

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2012

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(18–19 квітня 2012 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 3



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, канд. філос. наук, доц. (відп. секр.); **І. С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **А. М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В. І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, канд. політ. наук, доц.; **М. І. Обушний**, д-р політ. наук, проф.; **В. І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А. О. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **В. Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **П. П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В. І. Ярошовець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 27 лютого 2012 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2012", Міжн. наук. конф. (2012 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2012", 18–19 квіт. 2012 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2012. – Ч. 3. – 231 с.

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239 31 94

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2012

Секція

"ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ (ОНТОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ, ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ)"

К. А. Азархін, асп., КНУТШ, Київ

ІСТИНА ЯК КОРЕКЦІЯ АДРЕСАЦІЇ

Будь-яке спілкування здійснюється в субстанції розуміння. Вимоги до конституювання такої субстанції можна уподібнити східчастій піраміді, в якій найнижчій сходинці відповідає найформальніша умова розуміння. Цією основою, напевно, буде задовільне володіння тією мовою, на якій до нас звертаються. Тоді вершиною піраміді, можна очікувати, має стати сама істина. Втім, ні взаєморозуміння, ані спілкування, – ще не є істиною, це лише її уможливлення, тоді як істина, в своїй конкретності, є поєднанням сукупності очікувань адресата, часу та змістовної повноти повідомлення. Чи не можемо ми узагальнити всі ці, або принаймні перші дві вимоги, сказавши, що йдеться про правильну адресацію?

Якщо так, то чи займаються пошуком істини філософія та природознавство? І якщо відповідь знову ствердна, то ми можемо запитати: кому адресована філософія? Перша відповідь, яка приходить в голову – це та, що філософи відповідають самим собі на власні питання. Чи сумісний категоричний імператив Канта із природничо-науковою, тим більше – філософською діяльністю як діяльністю комунікативною? Так, наукові результати мають внутрішнє, технічно-інженерне застосування, але вони постають і як сказане на загал. Чи є в цій діяльності людина насправді метою? Якби історія філософії не була постійним вибиванням основ з під ніг, якби не була вона постійною спрямованою на ніщо онтологічною деструкцією – то можна було б сказати, що філософія як внутрішня, так і спрямована назовні – це своєрідний пошук виходу з жахливої ситуації (тоді як вона, протягом європейської історії, діяла як такої ситуації поступове висвітлення).

Чи можна називати колективне теоретизування таким самим спілкуванням, як і буденне, звичайне спілкування? Напевно, що ні, та й існує хіба хоч якесь "звичайне" спілкування? Чи не розпадається воно на численні специфічні типи спілкування, кожен із яких скріплений тією чи іншою фінальною метою психічного або об'єктивно-фактичного характеру? Втім певне уявлення про "звичайне" спілкування ми, все ж, маємо. І ключовою тут є постать адресата, яка, дозволяючи змісту спілкування осідати в ніщо, сама себе, через характер такого, "звичайного" спілкування, постійно утверджує.

Теодицея, виправдання Бога, завжди була в чомусь абсурдним проєктом, тим більше – для віруючих. Вона поставала судом, на якому не

вислуховували ні звинувачуваного, ні суддю. Теодицея не просто мусила б включати в себе цей момент звертання до божества, але і практично його втілювати, а значить отримала би цілком іншу форму. Більш радикально звучить твердження Дж. Берклі про те, що в нас немає ідеї Бога, з якої ми могли б черпати матеріал для того, щоб про нього говорити [Берклі Дж. Сочинения. – М., 1978. – С. 44, 48]. Яка тут може бути теодицея? Цікаво знайти в посланні Апостола Павла філософське формулювання: "усе, що зветься Богом" [2Фесс 2:4]. Узагальнення тут висловлює нездатність пояснити суть божества через *щось*. Тому слово, яке незамінне, при тому, що перевищує поняття – це ім'я в кличному відмінку. Атеїсти не богохульствують, а суперечка між атеїстом і віруючим – неможлива, адже "ззовні" звертання неможливо сказати, чи має воно сенс. Заклик Хайдеггера, філософа, який вважається атеїстом, спрямувати запитання до самого буття [Heidegger M. Beitrage zur Philosophie (vom Ereignis). – Frankfurt a.M., 1998. – S. 105], вказує на нез'ясованість засад самої філософської діяльності. Може і філософія, і наука, незалежно від того, чи вони називають себе атеїстичними, знаходяться у такій самій ситуації, як і ініціатори теодицеї? Аналіз особистих інтенцій до наукової діяльності може це висвітлити як стосунок до самого її предмету.

О. Г. Башук, асп., КНУТШ, Київ

ПОНЯТТЯ "ОСОБИСТІСНИЙ ДОСВІД" В ОНТОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ

Кожна історико-філософська епоха розкриває ряд основних філософських понять в світлі заданої актуалізації, проблематики в конкретний час і конкретному місці. Це не говорить про не-істинність тих чи інших визначень та концепцій, а лише про їх конкретність, а отже, вузькість, обмеженість чи однобічність. Найскладнішим моментом для подолання дослідником проблеми визначення категорії, на наш погляд, постає вже вироблена стійка традиція бачення поняття "досвід" в світлі гносеології та закладеного Кантом напряму історичного розвитку поняття. І з цим дуже важко сперечатися в традиції