідея полягає в тому, що всю відповідальність за сучасний стан Землі несе людство з його технологічною діяльністю. Не лише промислові революції чи «Галактика Гутенберга» є маркерами зміни траєкторії розвитку людства, але й трагедії Хіросіми та Нагасакі, Чорнобильська катастрофа та інші антропогенні наслідки діяльності людини. Кожна така революція зумовлює перегляд незмінних, як здавалося раніше, констант. Це дозволяє говорити, що вплив людини незворотний. У цьому зв'язку варто навести думку С. Гокінга: «Науковці, які брали участь у Мангеттенському проєкті і працювали над атомною бомбою, створили журнал під назвою “Бюлетень учених-атомників”. У січні 2018 року цей журнал переставив метафоричний “годинник Судного дня”, який показує, скільки нам часу лишилося до глобальної катастрофи – воєнної або екологічної, на 23:58. ... Тоді, 1947 року, стрілки поставили на 23:53. За винятком апогею Холодної війни, вони ще ніколи не стояли так близько до півночі, як тепер» [Хокінг 2019: 155]. Науковець висловлює думку,

що людству більше не вистачає Землі, що, на наш погляд, становить значний антропологічний сенс для осмислення можливих катастроф існування. Проте сьогодні стрілки наблизилися на 10 секунд, що пов'язано з погрозами застосування ядерної зброї з боку російського агресора [Печенюк].

Отже, антропо-онтологічна криза сучасності виявляє себе різноманітними модусами. Водночас це криза природного буття; вона подається як економічна криза, але це обмежена інтерпретація, адже тут і криза Землі як патерна життя / буття. Криза соціоантропологічна – це процес відчуження від Землі, процес технологізації відносин людини та Землі. Тут абсолютизується штучне. Криза людини, як криза відносин між людиною та Землею, виявляється в порушенні стосунків партнерства, зникненні поваги до Землі як основи життя / буття, у зв'язку з чим руйнується антропологема турботи про Землю як турбота людини про саму себе. Катастрофа – це не лише фізичне знищення, а й руйнування усталеного життя / буття людини в просторі Землі – чи то глобальному, чи то локальному, чи то регіональному. Катастрофа – наслідок упевненості людини в безкарності своїх дій, що виникає внаслідок порушення злагод: по-перше, між людиною та навколишнім середовищем, Землею; по-друге – між людиною і технікою; по-третє – між людиною та людиною, яка одночасно є творцем і споживачем.

З'являється парадоксальна ситуація: виробничо-споживацький тиск на природу / Землю з кожним роком підвищується, що призводить до незворотної, згубливої для людства деградації. Відбувається розлюднення великих територій планети, ліквідація природних запасів питної води, знищення біосфери, океану, глобальні зміни клімату, принципова зміна статусу Землі в космосі. Учені не виключають уведення планети Земля в режим жорсткого космічного вивчення у зв'язку з виснаженням потрібного для життя озонового шару. Людство не усвідомлює, що робить, але, незважаючи на це, діє, і в цьому його неподоланий парадокс, що полягає в інтеграції його як бінарних співвідносин між комунікативними діями, їхньою метою та результатом дій.

Бінарні відносини є своєрідним шляхом від одного полюсу до іншого. Унаслідок виникає парадокс як можлива ситуація, як своєрідний екзистенціал, як невід’ємний атрибут буття. На такому значенні наголошував М. Гайдеггер, який впровадив його в практиках досліджень людського буття [Heidegger 1962]. Парадокс існує в межових ситуаціях як ситуаціях суто історичних; у них виявляється обмеженість комунікативних дій і водночас рух до подолання цього. Парадокс ніколи не існує сам по собі – він відтворює складність відносин між буттям людини та буттям Землі, їх розмаїттям. Підкреслимо ці положення, бо, на нашу думку, у цьому відношенні парадокс є одним із вимірів спів-буття Землі та людини і має онтоантропологічний сенс. Парадокс – історично зумовлений онтоантропологічний екзистенціал, його присутність у спів-бутті Землі та людини не може бути вирішена в абсолютизації однієї парадигми (науковій, культурній, діяльній тощо). Парадокс, його вирішення, пов’язаний із досвідом існування в межах конкретної історичної ситуації, із досвідом застосування як минулих, так і сучасних антропотехнік. Досвід – практична парадигма спів-буття людини та Землі, водночас він засвідчує трансформації цього спів-буття і стає, на наш погляд, однією з його парадигм, що втілюється в різних геополітичних практиках перебудови світу, перебудови спів-буття людини зі світом. Маємо нову світоглядно-філософську парадигму – парадигму реконструкцій.

Парадокс олюднення / розлюднення з’являється, коли мета і результати діяльності не збігаються. Якщо Земля демонструє природні ризики, то технологія – штучні, що безпосередньо стосуються людської діяльності на Землі. Символами розлюднення постають знищення лісів, виробництво пластмас, видобуток корисних копалин, ядерні бомби, опустелювання, нищівне сільське господарство тощо. Екоцид – злочин проти природи, який є злочином проти людства. Ідеться не про відчуження, а про розрив, екологічну деградацію.

Олюднення / розлюднення – це стратегії життя / буття людини, які йдуть поряд. Коли йдеться про процес олюднення Землі, мається на увазі не стільки

містерія, таємнича глибина буття, скільки життєва стратегія пізнання / опанування навколишнього світу, що супроводжується виникненням нових антропотехнік. Водночас ідеться не лише про розум як єдину ланку цього взаємозв'язку, а й про почуття вдячності, співпереживання для усунення дисбалансу у взаєминах між багатством Землі як соціальним капіталом та дієвою людиною. Відбувається поступове усвідомлення втрати Землі. Водночас екологічне відчуження ще не подолане.

Наголошується на протребі у відновленні сил буття Землі, яке пошкоджене, але ще живе, що є наслідком «повільного насилля» [Nixon 2013]. «Пластмаси, наприклад, трапляються по всій Землі і за її межами: від орбітальних сміттєвих супутників до організмів у найглибших жолобах Світового океану. Майже кожен коли-небудь зроблений шматок пластику існує в тій чи іншій формі і буде існувати до прийдешніх геологічних епох. <...> упереджувальна загибель може призвести до почуття відчаю й відчуження: це більше схоже на переслідування на кладовищі, ніж на спільне використання світу...» [Ginn 2018].

Ситуація, коли людина безмежно володіла природою, трансформується в ситуацію, коли остання починає завойовувати людину; природа вривається у світ людини, жорстко змінюючи наші бажання та завдання. Людина вже не здатна об'єктивно мислити як у межах природи, так і поза ними; вона недобре почувається як у межах планети, так і поза ними, що змінює антропологічний сенс взаємозв'язку «природа – людина» [Serres 1995: 3–4].

Екологічні проблеми набувають нової конфігурації, що має оновлений філософський сенс: співіснування з ушкодженою планетою. Земля виганяє людину, а пустеля дедалі більше постає символом зміни клімату. Земля поступово перетворюється на негостинний простір. Виникає планетарний страх, що продукує планетарну міфологію. «Один з найбільш страшних слідів антропоцену – глобальне поширення радіоактивних ізотопів, яке відбулося з початку масових випробувань термоядерної зброї в середині ХХ ст. Це означає, що кожен, хто народився після 1963 року, має в зубах приблизно в

п'ятдесят разів більше ізотопів стронцію-90, ніж ті, хто народився раніше. Період напіврозпаду збідненого урану (U-238) становить близько 4,5 млрд років, що приблизно відповідає віку Землі, а період напіврозпаду плутонію в ядерному реакторі Чорнобиля становить 240 000 років. Такі тимчасові рамки не підвладні уяві, але вони існують в нашому повсякденному житті як нав'язлива присутність. Час, у який ми живемо, у цьому відношенні дуже відрізняється» [Ginn 2018].

Відбувається розщеплення природного світу та дій людини, що призвело до загрозливого стану спів-буття людини та планети людей. Екологічна катастрофа як катастрофа природного буття / життя виступає антропо-онтологічною, бо це стосується й життя людини: руйнується озоновий шар, фіксується зменшення прісної води, хімічне забруднення ґрунтів та збільшення кислотних дощів тощо – усе це свідчить про деформацію Землі, що поступово стає непридатною для життя / буття людини. Такі колізії між людиною та Землею виявляються в погіршенні стану здоров'я, негативній динаміці смертності / народжуваності, посиленні міграції, руйнівному розриві між багатими та бідними країнами тощо [Екологічні 2006: 54]. Безперечно, антропологічна й екологічна кризи знищують життєвий простір людини, тому обидві є небезпечними для спів-буття людини та природи / Землі.

Відбулося усвідомлення, що лише науковим потенціалом ці ризики подолати неможливо. Лише сьогодні прийшло осягнення дуже простої істини: відчуження людини від Землі призводить до руйнування Землі. Спотворений характер взаємодії людини та Землі у ХХ ст. набув особливої гостроти, що пов'язано з інтенсивним розвитком технологій та неконтрольованим використанням неорганічних сполук (і не лише), що призвело до глобальних екологічних проблем сучасності. Варто підкреслити, що наявний зв'язок екологічної кризи з антропологічною катастрофою сучасності провокує усунення максими «бути людиною».

Повернення до людини в її ціннісному вимірі на початку ХХІ ст. може слугувати умовою подолання бездуховності, що резонує з екологічними

проблемами сьогодення. «Погляд за “замежжя” нових цінностей не відкриває, бо їх там просто немає. Людство давно вже сформувало власні основні опори – фундаментальні цінності, що проглядаються ще більш значущими в замежжі завтрашнього дня: Людина – Свобода – Творчість – Культура. Повертаючись до них, ми прагнемо в майбутнє; нехтуючи ними, ми падаємо в царство небуття» [Андрущенко 2008: 13].

Отже, розглянувши сучасні екологічні ризики як антропологічну кризу Землі, що викликає значні парадокси, можна зробити такі висновки:

1) Земля завжди має власника: до неї застосовуються такі правові категорії, як володіння, користування, розпорядження, і це посилює розлюднення Землі та віддзеркалює екологічний стан людства. Розлюднення не є процесом, що залежить від демографічних чинників чи є локальним або ситуаційним. Необмежене використання надр Землі викликає дисбаланс між капіталом, багатством Землі та діями людини. Напрям дослідження поставив питання про необхідність аналізу в контексті гуманістичної революції, що дозволяє сприймати ставлення до Землі як турботу, що містить у собі такі екзистенціали: злагода, толерантність, пошана, турбота тощо. Це є альтернативою розгляду відносин людини і Землі в антропологемах експлуатації й насилля. Таке бачення допомагає відійти від жорстких програм, що, на жаль, ще продовжують існувати сьогодні. Необхідно, щоб сучасна людина усвідомила цінність природи саме в її онтологічній інтенції не тому, що вона є ціннісною виключно з погляду утилітаризму й прагматизму;

2) Не можна виключити припущення такої ситуації, що існує загроза катастрофи між людиною та Землею. Усевладність людини на Землі не може бути тим чинником, що виправдовує руйнування Землі як олюднення реальності. І в цьому контексті доцільними стають пошуки людиною контактів, комунікації з Іншим. Особливого значення набуває питання збереження як сутності Землі, так і сутності людини, її антропологічних характеристик;

3) Відбувається перевизначення існування людства як у технологічному, так і в природному просторі. Парадоксальність ставлення людини до Землі як амбівалентність – це нова постановка означеного зв'язку – дійсного, практичного життя / буття людини та можливого майбутнього. Парадоксальність взаємозв'язку породжує онтологічні негаразди, які виявляються в екологічних катастрофах (зміна клімату, засухи, погіршення якості ґрунту тощо), антропогенних кризах (війни, спричинені деформованою геополітикою, атомні випробування, гуманітарні кризи тощо). Усі ці негаразди виявляються внаслідок порушення балансу відношень між людиною та Землею, дисбалансу злагоди між ними. Екологічна криза стає невід'ємною складовою частиною антропологічної катастрофи, очевидне відчуження між людиною та природою, соціальним та культурним середовищами.

Висновки до четвертого розділу

Розглянувши антропологічні імплікації Землі, технофобії і техноідилії сучасної ситуації пост-антеїзму та прояви антропологічної кризи, можна зробити такі висновки.

- Техносфера свідчить про становлення технологічної реальності, яка поступово витісняє значення природного, бо усе можна створити, тобто нова раціональність зосереджує увагу на нових можливостях людства, яке набуває космополітичної сили. Відбувається становлення пріоритету штучного над природним, де заміщення виступає головним принципом, що формує новий конструкт. Сучасні технології втілюють парадокс власного існування, бо з єдиної похідної ми отримуємо абсолютно різні модуси.

- Головним аспектом сучасних технологій є постійні інновації, що породжують нову соціокультурну реальність з новими соціокодами і технологіями майбутнього, проте ця ситуація посилює відчуття втрати місця-тут-буття на Землі як домівки. Влада над природою, унаслідок чого Земля постає своєрідним штучним утворенням, знаменує становлення нової парадигми «Земля – штучний феномен». Ця ситуація породжує множинність криз, що мають планетарний характер, тим самим розривають цілісність Землі. Остання виступає технологічним феноменом. Земля перетворюється на штучний проєкт технологізації, що супроводжується заміщенням природного штучним, що відкриває як нові можливості, так і нові ризики.

- Оптимістичний погляд на розвиток технологій пов'язаний з ідеєю / утопією можливої соціальної проєкції, що залежить від соціальних бажань чи вподобань суб'єкта, підкріплюється соціальними цінностями й переконаннями, проте обмежується певним історичним періодом. Сьогодні ми говоримо про нові можливості, які долають класичні уявлення. Відтепер соціальна проєкція – це не умоглядний вибір, а безпосереднє втручання за допомогою технологій, що є своєрідним парадоксом, бо з істинного засновку ми отримуємо два висновки, що перебувають в опозиції один до одного.

- Відбувається перетворення ідеї природи людини, її класичного розуміння і насамперед свідомості людини, що є наслідком інтенсивного розвитку технологій. Ця ситуація супроводжується трансформацією культурного типу людини, що вимагає затвердження нових цінностей і світоглядних орієнтирів, визначення перспектив подальшого існування людства, що зазнали значних змін. Постає проблема адаптації людини до змін. Людина опиняється в полоні нових наративів, які докорінно змінюють її існування.

- Відбувається становлення парадигмальної фігури нової людини – постлюдини. Екологічні проблеми сучасності змусили по-новому звернутися до проблеми постгуманізму та відповідального ставлення. Відбувається підміна людини технологією, внаслідок чого людина стає близькою не до Землі, а до машини. За допомогою концепту «постгуманістичний суб'єкт / постлюдина» підкреслюється, що сучасність відзначається ідеєю трансформації людини, бо здатна створювати більш привабливіші образи, у такий спосіб породжуючи значні парадокси й виклики.

- Артикулюється проблема збереження й самої людини, проте вже в іншому вимірі. Ідеться про нові онтологічні негаразди, пов'язані з новою технологічною реальністю, що висуває нові фігури переможених і переможців, фігури тих, хто здатен до трансформації, і тих, хто намагається уникнути їх всілякою ціною. Ця ситуація породжує нові конфлікти й протистояння. Виникає ситуація антропологічної кризи. У науковій філософській літературі стверджується можливість нового рисунку філософії, що є відповіддю на подальший етап розвитку суспільства – постантропологічний.

- Сучасність відзначається серйозними викликами існуванню людини. Земля – це екосистема, у зв'язку із чим екологія виступає метапарадигмою. Система «людина – техніка – природа / Земля» має включати такий складник, як екологія, після чого вона набуде нової конфігурації, що дозволить оновити відповідальність культури, що винна в сучасній кризі,

проте більше не реагує на це. Ця ситуація породжує потребу в такій модифікації, як духовна екологія.

- Загрози техногенних планетарних катастроф, руйнування біосфери та виснаження ресурсів свідчать про посилення дегуманізації як реальної загрози глобальній людській спільноті. Це дозволяє зробити висновок, що сучасність порушує питання, пов'язані з проблемою існування людства в ситуації екологічних криз, котра посилилася в координатах інтенсивної урбанізації, становлення транснаціонального простору й технологізації. Усе це руйнує Землю, і йдеться не виключно про зменшення біорізноманіття.

- Однією з головних проблем є руйнуючий характер видобутку корисних копалин та знищення родючого ґрунту. Виникає ситуація руїни, що свідчить про стрімке зменшення земель, вільних від діяльності людства, і це супроводжується знищенням дикої природи. Людина посилює практики руйнування Землі, водночас це зумовлює антропологічну кризу. Техніка виступає інструментом нанесення травм як Землі, так і людині, бо остання втрачає почуття належності Землі, втрачає свої ідентифікуючі маркери. Це дозволяє зробити висновок, що антропологічна катастрофа постає символом відчуження людини від Землі, тим самим посилюючи розмежування соціального та природного.

- Глобальні екологічні кризи, погіршення природного середовища Землі, знищення живої природи, яке відбувається з невідомою раніше швидкістю, стають рисами постіндустріальної цивілізації, що свідчить про наявність деструкцій. З'являється «пластиковий рай», де домінуючим стає штучне: синтетичні дерева, будівлі, посуд, квіти. Надто технологізована діяльність людей призвела до катастрофічних змін великих територій Землі, знищення природних ресурсів води, глобального потепління, що є загрозою для біосфери та може призвести до принципових змін стану Землі в космосі.

- Процес технологізації життя / буття людини в сучасну епоху загострив питання про Землю як матрицю, основу існування комунікативної

дії людини щодо Землі: будь-то діяльність чи праця, які сприяли й сприяють подальшому прогресивному розвитку людини та суспільства, і водночас вони стають тими антропопрактиками, що зумовлюють її розлюднення, появу антропологічної катастрофи внаслідок порушення балансу, гармонії у відносинах між людиною та Землею.

Результати роботи, викладені в четвертому розділі, опубліковано у таких працях: [161, 353, 356, 358, 363, 366, 367, 368].

ВИСНОВКИ

У дисертації досліджено специфіку процесу становлення і розвитку основних ідей сучасної аналітичної філософії, запропоновано прагматико-когнітивну інтерпретацію цього процесу й розглянуто альтернативні інтерпретації. Верифікувавши вихідні теоретичні гіпотези, можна стверджувати: визначена дослідницька методологія дослідження дала змогу ефективно досягти поставлених мети і завдань, які її конкретизують; термінологічний апарат вибрано доцільно і належно обґрунтовано. Підбиваючи підсумки нашої теоретичної розвідки, зробимо стислий огляд отриманих результатів та переконаємось у розв'язанні поставлених на початку роботи дослідницьких завдань.

У висновках до кожної глави підведено підсумки дослідження, здійснено теоретичні узагальнення, розкрито практичне значення отриманих результатів, намічено проблемні лінії його продовження. Отже, зробимо стислий огляд основних проблемних питань роботи та визначимо напрями подальших досліджень.

1. Розгляд Землі у площині філософсько-антропологічного аналізу має специфічну інтенціональність, обумовлену оптикою людського буття. Параметри і координати останнього впливають на сприйняття та розуміння Землі, що закріплено у конструктах, моделях та описах планети. Класична філософсько-антропологічна проблема, пов'язана з визначенням становища людини в космосі (М. Шелер), потребує уточнення й доповнення геоантропологічними рефлексіями. Зі свого боку, це дозволяє поглибити й розширити розуміння причини укорінення антропоморфізму у філософських, міфологічних та релігійних уявленнях щодо Землі. Семантики генетичного споріднення людини із Землею і намагання відриву від неї фіксують просторовий аспект Землі через символічні образи всемогутньої та неосяжної Землі та обмеженого космічного тіла, яке є так само уразливим, як людська тілесність.

2. Антропологічна інтерпретація Землі обґрунтовує методологічну доцільність розширення структурної диференціації сучасної філософської культури, відгалуженням якої може стати геоантропологія. Планетарна обмеженість людського буття й теоретичні розвідки щодо її подолання, космофобії та космоїдилії вертикалізують людину, зберігаючи при цьому субстанціональну значущість Землі. Припущення існування позаземних цивілізацій сприяє ідентифікації людини як землянина. Це спонукає до переосмислення феномена людини, передусім її здатності до трансценденції. Подальша антропологічна інтерпретація вчення В. Вернадського про ноосферу розширює горизонти, у яких репрезентується коеволюція людини та Землі.

3. Розгляд антропологічно орієнтованих дискурсів Землі в історичному вимірі дозволяє стверджувати, що планетарна визначеність людини у домодерну добу корелює з визначенням людини як *homo faber* та *homo creator* з обмеженими планетарними амбіціями такої креативності. Символізація через образ Антея вказує та антропологічно артикульовану суб'єктність Землі, відокремленої водночас від містичного потойбіччя і реально існуючого космічного простору з космічними тілами, що несуть загрозу людині та Землі. Людина в такому разі інтегрується в буття Землі. У модерній культурі до цієї символізації додається ще образ *homo Deus*. Людина, яка перебирає на себе функції Бога, уособлює експерименталізм, позбавлений відповідальності за долю земної цивілізації.

4. Розгляд Землі в опціях життєтворчості пов'язаний з життєтворчістю людини, з антропогенезом, але дослідження, що проводяться у площині комплексного природознавства, дозволяють стверджувати, що Земля активно включена у процес зародження та еволюції життя, вона також має свій життєвий цикл. Антропогенний чинник впливає на зміни, що відбуваються на Землі, але вона демонструє здатність до саморегуляції і межі свого привласнення людиною. Разом із цим, буття людини та людства нерозривно пов'язане із Землею не стільки в опціях простору, скільки через їхні

симбіотичні зв'язки на мезо- та макрорівнях. Цей зв'язок символізується у метафориці укорінення та генетичної спорідненості із Землею. Останнє демонструє тенденцію фракталізації та плюралістичної інтерпретації Землі як онтологічно витлумаченої множинності світів.

5. На підставі узагальнення історичного матеріалу можна зробити висновок, що концепт Землі виконує компенсаторську та орієнтаційну функцію як у визначенні підвалин існування людини, так й у трибі її життя, діяльності та комунікаціях. Доба великих географічних відкриттів започаткувала модерні практики розширення й ущільнення просторових характеристик присутності людини та співприсутності людства. Сучасний етап глобалізації у парадоксальний спосіб прискорив структурування цілісного планетарного простору і водночас спричинив посилення антропологічної значущості глокальних просторів, де відбувається ідентифікація людини ХХІ ст.

6. Між образом Землі та образом людини встановлюються онтоантропологічні зв'язки та актуалізуються середньовічні ідеї розділення природи на створений і нестворений світи у їхніх різних модифікаціях. Цей зв'язок розкриває специфіку існування людини у всіх її модусах, що простежується у маніфестаціях антропоцену. Існування активної людини в постіндустріальних соціумах через нові форми організації праці та появу нових культурних технік цифровізації герметизує та капсулізує життєвий світ особистості, де починають домінувати утилітаристські настанови й відповідні техніки мислення.

7. Сакралізація процесів міграції населення, культурно-антропологічні інтерпретації переміщення людських потоків у геополітичному та географічному просторі стимулює доповнення метаантропологічного визначення людини як недостатньої істоти узагальненими образами біженця, мігранта, мандрівника, подорожуючого з відповідними габітусом і комунікативними практиками, де семантика Землі доповнюється семантикою шляху, образами *terra incognita* та *fata morgana*.

8. Метафорика повстання природи проти людини, апокаліптичні настрої та прогнози загибелі людства й Землі, присутні в сучасних дискурсах, належать до сучасних антиутопій, які виконують амбівалентні функції. З одного боку, вони через надмірне акцентування загроз і небезпек дестабілізують людське буття, у такий спосіб провокуючи появу світоглядного нігілізму, а з іншого, виступають застереженням, акцентуючи завдання збереження планети і земної цивілізації. Ресурсний, вузько утилітарний підхід до Землі сигналізує про культурні й соціальні патології всередині земної цивілізації та орієнтує на їхнє подолання через відхід від хибних орієнтацій культури споживання і розваг. Сучасна антропологія техніки та культурно-антропологічні рефлексії штучного інтелекту вказують на реальні загрози, мінімізація яких передбачає самообмеження та посилення самоконтролю.

9. Результати дослідження відкривають нові горизонти досліджень Землі у філософсько-антропологічній площині. Передусім це стосується необхідності більш детального розгляду концептуалізацій «Земля – людина» у геополітичному аспекті. Феномен окупації та ідеально-типовий конструкт окупанта в опціях миру та війни також потребує аналізу з позицій філософської антропології, так само, як і кореляції між підсистемами «Земля – людина» та «Земля – тварина».

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Agazzi, E. (2004). *Right, Wrong and Science: The Ethical Dimensions of the Techno-scientific Enterprise*. Edited by C. Dilworth. Amsterdam, New York, NY: Rodopi, 354 p.
2. Alaimo, S. (2010). *Bodily Natures: Science, Environment and the Material Self*. Bloomington: Indiana University Press, 210 p.
3. Alaimo, S. (2016). *Exposed: Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 242 p.
4. Alexanian, E.A. (2006). Les Innovations du Style Narratif du XXe Siecle, *Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, No. 16, Juli, URL: https://www.inst.at/trans/16Nr/05_1/alexanian16.htm
5. Anderson, S.W., Christensen, K. & LaManna, J. (2019). The Development of Natural Resources in Outer Space, *J. of Energy and Natural Resources Law*, Vol. 37, Iss. 2, pp. 227–258.
6. Are Elected Presidents Always Person of the Year?, URL: <https://www.time.com/4591216/time-person-of-year-election-years/>
7. Arendt, H. (1968). The Conquest of Space and the Stature of Man. *Between past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York, pp. 265–280, URL: <https://www.thenewatlantis.com/wp-content/uploads/legacy-pdfs/TNA18-Arends/pdf>
8. Asch, S.E. (1952). *Social Psychology*. New York: Prentice-Hall, pp. 110–111.
9. Badiou, A. (2005). *Le Siècle*. Paris: Seuil, 252 p.
10. Bachelard, G. (1987). *Water and Dreams: An Essay on the Imagination of Matter*. Edited by R. Farrell. Dallas: The Dallas Institute Publications; The Dallas Institute of Humanities and Culture, 167 p.
11. Bai, H., Miyakawa, M. & Scott, Ch. (2018). Recalibration of Postmodernism with Earth in Mind, *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 50, No. 14, pp. 1388–1389.

12. Bailey, L.H. (2015). *The Holy Earth: The Birth of a New Land Ethic*. Berkeley: Counterpoint, 144 p.
13. Balter, M. (2013). Archaeologists Say the «Anthropocene» is Here – but it Began Long Ago, *Science*, Vol. 340, Iss. 6130, pp. 261–262.
14. Barker, T. (2012). *Time and the Digital: Connecting Technology, Aesthetics, and a Process Philosophy of Time*. Hanover: Dartmouth College Press, 232 p.
15. Baudrillard, J. (2001). *Symbolic Exchange and Death*. Edited by M. Poster. Redwood City: Stanford University Press, 304 p.
16. Baudrillard, J. (1993). *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. Translation by J. Benedict. London; New York: Verso, 208 p.
17. Bauman, Z. (1998). *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press, 160 p.
18. Bauman, Z. (2009). *Konsumowanie Życia*. Przekład Monika Wyrwas-Wiśniewska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 164 s.
19. Beck U. (1997). *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 267 s.
20. Beilin, M., Gazniuk, L., Kuznetsov, A., Lipich, T. & Reznik, S. (2020). Ontology of the nanoworld: system approach and the concept of evolutionism, *Amazonia Investiga*, Vol. 7, No 13, pp. 50–57.
21. Bloch, E. (1985). *Werkausgabe, Bd. 5: Das Prinzip Hoffnung: Kapitel 1–32*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1665 s.
22. Blok, V. (2017). Thin King the Earth: Critical Reflections on Quentin Meillassoux's and Heidegger's Concept of the Earth, *Environmental ethics*, Vol. 38, pp. 441–462.
23. Bonneuil, C. & Fressoz, J-B. (2013). *L'Événement Anthropocène*. La Terre, l'histoire, et Nous. Paris: Seuil, 320 p.
24. Bonneuil, C. (2015). The Geological Turn: Narratives of the Anthropocene. *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*. Compiled by C. Hamilton, C. Bonneuil & F. Gemenne. London; New York, pp. 15–31.

25. Bourdieu, P. (1984). Espace Social et Genèse des «Classes», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Vol. 52–53, June. s. 3–14, URL: https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1984_num_52_1_3327
26. Braidotti, R. & Bignall, S. (2019). *Posthuman Ecologies: Complexity and Process after Deleuze*. London, United Kingdom; New York: Rowman & Littlefield International Ltd, 288 p.
27. Brockmeier, J. & Harre, R. (2001). *Narrative: Problems and Promises of an Alternative Paradigm. Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture*. Edited J. Brockmeier & D. Carbaugh. Amsterdam: Benjamins. Publishing Company, pp. 39–58.
28. Brown, L.R. (2011). *World on the Edge: How to Prevent Environmental and Economic Collapse*. London; Washington, DC: Earthscan, 240 p.
29. Buergin, R. (2013). *Contested Rights of Local Communities and Indigenous Peoples in the context of the Biocultural Turn in Environment and Development Discourses. SEFUT Working Paper, No. 16*. Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Freiburg, 90 p.
30. Bukatman, S. (1993). *Terminal Identity: The Virtual Subject in Postmodern Science Fiction*. Durham: Duke University Press, 408 p.
31. Cai, Y. & Etzkowitz, H. (2020). Theorizing the Triple Helix Model: Past, Present, and Future, *Triple helix*, No. 7, pp. 189–226.
32. Caputo, J. D. & Vattimo, G. (2007). *After the death of God*. Edited by Jeffrey W. Robbins; with an afterword by Gabriel Vahanian. New York: Columbia University Press, 204 p.
33. Castells, M. (2010). *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. 1: *The Rise of the Network Society*. 2nd ed. Oxford: Wiley Blackwell, 625 p.
34. Chakrabarty, D. (2015). The Anthropocene and the Convergence of Histories. *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*. Compiled by C. Hamilton, C. Bonneuil & F. Gemenne. London; New York, pp. 44–56.

35. Chakrabarty, D. (2009). The Climate of History: Four Theses, *Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 2, pp. 197–222.
36. Chmil, H., Korabliova, N., Zubavina, I., Kupriichuk, V. & Kuznietsova, I. (2020). Cultural Form of Manifestation of Value Models in the Interaction of Personal Values and Social Structures, *International Journal of Criminology and Sociology*, Vol. 9, pp. 1451–1460.
37. Clark, N.H. (2010). Volatile Worlds, Vulnerable Bodies: Confronting Abrupt Climate Change, *Theory, Culture & Society*, Vol. 27, Iss. 2–3, pp. 31–53.
38. Creation, Environment and Ethics (2010). Edited by R. Humphreys, S. Vlakov. London: Cambridge Scholars, 166 p.
39. Crutzen, P.J. (2002). Geology of Mankind, *Nature*, 2002, Vol. 415, Iss. 23.
40. Crutzen, P.J. (2006). Albedo Enhancement by Stratospheric Sulfur Injections: A Contribution to Resolve a Policy Dilemma?, *Climate Change*, No. 77, pp. 211–219.
41. Crutzen, P.J. & Stoermer, E.F. (2000). The «Anthropocene», Global Change News Letter: International Geosphere-Biosphere Program (IGBP): *A Study of Global Change of the International Council for Science (ICSU)*, No. 41, pp. 17–18.
42. Cumming, V. How Many People Can Our Planet Really Support, URL: <http://madan.org.il/en/news/how-many-people-can-our-planet-really-support>
43. Curry, P. (2011). *Ecological Ethics: An Introduction*. 2nd ed. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, xi, 332 p.
44. Daigle, C. & Vasseur, L. (2019). Is It Time to Shift Our Environmental Thinking?, *A Perspective on Barriers and Opportunities to Change, Sustainability*, Vol. 11, No. 18, URL: <https://www.mdpi.com/2071-1050/11/18/5010>
45. Daly, H.E & Cobb, C.W. (1989). *For The Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*. Boston: Beacon, 482 p.

46. Daly, H.E. & Townsend, K.N. (1993). *Valuing the Earth: Economics, Ecology, Ethics*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 399 p.
47. Daston, L. & Galison, P. (2010). *Objectivity*. New York: Zone Books, 504 p.
48. Davis, B.W. (2014). Returning the World to Nature: Heidegger's Turn from a Transcendental-Horizontal Projection of World to an Indwelling Releasement to the Open-Region, *Cont. Philos. Rew*, Vol. 47, pp. 379–397.
49. Deleuze, G. & Guattari, F. (1992). *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Translation by F.R. Hurley, M. Seem & H.R. Lane; Preface by Michel Foucault. Minneapolis: University of Minnesota Press, 400 p.
50. Derrida, J. (1981). *Positions*. Translation, annotation by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 122 p.
51. Devereux, G. (1988). The works of G. Devereux, *The Making of Psychological Anthropology*. Edited by G. Spindler. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, pp. 364–408.
52. Diller, E., Scofidio, R. & Renfro, C. (2002). *Blur Building*, URL: <https://dsrny.com/project/blur-building>
53. Doane, B. (2016). Aesthetics, Ethics, and Objects in the Anthropocene, *Women's Studies Quarterly*, Vol. 44, No. 1–2, pp. 336–338.
54. *Down to Earth: Capturing Wisdom from around the World*, URL: <https://www.rituals.com/en-nl/mag-travel-wishing-better-world.html>
55. Dumler-Winckler E. (2018). Emersonian Virtues of the Anthropocene: Faith, Hope, and Love, *Zygon: Journal of Religion & Science*, Vol. 53, No. 4, pp. 971–991.
56. *Eco Media* (2016). Edited by S. Rust, S. Monani & S. Cubitt. London; New York: Earthscan/Routledge, 257 p.
57. Ending the World as We Know It: Alexander R. Galloway in Conversation with Andrew Culp (2016), URL: <https://anarchistwithoutcontent.wordpress.com/2016/06/29/ending-the-world-as-we-know-it-an-interview-with-andrew-culp/>

58. Erev, S. (2018). What Is It Like to Become a Bat? Heterogeneities in an Age of Extinction, *Environmental Humanities*, Vol. 10, Iss. 1, pp 129–149.
59. Foderaro, L.W. (2014). Taking a Call for Climate Change to the Streets, URL: <https://www.nytimes.com/2014/09/22/nyregion/new-york-city-climate-change-march.html%20culp/>
60. Fonseca, F., Camara, G. & Monteiro, M.A. (2006). A Framework for Measuring the Interoperability of Geo-Ontologies, *Spatial Cognition and Computation*, Vol. 6, Iss. 4, pp. 309–331.
61. Foucault, M. (2008). The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982. *Michel Foucault Lectures at the Collège de France*, 9. Edited by F. Gros; translation by G. Burchell; introduction by A.I. Davidson. London: Picador, 608 p.
62. Foucault, M. What is an Author?, URL: https://www.open.edu/openlearn/pluginfile.php/624849/mod_resource/content/1/a840_1_michel_foucault.pdf
63. Fragments for a History of the Human Body (1989). Part one. Edited by M. Feber, R. Naddaff & N. Tazi. New York: Zone; Cambridge, Mass.: MIT Press, 500 p.
64. Franklin, G., Bastian, M., Farrier, D. & Kidwell J. (2018). Introduction: Unexpected Encounters with Deep Time, *Environmental Humanities*, Vol. 10, Iss. 1, pp. 213–225, URL: <https://doi.org/10.1215/22011919-4385534>
65. Freire, P. (2005). Pedagogy of the Oppressed. Translation by Myra Bergman Ramos; introduction by Donaldo Macedo. New York, London: A continuum, 183 p.
66. Fukuyama, F. (2000). The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order. New York: Free Press, 368 p.
67. Fukuyama, F. (2002). Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution. London: Profile Books, 256 p.
68. Gaard, G. (2005). Ecofeminism and climate change, *Women's Studies International Forum*, Vol. 49, pp. 20–33.

69. Giauliani, G. (2021). *Monsters, catastrophes and Anthropocene: a postcolonial critique*. London; New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group, 240 p.
70. Giddens, A. (2008). *Konsekwencje Nowoczesności*. Przekład E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 128 s.
71. Gilbert, A.J. (2006). *Coevolution in Complex Networks: an analysis of socio-natural interactions for wetlands management*: PhD diss. Vrije Universiteit of Amsterdam, Amsterdam: Print Partners Ipskamp B.V., 241 p.
72. Gilbert, S.F. (2017). *Holobiont by Birth: Multilineage Individuals as the Concretion of Cooperative Processes*. *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*. Minnesota: University Of Minnesota, pp. 73–90.
73. Gott, J. (2019). *Practicing Ecologies: Aquaponics and Intervention in the Anthropocene*: Thesis for the degree of Doctor of Philosophy. Southampton: University of Southampton, 232 p.
74. Grant, G.P. (1983). *Philosophy and culture: Perspectives for the future*. *XVIIth World Congress of Philosophy*. Montreal, pp. 173–182.
75. Gren, M. & Huijbens, E.H. (2012). *Tourism Theory and the Earth*, *Annals of Tourism Research*, Vol. 39, Iss. 1, January, pp. 155–170.
76. Guatari, F. (2000). *The Three Ecologies*. Translation by I. Pindar & P. Sutton. London, New Brunswick, New Jersey: The Athlone Press, 174 p.
77. Haar, M. (1993). *Song of the Earth: Heidegger and the Foundations of the History of Being*. Indiana: Indiana University Press, 212 p.
78. Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Translation by Ch. Lenhardt & Sh.W. Nicholsen. Cambridge, Mass.: MIT Press, 225 p.
79. Habermas, J. (1993). *Morality, Society, and Ethics: An Interview with Torben Hviid Nielsen*, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Translation by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, pp. 147–176.

80. Hamilton, C. (2017). *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*. Malden, MA: Polity Press, 200 p.
81. Haraway, D. (2016). Introduction, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, pp. 1–8.
82. Hartmann, N. (2002). *Ethics*. London: Psychology Press, 480 p.
83. Hayek, F.A. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Edited by W. W. Bartley, III. 180 p, URL: <https://www.mises.at/static/literatur/Buch/hayek-the-fatal-conceit.pdf>.
84. Heidegger, M. (1943). *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 28 s.
85. Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Translation by J. Macquarrie & E. Robinson. Blackwell Publishers Ltd, 589 p. URL: <http://pdf-objects.com/files/Heidegger-Martin-Being-and-Time-trans.-Macquarrie-Robinson-Blackwell-1962.pdf/>
86. Heidegger, M. (2006). *The Origin of The Work of Art*. Translation by R. Berkowitz & Ph. Nonet. Draft, December, URL: <https://www.academia.edu/2083177/The-Origin-of-the-Work-of-Art-by-Martin-Heidegger>
87. Heidegger, M. (2009). Wilhelm Dilthey's Research and the Current Struggle for a Historical Worldview, *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. 9, pp. 235–273.
88. Hesiod Anonymous. (1914). *The Homeric Hymns and Homerica: with English translation by H.G. Evelyn-White*. London: W. Heinemann; New York: The Macmillan Co, URL: https://archive.org/details/hesiodhomerichym00hesi_0/page/n9/mode/2up
89. Higgins, R. (1978). *The Seventh Enemy: the human factor in the global crisis*. New York: McGraw-Hill, 299 p.
90. Holland, A. (2011). What Do We Do about Bleakness?, *Environmental Values*, Vol. 20, No. 3, pp. 315–321.

91. Hoot, R.E. & Friedman H. (2011). Connectedness and Environmental Behavior: Sense of Interconnectedness and Pro-Environmental, *International J. of Transpersonal Studies*, Vol. 30, Iss. 1–2, pp. 89–100.
92. Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (2002). Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments. Edited by G.S. Noerr; translation by E. Jephcott. Stanford, California: Stanford University Pres, 282 p.
93. Hornborg, A. (2015). The Political Ecology of the Technocene: Uncovering Ecologically Unequal Exchange in the World-System. *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*. Complied by C. Hamilton, C. Bonneuil & F. Gemenne. London; New York, pp. 57–69.
94. How Earth Got its Name, URL: <https://www.todayifoundout.com/index.php/2010/09/how-earth-got-its-name/>
95. Hundertwasser, F. Verschimmelungsmanifest gegen den Rationalismus in der Arhitektur, URL: http://www.hundertwasser.de/deutsch/texte/philo_verschimmelungsmanifest.php
96. Husserl, E. (1934). Kopernikanische Umwendung der Kopernikanischen Umwendung, URL: <https://www.european-spaces.eu/1-archiv/husserl-edmund-1934-kopernikanische-umwendung-der-kopernikanischen-umwendung/>
97. Ingold, T. (1993). The Temporality of the Landscape, *World Archaeology*, Vol. 25, No. 2, pp. 152–174.
98. Jameson, F. (2005). Notes on the Nomos, *South Atlantic Quarterly*, 104 (2), pp. 199–204.
99. Jameson, F. (1991). Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press, 400 p.
100. Jantsch, E. (1980). The Self-organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution. New York: Pergamon, 343 p.
101. Jarantowska, M. (2017). Zjawisko Globalizacji jako Największy Megatrend Współczesności, *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja*. Nr. 1 (11). Poznań, s. 327–338.

102. Johnson, A.T. (2014). A Critique of the Husserlian and Heideggerian Concepts of Earth: Toward Earth That Accords with the Experience of Life, *The J. of the British Society for Phenomenology*, Vol. 45, No. 3, pp. 220–238.
103. Joldersma, C.W. (2018). Earth Juts into World: An Earth Ethics for Ecologizing Philosophy of Education, *Ecologizing Philosophy of Education: Education Theory*, Vol. 67, No. 4, pp. 399–415.
104. Jones, L. What will humans look like in a million years?, URL: <https://www.bbcearth.com/news/what-will-humans-look-like-in-a-million-years>
105. Kant, I. (2003). *To Perpetual Peace: a Philosophical Sketch*. Translation, with introduction by T. Humphrey. Indianapolis: Hackett Pub., 50 p.
106. Kazantzakis, N. (1960). *The Last Temptation of Christ*. Translation from the Greek P.A. Bien. New York: Simon and Schuster, 506 p.
107. Keiling, T. (2017). Of the Earth: Heidegger's Philosophy and the Art of Andy Goldsworthy, *J. of Aesthetics and Phenomenology*, No. 4. pp. 125–138.
108. Kember, S. & Zylinska, J. (2012). *Life after New Media: Mediation as a Vital Process*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 268 p.
109. Kristeva, J. (1980). *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Columbia University Press, 305 p.
110. Kunisue, Y & Schavrien J. (2011). Yamato Kotoba: The Language of the Flesh, *International J. of Transpersonal Studies*, Vol. 30, Iss. 1–2, pp. 165–170.
111. Kurzweil, R. (1999). *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. New York: Viking, 388 p.
112. Latour, B. Love Your Monsters: Why We Must Care for Our Technologies as We Do Our Children, URL: <https://thebreakthrough.org/journal/issue-2/love-your-monsters>
113. Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 301 p.
114. Latour, B. (2014). Agency at the Time of the Anthropocene, *New Literary History*, Vol. 45, No. 1, pp. 1–18.

115. Latour, B. (2015). Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene. *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*. Compiled by C. Hamilton, C. Bonneuil & F. Gemenne. London; New York, pp. 145–155.
116. Lash, S. (2002). *Critique of Information*. London: Sage Publications, XII, 234 p.
117. Lemmens, P., Blok, V.V. & Zvier, J. (2017). Toward a Terrestrial Turn in Philosophy of Technology, *Research in Philosophy of Technology*, Vol. 21, Iss. 2–3, pp. 114–404.
118. Lazier, B. (2011). Earthrise; or, The Globalization of the World Picture, *The American Historical Review*, Vol. 116, No. 3, pp. 602–630.
119. Levinas, E. (1987). *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata morgana, 128 p.
120. Lovelock, J. What is Gaia?, URL: http://ecolo.org/lovelock/what_is_Gaia.html
121. Lovelock, J. (2006). *The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity*. Santa Barbara: Allen Lane, 177 p.
122. Margulis, L. (1999). *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. New York: Basic Books, 176 p.
123. Martin-Jones, D. (2018). *Cinema Against Doublethink: Ethical Encounters with the Lost Pasts of World History*. New York: Routledge, 258 p.
124. McLuhan, M. (1974). At the Moment of Sputnik, the Planet Became a Global Theater in Which There are no Spectators but Only Actors, *Journal of Communication*, Vol. 24, Iss. 1, pp. 48–58.
125. McLuhan, M. (1994). *Understanding Media: The Extensions of Man*. London and New York: The MIT Press; Reprint edition, 389 p.
126. Meillassoux, Q. (2017). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Translation by R. Brasseir; preface A. Badiou. London: Bloomsbury Academic an imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 160 p.
127. Merleau-Ponty, M. (1964). *Eye and Mind*. Translation by Carleton Dallery; edited by James Edie. Evanston: Northwestern University Press, pp. 159–

https://www.academia.edu/10572479/Merleau_Ponty_Eye_and_Mind_1961

128. Merleau-Ponty, M. (1967). *The Phenomenology of Perception?* Translation by Colin Smith. London; New York, 543 p.

129. Miller, G. (1986). *Remember to Remember*. New York: New Directions, 427 p.

130. Mindell, A. (1992). *The leader as martial artist: An introduction to deep democracy*. San Francisco, California: Harper San Francisco, 168 p.

131. Moore, J.W. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Edited by Jason W. Moore. Oakland, CA: PM Press, 222 p.

132. Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 240 p.

133. Mosterin, J. (2004). *Anthropic Explanations in Cosmology*, URL: <http://philsci-archive-dev.library.pitt.edu/id/eprint/1658/>

134. Mumford, L. (1934). *Technics and Civilization*. New York: Harcourt, Brace & Company, 495 p.

135. Naisbitt, J. (1999). *High-Tech High-Touch: Technology and Our Search for Meaning*. New York: Broadway Books, 274 p.

136. NASA. *Visible Earth: Earth's City Lights*, URL: <https://visibleearth.nasa.gov/images/55167/earths-city-lights>

137. *New Geographies 09: Posthuman* (2020). Edited by M.G. Luque & G. Jafari. Harvard: Harvard Graduate School of Design, 208 p.

138. Neilson, T. (2020). *Imagining the antropocene: Science Fiction Cinema in era of Climatic Change*. School of theatre, Film and television studies; College of arts University of Glasgow, 279 p., URL: <https://www.anthropocene-cinema.com/wp-content/uploads/2020/11/Toby-Neilson-Imagining-the-Anthropocene.pdf>

139. Neyrat, F. (2016). Planetary Antigones: The Environmental Situation and the Wandering Condition, *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, Vol. 25, No. 1–2, pp. 35–64.
140. Neyrat, F. (2018). *The Unconstructable Earth: An Ecology of Separation*. New York: Fordham University Press, 256 p.
141. Nissen, U.B. (2001). *Nature and Reason: A Study on Natural Law and Environmental Ethics*: Ph. D. diss. Aarhus: University of Aarhus, 300 p.
142. Nixon, R. (2013). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 368 p.
143. Northcott, M. (2015). Eschatology in the Anthropocene: From the Chronos of Deep Time to the Kairos of the Age of Humans. *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*. Compiled by C. Hamilton, C. Bonneuil & F. Gemenne. London; New York, pp. 100–111.
144. Hobbs, R.J., Ariso, S., Aronson, J. & Baron, S.J. (2006). Novel Ecosystems: Theoretical and Management Aspects of the New Ecological World Order, *Global Ecology and Biogeography*, Vol. 15, Iss. 1. pp. 1–7.
145. Oleson, D. (2012). The Downsview Park International Design Competition, URL: http://olesonworlandarchitects.com/wp-content/uploads/2012/05/Downsview-Park_Master.pdf
146. Oliver, K. (2014). The Excesses of Earth in Kant’s Philosophy of Property, *The Comparatist*, Vol. 38, pp. 23–40.
147. Oliver, K. (2015). *Philosophy After the Apollo Missions*. Columbia: University Press, 312 p.
148. Olsen, A. (2002). *Body and Earth: An Experiential Guide*. University Press of New England, 212 p. (Middlebury Bicentennial Series in Environmental Studies).
149. Ortega y Gasset, J. *En Torno a Galileo: Esquema de Crisis*, URL: https://kupdf.net/download/jose-ortega-y-gasset-en-torno-a-galileo-pdf_5b0b8ad7e2b6f5fb78176745_pdf

150. Ortega y Gasset, J. Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/gasset/>
151. Ostergaard, E. (2017). Earth at Rest: Aesthetic Experience and Students Grounding in Science Education, *Sci. and Educ*, Vol. 26, Iss. 5, pp. 557–582.
152. Ottmar, E. (2016). The Life of a Nomad and a World Citizen: Alexander von Humboldt, Nomadic Knowledge, and the Global Landscapes of Theory, *New German Critique*, Vol. 43, No 2 (128), pp. 33–53.
153. Oxford Names «Climate Emergency» Its 2019 Word of the Year (2019), URL: <https://www.nytimes.com/2019/11/20/arts/word-of-the-year-climate-emergency.html>
154. Paglia, C. (2006). Erich Neumann: Theorist of the Great Mother, *Arion*, 13 (3), URL: <https://www.bu.edu/arion/files/2010/03/Paglia-Great-Mother1.pdf>
155. Pak, Ch. (2016). Terraforming: Ecopolitical Transformations and Environmentalism in Science Fiction. Liverpool: Liverpool University Press, 243 p.
156. Polanyi, K. (1975). The Great Transformation. New York: Octagon Books, 315 p.
157. Polanyi, M. (1962). Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy. London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 428 p.
158. Pope Hosts Tree-planting Ritual Where Indigenous Bow to Topless Pregnant Statue (2019), URL: <https://www.lifesitenews.com/news/indigenous-pray-with-pope-during-tree-planting-ritual-bow-to-topless-pregnant-statue>
159. Posthumanism and Higher Education: Reimagining Pedagogy, Practice and Research (2019). Edited by C.A. Taylor & A. Bayley. Palgrave Macmillan-Cham, XXXV, 375 p.
160. Potter, V.R. (1988). Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 203 p.
161. Pylypenko S. Human in the Context of Transversality of the Network Society. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, 2021, № 64, pp. 44–52.

162. Pylypenko, S.G. (2021). Philosophical Reflections in the Challenges of the Post-Modern Society, *Amazonia Investiga*, Vol. 10 (48), pp. 81–88.
163. Pylypenko, S. (2022). Reflection of the Earth in Modern Media Reality: Philosophical and Anthropological Foundations of a Complicated System, *Міждисциплінарні дослідження складних систем*, No. 21, pp. 47–56.
164. Pylypenko, S. & Ivashchenko, O. (2022). Philosophical Discourse of the Earth, *Philosophy and Cosmology*, Vol. 28, pp. 22–31.
165. Rethinking the Environment for the Anthropocene: Political Theory and Socionatural Relations in the New Geological Epoch (2018). Edited by M. Arias-Maldonado & Z. Trachtenberg. New York: Routledge, 224 p.
166. Rifkin, J. (2011). *The Third Industrial Revolution: How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy, and the World*. New York: Palgrave Macmillan, 291 p.
167. Robertson, J. (1983). *The Sane Alternative: A Choice of Futures*. Minnesota: River Basin Publishing Co, 156 p.
168. Rohlof, A. (2019). *Climate Change, Moral Panics and Civilization*. Edited by A. Saramago. London; New York: Routledge; Taylor & Francis Group, 200 p.
169. Rorty, R. (1995). *Philosophy and the Future, Rorty & Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critic*. Edited by Herman J. Saatkamp. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press, 258 p.
170. Rose, D.B. (2012). Multispecies Knots of Ethical Time, *Environmental Philosophy*, Vol. 9, No. 1, pp. 127–140.
171. Ruder, S.-L. A Digital Agricultural Revolution: Ontario Grain Farmer Perceptions of Digital Farming and Big, URL: https://uwspace.uwaterloo.ca/bitstream/handle/10012/14878/Sarah-Louise_Ruder.pdf?sequence=4&isAllowed=y
172. Russell, P. (2008). *The Global Brain: The Awakening Earth in a New Century*. Edinburgh: Floris Books, 288 p.

173. Rushkoff, D. (1996). *Media Virus! Hidden Agendas in Popular Culture*. New York: Ballantine Books, 368 p.
174. Sagoff, M. (2008). *Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment*. 2nd ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, XI, 266 p.
175. Scientists Declare Earth Has Entered the «Age of Man»: Influential Panel Votes to Recognise the Start of the Anthropocene Epoch, URL: <https://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-7074409/Scientists-declare-Earth-entered-Age-Man.html>
176. Scheler, M. (1929). *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, Ausgleich als Aufgabe und Schicksal*. Berlin-Grunewald: Rothschild, pp. 31–63.
177. Scheler, M. (2001). *Liebe und Existenz. Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit: «Erinnerung» an ein stets aktuales Erkenntnispotential*. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 193–215.
178. Schweitzer, A. (1936). *The Ethics of Reverence for Life. Christendom*, I, Winter, 1936, pp. 23–233.
179. Serres, M. (1995). *The Natural Contract*. Translation by E. MacArthur & W. Paulson. Ann Arbor: University of Michigan Press, 124 p.
180. Sherman, R. (2005). Can Be Friends of the «Earth», *Environmental Values*, Vol. 14, No. 4, November, pp. 503–512.
181. Skolimovski, H. (1991). *Dancing Shiva in the Ecological Age*. New-Delhi: Clarion Books, 18 p.
182. Sloterdijk, P. (2005). *Im Weltinnen raum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 416 s.
183. Sloterdijk, P. (2009). *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechniken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 380 s.
184. Sloterdijk, P. (2015). *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*. Ulm: Suhrkamp, 489 s.

185. Somers, G.J. (2011). *Performing Gaia: Towards a Deep Ecocritical Poetics and Politics of Performance*. PhD diss. 329 p., URL: https://pure.port.ac.uk/ws/portalfiles/portal/6061557/Gareth_Somers_PhD_2.pdf
186. Sorokin, P.A. (1942). *Man and Society in Calamity: The Effects of War, Revolution, Famine, Pestilence upon Human Mind, Behavior, Social Organization and Cultural Life*. 1st ed. New York: E.P. Dutton & Co, 352 p.
187. Sorokin, P. (1985). *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships (Social Science Classics)*. Oxfordshire: Routledge, 750 p.
188. Soper, K. (1995). *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*. London, Oxford: Oxford University Press, 304 p.
189. Steffen, W., Crutzen, P. & McNeill, J. (2007). The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature, *Ambio*, Vol. 36, No. 8, pp. 614–621.
190. Stengers, I. (2014). Gaia, the Urgency to Think (and Feel), 12 p. URL: <https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/isabelle-stengers.pdf>
191. Stengers, I. (2017). Autonomy and the Intrusion of Gaia, *South Atlantic Quarterly*, Vol. 116, Iss. 2, pp. 381–400.
192. Swanson, A.H, Bubandt, N & Tsing, A. (2015). Less Than One but More than Many: Anthropocene as Science Fiction and Scholarship-in-the-Making, *Environment and Society*, Vol. 6, pp. 149–166.
193. Taddei, R. (2014). Alter geoengineering, The Thousand Names of Gaia: From the Anthropocene to the Age of the Earth, September 15–19, Rio de Janeiro: conf.; english version, URL: https://www.researchgate.net/publication/268982536_Alter_geoengineering_The_Thousand_Names_of_Gaia_Conference_English_version
194. *The Homeric hymns* (1936). Edited by T.W. Allen, W.R. Halliday & E.E. Sikes. Oxford: The Clarendon Press, 471 p.
195. *The Nonhuman Turn* (2015). Edited by Richard Grusin. University of Minnesota Press, 288 p.

196. The Thousand Names of Gaia: From the Anthropocene to the Age of the Earth (2014). September 15–19. Rio de Janeiro: conf.; english version, URL: https://www.researchgate.net/publication/268982536_Alter_geoengineering_The_Thousand_Names_of_Gaia_Conference_English_version
197. This Person Does Not Exist, URL: <https://thisxdoesnotexist.com/>
198. Thomas, M.A. (2016). The Voices of Nature: Toward a Polyphonic Conception of Philosophy, *Telos*, No. 177, Winter, pp. 145–167.
199. Thomson, I. (2018). Heidegger's Aesthetics / ed. E. Zalta. Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger-aesthetics/>
200. Tironi, M., Hird, J.M, Simonetti, C., Forman, P. & Freiburger, N. (2018). Inorganic Becomings: Situating the Anthropocene in Puchuncaví, *Environmental Humanities*, Vol. 10, Iss. 1, pp. 187–212.
201. Toynbee, A. (1976). Mankind and Mother Earth: A Narrative History of the World. New York: Oxford University Press, xi, 641 p.
202. Trigg, D. (2014). The Roll of the Earth in Merleau-Ponty's Archaeological Phenomenology, *Chiasmi International: Trilingual Studies Concerning the Thought of Merleau-Ponty*, Vol. 16, pp. 255–273.
203. Rai, J.S., Thorheim, C., Dorjderem, A. & Macer, D. (2010). *Universalism and Ethical Values for the Environment: Ethics and Climate Change in Asia and the Pacific (ECCAP)*: Project Working Group 1 Report; UNESCO. Bangkok, 45 p.
204. Vattimo G. (2002). *After Christianity*. New York: Columbia University Press, 156 p.
205. Ward, P. (2009). *The Medea Hypothesis: Is Life on Earth Ultimately Self-Destructive?* Princeton: Princeton University Press, 180 p.
206. Warwick, K. (2016). Homo Technologicus: Threat or Opportunity?, *Philosophies*, No. 1, pp. 199–208.

207. Weizsäcker, E.U. von & Wijkman A. (2018). Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet: a Report to the Club of Rome, URL: http://filipmalinowski.net/Club_Of_Rome-report-2018_ComeOn.pdf
208. Wiener, N. (1988). The Human Use of Human Being: Cybernetics and Society. New York: Da Capo Press, 200 p.
209. World Population Prospects: The 2015 Revision: Key Findings and Advance Tables (2015). Department of Economic and Social Affairs. Population Division. New York: United Nations, 59 p.
210. Zylinska, J. (2018). The End of Man: A Feminist Counterapocalypse. Minneapolis: University of Minnesota Press, 70 p.
211. Zizek, S. The Thing from Inner Space, URL: <https://www.lacan.com/zizekthing.htm>
212. Алексеєнко, А.П. (2004). Природа духовності. Харків : Факт, 238 с.
213. Андрос, Є.І. (1996). Онтологія українського світосприйняття: проблема соціокультурних пріоритетів, *Феномен української культури: методологічні засади осмислення*. НАН України, Ін-т філос. ; відп. ред. В. Шинкарук, Є. Бистрицький. Київ : Фенікс, с. 160–191.
214. Андрос, Є.І. (2010). Бівалентність людського ества та проблема метафізичного зла, *Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного*. Київ : Наук. думка, с. 6–86.
215. Андрущенко, В.Г. (2008). Філософія освіти в «за межі завтрашнього дня», *Філософія освіти*, № 1–2, с. 7–14.
216. Андрущенко, В.П. Філософія освіти: у 5 книгах. *Кн. 5: статті та інтерв'ю*. Наук. ред. д-р філос. наук, проф. Н.В. Кочубей. Суми, 2021, 536 с.
217. Апель, К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці, URL: <https://uchebnikfree.com/filosofiya-sotsialnaya/karl-otto-apel-ekologichna-kriza-yak-viklik-21673.html>
218. Арундаті, Р. (2018). Бог дрібниць : роман. Пер. з англ. А. Маслюка. Львів : Вид-во Старого Лева, 432 с.

219. Бабаєв, В.М., Пазиніч, С.М. (2016). ОРА-Patrem – субоснова філософії добра і зла, *Філософія людського спілкування*, № 9, с. 22–30.
220. Бальдауф, А. (2018). Завжди вже нема. Міста, жінки й політика зникнення, *Рухливий простір* : міждисциплінарна антологія. За ред. К. Міщенко, С. Штретінг. Київ, с. 12–24.
221. Барт, Р. (2001). Від твору до тексту : *Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* За ред. М. Зубрицької. 2-ге вид., допов. Львів : Літопис, с. 491–496.
222. Бауман, З. (2008). У пошуках центру, що тримає, *Глобальні модерності*. Редкол.: М. Фезерстоун, С. Леш, Р. Робертсон. Київ : Ніка-центр, с. 201–220.
223. Бауман, З., Донскіс Л. (2017). Плинне зло. Життя без альтернатив. Пер. з англ. О. Буценка. Київ : Дух і літера, 215 с.
224. Бевзенко, Л.Д. (2004). Синергетичні стратегії людського самопізнання: соціосинергетичний аспект, *Соціальні процеси: соціально-психологічні та педагогічні аспекти*, Київ : КНУ, с. 50–55.
225. Білецький, І.П. (2011). Візуальна, гаптична та фоноцентрична логіка в науці та релігії, *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія : Теорія культури та філософії науки*, с. 73–79.
226. Бистрицький, Є.К. (1996). Філософський образ культури та світ національного буття, *Феномен української культури : методологічні засади осмислення*. НАН України, Ін-т філос. ; відп. ред. В. Шинкарук, Є. Бистрицький. Київ : Фенікс, с. 62–90.
227. Бистрицький, Є., Білий, О. (2017). Просвітництво: історія, культура, ідентичність. Круглий стіл «Філософської думки», *Філософська думка*, № 4, с. 6–46.
228. Біблія, або Книги Святого письма Старого й Нового Заповіту. (2012). Київ : Укр. біблійне т-во, 1160 с.
229. Білодід, Ю.М. (2003). Духовність: сутність, структура, функції : Моногр. Житомир : РВВ ІПСТ, 191 с.

230. Богуцький, Ю. (2008). Самоорганізація культури: онтологія, динаміка, перспективи : монографія. Київ : Ін-т культурології, 198 с.
231. Бойчук, Ю.Д. (2013). Людина як космопланетарний та біопсихосоціальний феномен, *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія*, Вип. 40 (1), с. 51–68.
232. Бол, Ф. (2018). Майбутнє планети, *Що далі? Все, що наука знає про наше майбутнє*. Пер. з англ. М. Климчука. Київ, с. 13–26.
233. Брайсон, Б. (2019). Коротка історія майже всього на світі. Від динозаврів і до космосу. Пер. з англ. О. Замойська. 2-ге вид. Київ : Наш формат, 472 с.
234. Брайчевський, М. (1968). Походження Русі. Київ : Наук. думка, 224 с.
235. Бредбері, Р. (1988). Марсіанські хроніки. Київ : Дніпро, с. 195–324.
236. Бурова, О.К. (1996). Філософія речі. Еволюція основних реологічних стратегій : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра. філос. наук : спец. 09.00.04 «філософська антропологія, філософія культури». Харків, 26 с.
237. Вагнер, Б. (2008). Нормальність – виняток – контрзнання: про історію одного модерного захоплення, *Глобальні модерності*. Редкол.: М. Фезерстоун, С. Леш, Р. Робертсон. Київ : Ніка-центр, с. 251–269.
238. Велз, С. (2011). Посіви Пандори. Непередбачена ціна цивілізації. Пер. з англ. та наук. ред. Т. Цимбала. Київ : Ніка-Центр, 240 с.
239. Винниченко, В. (2011). Конкордизм. Система будування щастя. Київ : Український письменник, 335 с.
240. Віктор, І.В. (2019). Філософсько-антропологічний аналіз ритуалів (на матеріалі української культури) : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.04 «філософська антропологія, філософія культури». Харків, 2019. 211 с.

241. Вінникова, Н.А. (2019). Парадокси політичних рішень в епоху постдемократії : монографія. Харків : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 424 с.
242. Возняк, Т. (2004). Дар життя, Незалежний культурологічний часопис “Ї”: число 33, URL: <http://www.ji.lviv.ua/n33texts/voznyak1.htm>
243. Волкер, М. (2018). Трансгуманізм, *Що далі? Все, що наука знає про наше майбутнє*. Пер. з англ. М. Климчука. Київ, с. 89–101.
244. Волш, Н.Д. (2019). Розмови з Богом. Незвичайний діалог. Пер. з англ. Є. Гулевича та І. Косач. Львів : Terra Incognita, 240 с.
245. Вояковський, Д. (2012). Ментальні кордони в Європі без кордонів. Пер. з польськ. В.Ф. Саган. Київ : Ніка-Центр, 320 с.
246. Вчені з'ясували, яку форму має Всесвіт, URL: <https://www.volynnews.com/news/all/vcheni-ziasuvaly-iaku-formu-maye-vsesvit/>
247. Газнюк, Л.М. (2003). Соматичне буття персонального світу особистості. Харків : ХДАФК, 386 с.
248. Газнюк, Л.М. (2008). Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття : монографія. Київ : Парапан, 368 с.
249. Газнюк, Л., Семенова, Ю. (2019). Феномен здоров'я в контексті біотехнологічних можливостей і соціального буття людини, *Проблеми людини у філософії* : матеріали XXVII Харківських міжнар. Сквородинівських читань, 27–28 верес. 2019 р. Харків, с. 87–95.
250. Гайденко, В. (2006). Філософія освіти в Бразилії: критична педагогіка Пауло Фрейре, *Філософія освіти*, № 2 (4), с. 91–99.
251. Гардашук, Т.В. (2004). Співвідношення локального та глобального в сучасному екологізмі, *Практична філософія*, № 1, с. 55–62.
252. Гелтон, Ю. (2008). Глобальний заблуд, або нестерпне просвітлення буття. *Глобальні модерності*. Редкол.: М. Фезерстоун, С. Леш, Р. Робертсон. Київ : Ніка-центр, с. 361–384.
253. Гірц, К. (2001). Інтерпретація культур: вибрані есе. Пер. з англ. Київ: Дух і Літера, 452 с.

254. Гнатишак, Г.Т. (2008). Проблема комунікативного виміру буття людини у німецькій філософії ХХ століття : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «історія філософії». Львів, 16 с.

255. Годзь, Н.Б. (2013). Екологічний контекст сутності наукового передбачення: реальне та омріяне, *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди «Філософія»*, Вип. 41 (I), с. 15–24.

256. Голубова, О.М., Пилипенко, С.Г., Мошинська, О.Ю. (2017). Людина в технологічній культурі, *The Scientific Heritage*, № 10 (10). P 2. Budapest, pp. 93–98.

257. Гомілко, О. (2001). Метафізика тілесності. Дослідження, роздуми, екскурси. Київ : Наук. думка, 301 с.

258. Гомілко, О. (2009). Концепт тілесності: «примирення» антропології та онтології, *Філософські діалоги '2009: Виміри людського буття: логіка, методологія, семіотика культури* : за матеріалами конф. до 70-річчя акад. М. В. Поповича. Київ, с. 246–254.

259. Гомілко, О. (2015). Суспільство знань як виклик раціональності, *Філософія освіти*, № 1 (16), с. 26–38.

260. Горбунова, Л. (2011). Номадизм як спосіб мислення та освітня стратегія. Стаття 3. Епістемологічна позиція, *Філософія освіти*, № 1–2 (10), с. 17–34.

261. Горбунова, Л.С. (2013). Постнекласична раціональність: трансдисциплінарний дискурс в науці і освіті, *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди. Філософія*, Вип. 40 (1), с. 137–152.

262. Горбунова, Л. (2019). Освіта для стійкого розвитку: до питання про концепти та методологію, *Філософія освіти*, № 1 (24), с. 52–78.

263. Горський, В.С. (1996). Філософія в контексті історії української культури, *Феномен української культури: методологічні засади осмислення*.

НАН України, Ін-т філос. ; відп. ред. В. Шинкарук, Є. Бистрицький. Київ: Фенікс, с. 192–217.

264. Гофрон, А. (2006). Філософсько-комунікативні аспекти освіти, *Філософія освіти*, № 1 (3), с. 43–53.

265. Грабовський, С. (2020). Гея таки збунтувалася проти людства?, *День*, № 50, URL: <https://day.kyiv.ua/uk/article/den-planety/geya-taky-zbuntuvalasya-proty-lyudstva>

266. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного (2010). Відп. ред. Є. І. Андрос. Київ : Наук. думка, 350 с.

267. Грейден, Р.М. (2019). Історія Землі. Від зіркового пилу до живої планети. Харків : КСД, 286 с.

268. Гриценко, В.С. (2004). Людина і Всесвіт у культурологічній аргументації, *Практична філософія*, № 1, с. 49–54.

269. Група американських дослідників стверджує, що створила найточнішу 2D-карту Землі, URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-technology/3193267-vceni-stvorili-najtocnisu-2dkartu-zemli.html>

270. Грушевський, М. (1991). Історія України-Руси, Т.1. *До початку XI віка*. Київ : Наук. думка, 648 с.

271. Гусман, Д.С. (2004). Герой повсякденності: Роздуми філософа. Пер. з ісп. В. Сахно. Київ : Новий Акрополь, 117 с.

272. Гусман, Д.С. (2016). Сьогодні я бачила Пер. з ісп. В'ячеслав Сахно. Київ : Новий Акрополь, 230 с.

273. Гьосле, В. (2005). Практична філософія в сучасному світі. Пер з нім. А. Єрмоленка. Київ : Лібра, 216 с.

274. Гейтс, Б. (2021). Як відвернути екологічну катастрофу. Де ми зараз і що нам робити далі. Пер. з англ. Ю. Костюк. Київ : Лабораторія, 224 с.

275. Данько, Я.М. (1999). Адаптація: межі каузального пояснення. *Біологічні науки: зб. наук. пр. Сумського держ. пед. ун-ту*. Суми, с. 77–86.

276. Дартнел, Л. (2018). Кінець світу, *Що далі? Все, що наука знає про наше майбутнє*. Пер. з англ. М. Климчука. Київ, с. 216–227.

277. Дахній, А. (2019). Блез Паскаль: його підхід до проблеми людини та спроба її вирішення, *Проблеми людини у філософії* : матеріали XXVII Харківських міжнар. Сквородинівських читань, 27–28 верес. 2019 р. Харків, с. 111–120.

278. Дилон, М. (2008). Безпека, філософія та політика, *Глобальні модерності*. Редкол.: М. Фезерстоун, С. Леш, Р. Робертсон. Київ : Ніка-центр, 400 с.

279. Доброносова, Ю. (2019). Аксіологічний потенціал еколого-етичних ідей святого Франциска Асизького, *Проблеми людини у філософії* : матеріали XXVII Харківських міжнар. Сквородинівських читань, 27–28 верес. 2019 р. Харків, с. 132–139.

280. Докінз, Р. (2017). Егоїстичний ген. Пер. з англ. Я. Лебедеко. Харків : КСД, 540 с.

281. Докінз, Р. (2018). Сліпий годинникар: як еволюція доводить відсутність задуму у Всесвіті. Пер. з англ. Я. Лебедеко. Харків : КСД, 438 с.

282. Докінз, Р. (2020). Найграндіозніше шоу на Землі: доказ еволюції. Пер. з англ. Я. Лебедеко. Харків : КСД, 430 с.

283. Дротянко, Л.Г. (2000). Український контекст філософії космізму, *Універсальні виміри української культури*. Одеса, с. 184–186.

284. Екологічні виміри глобалізації (2006). Київ : Парапан, 260 с.

285. Еліаде, М. (2001). Священне і мирське. Пер. з нім. Г. Кьорян. Київ : Основи, 116 с.

286. Європейська та українська культура в нарисах (2003). За ред. І. З. Цехмістро. Київ, 235 с.

287. Європейський словник філософій : Лексикон неперекладностей. Т. 3. (2013). Пер. з фр. Київ : Дух і літера, Т. 3. 328 с.

288. Єрмоленко, А.М. (2010). Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. Київ : Лібра, 416 с.

289. Єрмоленко, А. (2019). Людина як «незавершувальний проект історії» та проблематичність принципу «природних прав», *Проблеми людини*

у філософії : матеріали XXVII Харківських міжнар. Сковородинівських читань, 27–28 верес. 2019 р. Харків, с. 152–160.

290. Загальна декларація прав людини (стислий виклад), URL: <https://www.coe.int/uk/web/compass/the-universal-declaration-of-human-rights>

291. Із листа Амоса Оза до Марії Матіос, 1 серпня 2011 року, Марія Матіос. *Армагедон уже відбувся* : повість, URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=14957>

292. Інститут святого Томи Аквінського запустив інтернет-журнал «Verbum», URL: <https://tomainstytut.org/institut-svyatogo-tomy-akvinskogo-zapustyv-internet-zhurnal-verb/um/>

293. Ірігане, Л. (2018). Світ по той бік світу. Пер. з англ. Г. Кравець, *Рухливий простір* : міждисциплінарна антологія. За ред. К. Міщенко та С. Штретінг. Київ : Арт кн., с. 98–120.

294. Ісак, Н.Ю. (2006). Наратив як засіб ідентифікації особи, *Мультиверсум, Філософський альманах*, № 52, с. 128–137.

295. Йолан, П. (2009). Феноменологічне розуміння онтології науки та Іммануїл Кант, *Філософські діалоги '2009: Виміри людського буття: логіка, методологія, семіотика культури* : за матеріалами конф. до 70-річчя акад. М.В. Поповича : зб. наук. пр. Київ, с. 144–155.

296. Йонас, Г. (2001). Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Київ : Лібра, 400 с.

297. Йосипенко, С. (2009). Проблема людини як філософська тема: вічність та історичність, *Філософські діалоги '2009: Виміри людського буття: логіка, методологія, семіотика культури* : за матеріалами конф. до 70-річчя акад. М.В. Поповича : зб. наук. пр. Київ, с. 93–101.

298. Карпенко, К.І. (2017). Екологічна проблема як виклик раціоналізму: гендерний контекст, *Наукові записки Національного університету Острозька академія, Серія: Гендерні дослідження*, Вип. 3, с. 52–57.

299. Карпенко, К.І. (2005). Природа і жінка: Перспективи екофемінізму в Україні. Харків : Крук, 320 с.

300. Карпенко, К., Гулевський, С. (2019). Освітня функція документальних телевізійних серіалів: філософське осмислення, *Філософія освіти*, 2019, Вип. 25, с. 273–286.

301. Карпенко, І., Карпенко, К. (2019). Смыслотворення людини у вимірі повсякденності, *Проблеми людини у філософії* : матеріали XXVII Харківських міжнар. Сковородинівських читань, 27–28 верес. 2019 р. Харків, с. 178–186.

302. Кастельс, М. (2007). Інтернет-Галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. Пер. з англ. Київ : Ваклер, 304 с.

303. Квек, М. Місце філософії в університеті. Минуле, теперішнє, майбутнє, URL:

https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/12969/1/Kwiek_Ukrainian_Philosophy_University.pdf

304. Кисельов, М.М. (1996). Екофільні традиції української культури. *Феномен української культури : методологічні засади осмислення*. НАН України, Ін-т філос. ; відп. ред. В. Шинкарук, Є. Бистрицький. Київ : Фенікс, с. 319–335.

305. Кисельов, М. (2010). Концепція «єдиної науки»: Філософсько-методологічний аспект, *Філософські діалоги'2010 : Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення* (до 80-ліття від дня народження) : зб. наук. пр. Ч. 1. Київ, с. 122–137.

306. Кляйн, Н. (2016). Змінюється все : Капіталізм проти клімату. Пер. з англ. Д. Кожедуба. Київ : Наш Формат, 480 с.

307. Козловський, П. (1996). Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку, *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями*. Київ : Ваклер, с. 213–294.

308. Компанія Ілона Маска успішно чіпувала свиней, URL: <https://konkurent.ua/publication/62801/kompaniya-ilona-maski-uspishno-chipovala-svinu/>

309. Коннертон, П. (2013). Як суспільства пам'ятають. Пер. з англ. Св. Шліпченко. Київ : Ніка-Центр, 184 с.

310. Коннов, О.Ф. (2006). Взаємовідношення людини з природою як онтологічна проблема, *Філософія природи* : монографія. Київ : Парапан, с. 51–67.
311. Кочубей, Н.В. (2010). Синергетичні концепти в нелінійних соціально-культурних контекстах : дис. на здобуття наук. ступеня д-ра. філос. наук : спец. 09.00.09 «філософія науки». Київ, 2010, 388 с.
312. Кретов, П., Кретова, О. (2017). Наративна versus об'єктно-орієнтована онтологія: концепт речі та перформативна модель мовлення, *Вісник Черкаського університету, Сер. «Філософія»*, № 1, с. 118–127.
313. Кретов, П., Кретова, О. (2019). Мовлення, час, свобода: творчість Г. С. Сковороди і модерна традиція, *Проблеми людини у філософії* : матеріали XXVII Харківських міжнар. Сковородинівських читань, 27–28 верес. 2019 р. Харків, с. 208–218.
314. Кримський, С.Б. (1996). Архетипи української культури. *Феномен української культури : методологічні засади осмислення*. НАН України, Ін-т філос. ; відп. ред. В. Шинкарук, Є. Бистрицький. Київ : Фенікс, с. 91–112.
315. Кримський, С. (2008). Під сигнатурою Софії. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 367 с.
316. Крисаченко, В.С. (1996). Природа в українській духовності. *Феномен української культури: методологічні засади осмислення*. НАН України, Ін-т філос. ; відп. ред. В. Шинкарук, Є. Бистрицький. Київ : Фенікс, 1996, с. 336–357.
317. Крисаченко В.С., Хилько, М.І. (2002). Екологія. Культура. Політика: Концептуальні засади сучасного розвитку. Київ : Знання України, 598с.
318. Крістіан, Д. (2019). Велика історія всього. Пер. з англ. Ірина Смельянова. Київ : Наш формат, 2019. 336 с.
319. Култаєва, М. (2006). Праця М. Горькаймера «Критика інструментального розуму» та її значення для філософії освіти, *Філософія освіти*, № 2 (4), с. 187–197.

320. Култаєва, М.Д. (2016а). Мультикультурність та мультикультуралізм: західний досвід теоретичного осмислення, *Теорія та практика мультикультуралізму: український і європейський досвід* : матеріали наук.-практ. конф. Харків : ХНПУ, с. 4–13.

321. Култаєва, М. (2016б). Педагогічна провінція Петера Слотердайка: революції на прикордонні, *Філософська думка*, № 2, с. 94–112.

322. Култаєва, М. (2018). Філософія освіти і виховання Третього рейху: витоки, політико-ідеологічні контексти та концептуальні конструкти, *Філософія освіти*, № 1 (22), с. 25–87.

323. Култаєва, М. (2019). Політичні імплікації філософської педагогіки. Роздуми над монографією Р. Мерінга «Винахід свободи. Про піднесення і падіння філософської педагогіки», *Філософія освіти*, № 1, с. 32–51.

324. Култаєва, М. (2020). Homo digitalis, дигітальна культура і дигітальна освіта: філософсько-антропологічні і філософсько-освітні розвідки, *Філософія освіти*, № 1 (26), с. 8–36.

325. Кун, Т. (2001). Структура наукових революцій. Пер. О. Васильєва. Київ : Port-Royal, 226 с.

326. Кухарський, А. (2018). Майбутнє медицини, *Що далі? Все, що наука знає про наше майбутнє*. Пер. з англ. М. Климчука. Київ, с. 55–66.

327. Липинський, В. (1926). Листи до братів-хліборобів: про ідею і організацію українського монархізму (писані 1919–1926 рр.). Нью-Йорк, 470 с.

328. Луман, Н. (2010). Реальність мас-медіа. За ред. В. Іванова та М. Мінакова. Київ : ЦВП, 158 с.

329. Львов, М. (2018). Конструювання простору. Пер. з нім. К. Утієвська, *Рухливий простір* : міждисциплінарна антологія. За ред. К. Міщенко та С. Штретінг. Київ : Арт кн., с. 56–73.

330. Люк, Т.В. (2008). Новий світовий порядок чи порядки недосвітів: Влада, політика й ідеологія в інформаційних глобальностях, *Глобальні*

модерності. Редкол.: М. Фезерстоун, С. Леш, Р. Робертсон. Київ : Ніка-центр, с. 135–157.

331. Лютий, Т. (2002). Нігілізм: анатомія Ніщо. Київ : Парапан, 296 с.

332. Майєр-Абіх, К.М. (2004). Повстання на захист природи. Від докільця до спільносвіту. Пер. з нім., післямова, примітки А. Єрмоленка. Київ : Лібра, 192 с.

333. Макінтайр, Е. (2002). Після чесноти: Дослідження з теорії моралі. Пер. з англ. Київ: Дух і літера, 436 с.

334. Мак-Люєн, М. (2015). Галактика Гутенберга. Становлення людини друкованої книги. Пер. з англ. А. Галушка, В. Постніков. Київ : Ніка-центр, 392 с.

335. Малахов, В. (2009). Свобода як невимушеність, *Філософські діалоги'2009: Виміри людського буття: логіка, методологія, семіотика культури* : за матеріалами конф. до 70-річчя акад. М.В. Поповича. Київ, с. 102–110.

336. Маффесолі, М. (2018). Час племен. Занепад індивідуалізму у постмодерному суспільстві. Київ : Києво-Могилянська акад., 264 с.

337. Мелков, Ю.О. (2006а). Природа як предмет філософії, *Філософія природи* : монографія. Київ : Парапан, с. 9–19.

338. Мелков, Ю.О. (2006б). Філософські підстави осмислення коеволюції людини та природи, *Філософія природи* : монографія. Київ : Парапан, с. 20–32.

339. Мерло-Понті М. (2003). Видиме і невидиме: з робочими нотатками. Пер. з фр. Є. Марічева. Київ, 2003. 255 с.

340. Морен, Е. (2014). Шлях. За майбутнє людства / пер. з фр. Є. Марічева. Київ : Ніка-Центр, 256 с.

341. Мошинська, О.Ю. (2018). Палітра сучасних мовленнєвих практик, *Проблеми лінгвістики та іншомовної дидактики: теорія, методологія, практика*. Харків, с. 140–148.

342. Нормативність філософського дискурсу: pro et contra : [круглий стіл] (2019), *Філософська думка*, № 5, с. 6–20.

343. Омельченко, Г.Ю., Пилипенко, С.Г. (2019). Соціально-психологічні фактори туризму, *Studia Slobozhanica : матеріали всеукр. наук.-метод. конф. «Слобожанський гуманітарій – 2019»*, Харків, ХНТУСГ, 29 берез. 2019 р. Харків, с. 262–264.

344. Оніщенко, О.І. (2019). Культуротворчий потенціал епістолярію: європейський досвід другої половини ХІХ – першої половини ХХ століття : монографія. Київ : Ліра-К, 268 с.

345. Освіта для майбутнього: роздуми над ювілейною доповіддю Римського клубу (в межах конф. «Інновації в освіті: ціннісно-компетентнісний підхід» 29 травня 2018 року), *Філософія освіти*, № 2 (35), с. 70–99.

346. Павленко, Ю.В. (1996). Методологічні засади та загальні контури періодизації історії української культури, *Феномен української культури: методологічні засади осмислення*. НАН України, Ін-т філос. ; відп. ред. В. Шинкарук, Є. Бистрицький. Київ : Фенікс, с. 160–191.

347. Пазенок, В. (2009). Софійний світ філософії. *Філософські діалоги'2009: Виміри людського буття: логіка, методологія, семіотика культури* : за матеріалами конф. до 70-річчя акад. М.В. Поповича. Київ, с. 111–123.

348. Паризька угода про зміну клімату, URL: <https://greendeal.org.ua/paryzka-klimatychna-ugoda/>

349. Перетворення нашого світу: Порядок денний у сфері сталого розвитку до 2030 року, URL: <http://greenworld.in.ua/index.php?id=1549045379#:~:text>

350. Петранек, Л.С. (2018). Як ми житимемо на Марсі. Пер. з англ. П. Іваненка та О. Ларікової. Харків : Віват, 128 с.

351. Петренко, Д.В. (2017). Трансверсальна антропологія медіа : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук : спец. 09.00.04 «філософська антропологія, філософія культури». Харків, 2017. 28 с.

352. Печенюк, А. Годинник Судного дня перевели через війну в Україні: світ ближче до катастрофи, ніж будь-коли, URL: <https://www.unian.ua/world/godinnik-sudnogo-dnya-2023-shcho-pokazuyut-zarazi-prichomu-tut-viyna-v-ukrajini-12121230.html>.

353. Пилипенко, С.Г., Мазоренко, М.О. (2012). Витоки технологічної культури, *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, 2012, № 1029-1, Вип. 47, с. 127–133.

354. Пилипенко, С.Г. (2013б). Наднаціональні тенденції сучасної культури, *Філософські дослідження: зб. наук. пр. Східноукраїнського національного університету ім. Володимира Даля*, Вип. № 18, с. 178–188.

355. Пилипенко, С.Г. (2014). Гіпертекст як феномен інформаційної сучасності, *Virtus : Scientific Journal*, Вип. № 1, с. 41–45.

356. Пилипенко, С.Г., Дениско, Л.М., Кулікова, І.І. (2014). Про перевідкриття гуманізму, *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, № 1083, Вип. 49, с. 32–35.

357. Пилипенко, С.Г. (2016). Турбота про землю як турбота людини про себе, *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Філософські перипетії»*, № 54, с. 73–77.

358. Пилипенко, С.Г. (2018). Феномен землі в умовах техногенної реальності, *Гуманітарний часопис*, № 2, с. 80–88.

359. Пилипенко, С.Г. (2019). Академічність і публічність як модуси поширення філософського знання в умовах сучасності, *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*, Вип. 86, с. 83–91.

360. Пилипенко, С.Г. (2019). Земля як матриця життєдіяльності людини, *Гуманітарний часопис*, Вип. 3, с. 13–21.

361. Пилипенко, С.Г. (2019). Конотації землі у викликах сучасності. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди. Філософія*, Вип. 52 (II), с. 40–50.
362. Пилипенко, С.Г. (2019). Полілінгвізм як тренд сучасності, *Наукове пізнання: методологія та технологія*, № 3, с. 70–76.
363. Пилипенко, С.Г. (2019). Чи бути майбутньому: виклики технологічної сучасності, *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, № 3, с. 12–19.
364. Пилипенко, С.Г., Бабченко І.І. (2019). «Навчання впродовж життя» як максима інформаційної сучасності, *Вісник Львівського університету: Філософсько-політологічні студії*, Вип. 22, с. 77–82.
365. Пилипенко, С.Г., Дениско, Л.М., Мошинська, О.М. (2019). *Філософія як навчальна дисципліна в ситуації кризи освіти*, *Вісник Львівського університету: Філософсько-політологічні студії*, Вип. 24, с. 32–38.
366. Пилипенко, С.Г. (2020). Земля: сучасний проект технологічної реальності, *Вісник Львівського університету: Філософсько-політологічні студії*, Вип. 29, с. 132–138.
367. Пилипенко, С.Г. (2020). Людина в епоху технологічних зсувів: у пошуках опертя, *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*, № 61, с. 81–89.
368. Пилипенко, С.Г. (2020). Земля у філософському постнекласичному дискурсі : монографія. Харків : ФОП Панов А. М., 316 с.
369. Пилипенко, С.Г. (2021). Людина епохи Капіталоцену: зміна парадигми, *Вісник Львівського університету: Філософсько-політологічні студії*, Вип. 36, с. 132–138.
370. Пирожков, С.І., Дубровіна Л.А. (2018). Видатні організатори академічної науки : [В.І. Вернадський, М.П. Василенко, О.І. Левицький, В. І. Липський, Д. К. Заболотний, О. О. Богомолець], *Вісн. НАН України*, № 11, с. 18–33.

371. Пирожков, С., Хамітов, Н. (2020). Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини. Київ : Наук. думка, 255 с.
372. Плачинда, С. (2017). Міфи і легенди Давньої України. Київ : ФОП Стебеляк, О.М., 304 с.
373. Попович, М.В. (2016). Бути людиною. Київ : Києво-Могилянська академія, 331 с.
374. Препотенська, М.П. (2015). Буття людини мегаполісу (соціальні, культурні та екзистенціальні виміри) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра. філософ. наук. спец. 09.00.03 «соціальна філософія та філософія історії». Київ, 35 с.
375. Про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо умов обігу земель сільськогосподарського призначення : Закон України від 31.03.2020 р. № 552-IX, URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/552-20#Text>
376. Рєпа, А.А. (2006). Політична філософія природи: екотехніка та суб'єктивації, *Філософія природи* : монографія. Київ : Парапан, с. 167–205.
377. Рижко, В. (2010). Воля (свобода) як феномен людини : Про концепцію В.І. Шинкарука, *Філософські діалоги: Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення* (до 80-ліття від дня народження) : зб. наук. пр. Ч. 1. Київ, с. 92–101.
378. Рижкова, Д. (2018). НОМО URBANUS як нова ідентичність : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук. спец. 09.00.04 «філософська антропологія, філософія культури». Харків, 16 с.
379. Робертсон, Р. (2008). Глокалізація: часопростір і гомогенність-гетерогенність, *Глобальні модерності*. Редкол.: М. Фезерстоун, С. Леш, Р. Робертсон. Київ : Ніка-центр, с. 48–72.
380. Рогожа, М.М. (2006). Природа як етосна цінність, *Філософія природи* : монографія. Київ : Парапан, с. 132–145.
381. Рудишин, С. (2011). Філософські основи екологічної освіти: генезис, сучасні тенденції розвитку, *Філософія освіти*, № 1–2 (10), с. 375–389.

382. Саган, К. (2019). Блакитна цятка: космічне майбутнє людства. Пер. з англ. Харків : КСД, 317 с.
383. Свенсен, Г. (2014). Кінець світу близько: Про стихійні лиха та їх вплив на суспільство. Пер. з норвезьк. С. Волковецька. Львів : Кальварія ; Київ : Ніка-Центр, 248 с.
384. Сент-Екзюпері, А. де. (2017). Земля людей. Київ : Фоліо, 320 с.
385. Серто, М. де. (2018). Прогулянки містом. Пер. з фр. І. Собченко, *Рухливий простір* : міждисциплінарна антологія. За ред. К. Міщенко, С. Штретінг. Київ, с. 192–211.
386. Система нульової обробки ґрунту або «No-Till» технологія, URL: <https://uhbdp.org/article/systema-nulovoi-obrobky-gruntu-abo-no-till-tekhnolohiia>
387. Сковорода. Найкраще (2018). Пер. М. Кашуби, Г. Сварник, Н. Федорака ; передм. Р. Чопика, А. Любки; іл. Д. Мовчана. Львів : Terra Incognita, 312 с.
388. Слінго, Д. (2018). Кліматичні зміни, *Що далі? Все, що наука знає про наше майбутнє*. Пер. з англ. М. Климчука. Київ, с. 39–51.
389. Соболев, О. Становлення медіально-мережевої парадигми, *Філософська думка*, 2008, № 5, с. 3–15.
390. Способи і технології обробки ґрунту в Україні, URL: <https://www.albion.biz.ua/novosti/sposobi-i-tehnologiyi-obrobitku-gruntu-v-ukrayini/>
391. Степаненко, І. (2006). Відповідальне ставлення особистості до життя: структурно-функціональний вимір (стаття І), *Філософія освіти*, № 1 (3), с. 122–132.
392. Степико, М.Т. (1996). Культурно-господарські пріоритети України. *Феномен української культури: методологічні засади осмислення*. НАН України, Ін-т філос. ; відп. ред. В. Шинкарук, Є. Бистрицький. Київ : Фенікс, с. 356–372.

393. Стець, О. Штучний інтелект навчили генерувати обличчя людей, яких ніколи не існувало, URL: <https://www.poglyad.tv/shtuchnyj-intelekt-navchyly-generuvaty-oblychchya-lyudej-yaki-nikoly-ne-isnuvaly/>
394. STRiP-TiLL – технологія майбутнього, URL: <https://healthysoil.in.ua/strip-till-technology-for-future/>
395. Табачковський, В. (1996а). Людина – Екзистенція – Історія. Київ, 79 с.
396. Табачковський, В.В. (1996б). Філософський «образ світу» та національна самосвідомість. *Феномен української культури: методологічні засади осмислення*. НАН України, Ін-т філос. ; відп. ред. В. Шинкарук, С. Бистрицький. Київ : Фенікс, с. 218–238.
397. Табачковський, В. (2005а). Полісутнісне homo: філософсько-мистецька в пошуках «неевклідової рефлексивності». Київ : Парапан, 475 с.
398. Табачковський, В. (2005б). Проблеми педагогіки у світлі сучасної філософської антропології, *Філософія освіти*, № 1, с. 135–148.
399. Титар, О.В. (2019). Духовні чинники процесу національного державотворення: питання ідентичності та євроінтеграції, *Духовність як складова Української державності: зб. наук. пр. за матеріалами міжнар. наук.-практ. конф., м. Харків, 9–10 квіт. 2019 р.* Харків, с. 191–195.
400. Тоффлер Е. (2000) Третя хвиля. Пер. з англ. А. Євса. Київ : Вид. дім «Всесвіт», 480 с.
401. Трансгуманітарність як чинник розвитку сучасної науки і освіти : методологічний семінар (2011), *Філософія освіти*, № 1–2, с. 97–141.
402. Тютюнник, Ю.Г. (2003). Ландшафт: етимологія, герменевтика, екзегетика, *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження*, Вип. 10, с. 54–71.
403. Україна входить в ТОП-10 країн світу за площами орних земель, URL: <https://superagronom.com/news/8942-ukrayina-vhodit-v-top-10-krayin-svitu-za-ploschami-ornih-zemel/>
404. Україна 2000 і далі: геополітичні пріоритети та сценарії розвитку (1999). Київ : НІСД; НІУРВ, 192 с.

405. Фезерстоун, М., Леш, С. (2008). Глобалізація, модерність і опросторовлення суспільної теорії: вступ, *Глобальні модерності*. Редкол.: М. Фезерстоун, С. Леш, Р. Робертсон. Київ : Ніка-центр, с. 17–47.

406. Фейген, Б. (2013). Велике потепління: Зміна клімату та піднесення й гибель цивілізацій. Пер. з англ. та наук. ред. Т. Цимбал. Київ : Ніка-Центр, 272 с.

407. Філософія в Академії: Проблеми, здобутки, перспективи : [круглий стіл] (2017), *Філософська думка*, № 6, с. 6–25.

408. Філософія у публічному просторі: Між академічністю й публічністю : [круглий стіл] (2017), *Філософська думка*, № 1, с. 6–27.

409. Флорида, Р. (2018). Homo creativus. Як новий клас завойовує світ. Пер. з англ. М. Яковлев. Київ : Наш формат, 340 с.

410. Флорида, Р. (2019). Криза урбанізму. Чому міста роблять нас нещасними. Пер. з англ. І. Бондаренко. Київ : Наш формат, 320 с.

411. Флюсер, В. (2018). Простори. Пер. з нім. Ксенія Утієвська, *Рухливий простір* : міждисциплінарна антологія. За ред. К. Міщенко, С. Штретлінг. Київ, с. 46–55.

412. Фуко, М. (2018). Інші простори. Пер. з фр. І. Собченко, *Рухливий простір* : міждисциплінарна антологія. За ред. К. Міщенко, С. Штретлінг. Київ, с. 30–40.

413. Халай, І. (2014). Антропокосмічний дискурс у контексті розвитку гуманітарно-наукового знання, *Науковий Вісник Чернівецького університету. Філософія*, Вип. 726–727, с. 87–91.

414. Хамітов, Н. (2015). Філософська антропологія як метаантропологія: метатеорія соціогуманітарного знання і філософія буденного, граничного та метаграничного буття людини, *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія*, № 2 (6), с. 27–41.

415. Хамітов, Н.В. (2023). Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 5-е видання, виправлене і доповнене. Київ : КНТ, 405 с.

416. Хамітов, Н., Крилова, С. (2016). Цілісність людини як критерій і результат поєднання філософської антропології, психоаналізу і арт-терапії: підхід метаантропології, *Філософська антропологія, психоаналіз та арт-терапія: Перспективність взаємодії (підхід філософської антропології як метаантропології)* : зб. наук. пр. Міжнародної науково-практичної конференції, 30–31 березня 2016 р. За ред. Н. В. Хамітова. Київ : Інтерсервіс, с. 6–23.

417. Ханна, І.О. (2015). Антропокосмізм у проблемному полі філософії та методології науки : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.09 «філософія науки». Чернівці, 231 с.

418. Хартія Землі, URL: https://earthcharter.org/wp-content/assets/virtual-library2/images/uploads/echarter_ukrainian.pdf

419. Харарі, Ю.Н. (2018). Homo Deus. Людина божественна. За лаштунками майбутнього. Пер. з англ. О. Дем'янчука. Київ, 512 с.

420. Хейлз, К.Н. (2013). Як ми стали постлюдством. Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі, інформатиці. Пер. з англ. Є.Т. Марічева ; наук. ред. С.Ю. Шліпченко. 2-ге вид., виправ. Київ : Ніка-Центр, 426 с.

421. Хміль В., Хміль Т. (2019). Епістемологічні стереотипи управління в гуманізації соціального управління, *Проблеми людини у філософії* : матеріали XXVII Харківських міжнар. Сковородинівських читань, 27–28 верес. 2019 р. Харків, с. 405–411.

422. Хокінг, С. (2019). Короткі відповіді на великі питання. Пер. з англ. М. Климчука. Харків : Вівсянка, 224 с.

423. Хома, О. Філософія вимирає в Україні, як академічна спільнота, URL: https://mind.ua/kmbs_alumni/news/20228998-filosofiya-vimirae-v-ukrayini-yak-akademichna-spilnota-oleg-homa

424. Червінський, О. (2014). Теоретико-методологічні засади концепції ноосфери В. Вернадського, *Науковий вісник Чернівецького. університету. Філософія*, Вип. 726–727, с. 10–13.

425. Чижевський, Д. (1992). Нариси з історії філософії на Україні. Київ : Вид-во Орій при УКСП Кобза, 230 с.
426. Шалашенко, Г. (2009). Виміри людського буття та їх трансцендентальна перспектива у філософській антропології Г. Генффнера, *Філософські діалоги'2009: Виміри людського буття: логіка, методологія, семіотика культури* : за матеріалами конф. до 70-річчя акад. М.В. Поповича. Київ, с. 315–324.
427. Шалашенко, Г.І. (2002). Конститутивна функція людського самозаперечення, *Колізії антропологічного розмислу*. Київ : Парапан, с. 40–78.
428. Шамрай, В. (2015). Інституційна криза освіти: соціокультурні виклики сучасності, *Філософія освіти*, 2015, № 1 (16), с. 89–103.
429. Шаповал, В. (2011). Філософські аспекти екологічних проблем сучасності в тлумаченні В. Гьосле, *Філософські обрії*, № 25, с. 106–115.
430. Шваб, К. (2019). Четверта промислова революція. Формуючи четверту промислову революцію. Харків : КСД, 416 с.
431. Шеклі, Р. (2019). Запах думки. Київ, 80 с.
432. Шелер, М. (1993). Положення людини в космосі. *Читанка з філософії: У 6 книгах. Кн. 6 : Зарубіжна філософія ХХ століття*. Київ : Довіра, с. 146–152.
433. Шеллі, М. (2022). Франкенштейн, або Сучасний Прометей. Пер. з англ. Д. Лученкова. Київ : Book Chef, 272 с.
434. Шерех (Шевельов), Ю. (1952). Прощання з вчора. («Коли ж прийде справжній день?»). Мюнхен : Сучасна Україна, 52 с., URL: <https://diasporiana.org.ua/literaturoznavstvo/445-shereh-yu-proshhannya-z-uchora/>
435. Шоріна, Т.Г. (2019). Ідеї «Нового Просвітництва» як соціально-філософська альтернатива в осмисленні проблем глобальної безпеки, *Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія*, Том 30, № 2, с. 100–106.
436. Шроер, М. (2018). Тілесні простори. Пер. з нім. В. Артюх, *Рухливий простір* : міждисциплінарна антологія. За ред. К. Міщенко, С. Штретінг. Київ, с. 74–90.

437. Штретінг, С. (2018). Передмова, *Рухливий простір* : міждисциплінарна антологія. За ред. К. Міщенко, С. Штретінг. Київ, с. 6–11.

438. Юрченко, Л.І. (2009). Екологічні цінності в структурі екологічної свідомості й екологічної культури, *Мультиверсум. Філософський альманах* : зб. наук. пр. Вип, 78, с. 229–237.

439. Яворський, М. (1986). Нарис історії України. Т. 1. Аделаїда ; Книга, 190 с.

440. Як три Франції: сміттєва пляма в Тихому океані виявилася набагато більшою, ніж вважалося, URL: <https://www.unian.ua/ecology/trash/10054223-yak-tri-franciji-smittyeva-plyama-v-tihomu-okeani-viyavilasya-nabagato-bilshoyu-nizh-vvazhalosya.html>

441. Яровицька, Н.А. (2019). Виклики духовного буття, *Духовність як складова Української державності*: зб. наук. пр. за матеріалами міжнар. наук-практ. конф., м. Харків, 9–10 квіт. 2019 р. Харків : ХНУБА, с. 218–219.

442. Ярошовець, В. (2010). Філософія В.І. Шинкарука: екзистенціально-антропологічний вимір, *Філософські діалоги'2010* : *Філософсько-антропологічні читання*: творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження) : зб. наук. пр. Київ, Ч. 1, с. 102–108.

443. Яшук, Т. (2017). Господарство як предмет аналізу в сучасній практичній філософії, *Філософська думка*, № 3, с. 24–40.

ДОДАТОК

Статті, опубліковані у виданнях, індексованих у Web of Science:

1. Pylypenko S. G. Philosophical Reflections in the Challenges of the Post-Modern Society. *Amazonia Investiga*. 2021. Vol. 10 (48). P. 81–88.
2. Pylypenko S. Reflection of the Earth in Modern Media Reality: Philosophical and Anthropological Foundations of a Complicated System. *Міждисциплінарні дослідження складних систем*. 2022. № 21. P. 47–56.
3. Pylypenko S. Philosophical Discourse of the Earth. *Philosophy and Cosmology*. 2022. Vol. 28. P. 22–31 (у співавторстві).

Індивідуальні монографії

4. Пилипенко С. Г. Земля у філософському постнекласичному дискурсі: монографія. Харків : ФОП Панов А. М., 2020. 316 с.

Колективні монографії

5. Pylypenko S. Linguistic practices as antropotechnique in the context of informative modernity. *Innovative tools for socio-economic systems' development*: колективна монографія. Wydawnictwo Wyższej Szkoły Technicznej w Katowicach, 2019. P. 224–228 (у співавторстві).
6. Pylypenko S. Tourism as an innovational project of modern globalization. *Innovative tools for socio-economic systems' development* : колективна монографія. Wydawnictwo Wyższej Szkoły Technicznej w Katowicach, 2019. С. 228–232 (у співавторстві).

7. Pylypenko S. Media Fundamentalism as a Challenge of Information Modernity. *Modern Technologies for Solving Actual Society Problems*. Katowice : University of Technology, 2022. P. 357–363.

Статті у зарубіжних виданнях і наукометричних базах даних

8. Пилипенко С. Г. Культурна ідентичність особистості в умовах глобалізації та інформатизації сучасності. *Innovative solutions in modern science*. 2017. №. 1 (10). С. 124–131 (у співавторстві).

9. Pylypenko S. The «Body of the Earth» Paradigm in the Context of Modern Processes of Globalization. *Innovative Solutions in Modern Science*. New York. TK Meganom LLC. 2021. 3 (47). P. 97–105.

10. Pylypenko S. Hypertext as a Challenge to Social Space in the Context of Media Reality. *Innovative Solutions in Modern Science*. New York. TK Meganom LLC. 2021. 4 (48). P. 66–79

11. Pylypenko S. Technologization of Human of the Postmodern Age as a Challenge to the Natural Reality of the Earth. *ScienceRise*. 2021. No. 3. P. 55–60.

12. Pylypenko S. Formation of Earth Ethics in the Context of Technological Culture of the Late Modern Era. *ScienceRise*. 2021. No. 4. P. 80–84.

13. Pylypenko S. The Philosophical Study of Music as the Influence Factor on the Social Environment. *European Philosophical and Historical Discourse*. 2021. Vol. 7. Issue 3. P. 121–126 (у співавторстві).

Статті у фахових періодичних виданнях

14. Пилипенко С. Г. Витоки технологічної культури. *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2012. № 1029-1. Вип. 47. С. 127–133 (у співавторстві).

15. Пилипенко С. Г. Наднаціональні тенденції сучасної культури. *Філософські дослідження*: зб. наук. пр. Східноукраїнського національного університету ім. Володимира Даля. 2013. Вип. № 18. С. 178–188.
16. Пилипенко С. Г. Про перевідкриття гуманізму. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2014. № 1083. Вип. 49. С. 32–35 (у співавторстві).
17. Пилипенко С. Г. Турбота про землю як турбота людини про себе. *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Філософські перипетії»*. 2016. № 54. С. 73–77.
18. Пилипенко С. Г. Феномен землі в умовах техногенної реальності. *Гуманітарний часопис*. 2018. № 2. С. 80–88.
19. Пилипенко С. Г. Академічність і публічність як модуси поширення філософського знання в умовах сучасності. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2019. Вип. 86. С. 83–91.
20. Пилипенко С. Г. Земля як матриця життєдіяльності людини. *Гуманітарний часопис*. 2019. Вип. 3. С. 13–21.
21. Пилипенко С. Г. Конотації землі у викликах сучасності. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія*. 2019. Вип. 52 (II). С. 40–50.
22. Пилипенко С. Г. Полілінгвізм як тренд сучасності. *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2019. № 3. С. 70–76.
23. Пилипенко С. Г. Чи бути майбутньому: виклики технологічної сучасності. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2019. № 3. С. 12–19.
24. Пилипенко С. Г. «Навчання впродовж життя» як максима інформаційної сучасності. *Вісник Львівського університету: Філософсько-політологічні студії*. 2019. Вип. 22. С. 77–82 (у співавторстві).
25. Пилипенко С. Г. Філософія як навчальна дисципліна в ситуації кризи освіти. *Вісник Львівського університету: Філософсько-політологічні студії*. 2019. Вип. 24. С. 32–38 (у співавторстві).

26. Пилипенко С. Г. Земля: сучасний проект технологічної реальності. *Вісник Львівського університету: Філософсько-політологічні студії*. 2020. Вип. 29. С. 132–138.

27. Пилипенко С. Г. Людина в епоху технологічних зсувів: у пошуках опертя. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2020. № 61. С. 81–89.

28. Пилипенко С. Г. Людина епохи Капіталоцену: зміна парадигми. *Вісник Львівського університету: Філософсько-політологічні студії*. 2021. Вип. 36. С. 132–138.

29. Pylypenko S. Human in the Context of Transversality of the Network Society. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки»*. 2021. № 64. Р. 44–52.

Матеріали конференцій

30. Пилипенко С. Г. Проблема гуманізму в умовах сучасності. *Філософія, філософування і філософська освіта: сучасні виклики та перспективи* : матеріали XXIII Харківських міжнар. Сковородинівських читань, с. Сковородинівка, 25–26 верес. 2015 р. Харків, 2016. С. 146–150.

31. Пилипенко С. Г. Григорій Сковорода: інтерпретатор / «диспозиція» майбутнього. *Інтерпретація та Інтерпретатори: з історії сквородинознавства* : зб. тез та матеріалів всеукр. наук. конф., с. Сковородиніка, 14 трав. 2016 р. Харків, 2016. С. 67–69 (у співавторстві).

32. Пилипенко С. Г. Екологічна просвіта як умова збереження буття людини. *Філософія, теорія та практика випереджаючої освіти для сталого розвитку* : матеріали II всеукр. наук.-практ. конф., м. Дніпро, 17 лист. 2016 р. Ч. II. Дніпро, 2016. С. 51–53 (у співавторстві).

33. Пилипенко С. Г. Земля/ландшафт у соціокультурному аспекті. *Філософія геокультури* : матеріали всеукр. наук.-практ. конф., присвяч. 95-річчю кафедри філософії Харківського національного аграрного університету

ім. В. В. Докучаєва, м. Харків, ХНАУ імені В. В. Докучаєва, 20–21 квіт. 2017 р. Харків, 2017. С. 88–90.

34. Пилипенко С. Г. Національна ідея як умова збереження національної ідентичності в умовах глобалізації. *Національна ідея: основа стратегії розвитку українського суспільства в XXI столітті* : матеріали міжнар. наук.-практ. конф., присвяч. 100-річчю Української революції 1917–1921 років, м. Харків, ХНПУ імені Г. С. Сковороди, 04–05 трав. 2017 р. Харків, 2017. С. 68–71.

35. Пилипенко С. Г. Багатомірність людини як новий вимір соціальних відносин сучасності. *Personality, Family and Society: Issue of Pedagogy, Psychology, Politology and Sociology* : International, Scientific-Practical Conference, Shumen, 16–17 June 2017. Shumen, Bulgaria, 2017. С. 118–120 (у співавторстві).

36. Пилипенко С. Г. Земля: виклик сучасності. *Studia Slobozhanica* : матеріали всеукр. наук.-метод. конф. «Слобожанський гуманітарій – 2018», м. Харків, ХНТУСГ, 30 берез. 2018 р. Харків, 2018. С. 124–129.

37. Пилипенко С. Г. Онтологічний імператив Г. Йонаса. *Актуальні проблеми сучасної філософії та науки: Виклики сьогодення* : матеріали V міжвуз. наук.-теор. конф. молодих науковців, м. Житомир, 04 груд. 2019 р. Житомир, 2019. С. 66–68.

38. Пилипенко С. Г. Виклики медійної сучасності: проблеми та шляхи вирішення. *Культура в процесі духовно-морального розвитку глобального суспільства* : матеріали II міжнар. наук. електрон. конф., 21 лютого 2019 р. Харків : ХНТУСГ, 2019. С. 43–51 (у співавторстві).

39. Пилипенко С. Г. Соціально-психологічні фактори туризму. *Studia Slobozhanica* : матеріали всеукр. наук.-метод. конф. «Слобожанський гуманітарій – 2019», Харків, ХНТУСГ, 29 берез. 2019 р. Харків, 2019. С. 262–264 (у співавторстві).

40. Пилипенко С. Г. Людина – природа – техніка: проблема відповідальності. *Духовність як складова Української державності* : зб. наук.

пр. за матеріалами міжнар. наук.-практ. конф. Харків, 9–10 квіт. 2019 р. Харків : ХНУБА, 2019. С. 163–165 (у співавторстві).

41. Пилипенко С. Г. Перспективи філософського знання в умовах інформаційної сучасності. *Проблема людини у філософії* : матеріали XXVII Харківських міжнар. Сковородинівських читань, 27–28 верес. 2019 р. Харків, 2019. С. 353–358.

42. Пилипенко С. Г. Творча спадщина Григорія Сковороди: філософсько-педагогічний контекст. *Полілог культур: Сковорода, Гоголь, Гете* : матеріали V Міжнародної науково-практичної конференції, 6–7 груд. 2019 р. Харків: ХНПУ, 2020. С. 51–56.

43. Пилипенко С. Г. Принцип відповідальності як платформа взаємодії людини – природа/земля в умовах технологічної сучасності. *Topical Issues of the Development of Modern Science* : Abstracts of VI International Scientific and Practical Conference, Sofia, 12–14 february 2020. Sofia, 2020. С. 770–773.

44. Пилипенко С. Г. Трагедія Голодомору українського народу як трагедія спів-буття людини і землі. *Голокост в Україні: академічний, комеморіальний та освітній аспект* : матеріали Всеукраїнської наукової конференції. Харків, 28 верес. 2021 р. Харків : ХНПУ імені Г.С. Сковороди, 2021. С. 71–73.

45. Pylypenko S. G. Semantics of the human image in the space of technological existence. *Modern Science: Concepts, Theories and Methods of Basic and Applied Research: II CISP Conference*. Vinnytsia, UKR – Vienna, AUT, December 24, 2021 Vinnytsia; Vienna, 2021. P. 390–391.

46. Пилипенко С. Г. Безперервна освіта: тренд versus виклик інформаційної сучасності. *Організація та функціонування освіти в умовах викликів та ризиків у сучасному глобалізованому світі* : практичні студії (5 травня 2022 р., м. Харків, Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут») : матеріали Міжнародного науково-методичного семінару. Харків : НТУ «ХПІ», 2022. С. 28–29.

Статті в інших виданнях

47. Пилипенко С. Г. Модуси сучасної культури в інформаційному просторі. *Науковий вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Серія «Соціологія»*. 2013. Вип. 1 (3). С. 87–98.

48. Пилипенко С. Г. Гіпертекст як феномен інформаційної сучасності. *Virtus : Scientific Journal*. 2014. Вип. № 1. С. 41–45.

49. Пилипенко С. Г. Турбота людини про себе: розмаїття моделей. *Virtus : Scientific Journal*. 2016. № 6. С. 14–19 (у співавторстві).

50. Пилипенко С. Г. Технологія життя/буття сучасної людини. *Danish Scientific Journal*. 2017. № 7. Р. 53–56 (у співавторстві).

51. Пилипенко С. Г. Людина в технологічній культурі. *The Scientific Heritage*. № 10 (10). Р. 2. Budapest, 2017. Р. 93–98 (у співавторстві).

52. Пилипенко С. Г. Інформаційна сучасність: проблема ідентичності у просторі технологій. *Філософія спілкування: філософія, психологія, соціальна комунікація*. 2017. № 10. С. 33–36 (у співавторстві).

53. Пилипенко С. Споживання, людина і гендер: історико-філософський аналіз (на прикладі радянського суспільства за доби сталінізму). *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки»*. 2019. (28). С. 49–54 (у співавторстві).

54. Pylypenko S. Research of techniques of microclimate improvement in poultry houses / S. Pylypenko et al. *Ukrainian Journal of Ecology*. 2019. No. 9 (3). Р. 41–51. (Web of Science).

55. Pylypenko S. Ecological crisis as a manifestation of Existential anomie. *Актуальні проблеми освітньо-виховного процесу в умовах карантинних обмежень та дистанційного навчання* : зб. наук. пр. Харків : ХНУБА, 2021. С. 262–264.

56. Pylypenko S. Structural Components of Social Subjectivity of Modern Student Youth: Subject Dispositions and Internal Qualities / S. Pylypenko et al. *AD ALTA: Journal of Interdisciplinary Research*. 2023. 13/01-XXXII. P. 40–47. (Web of Science).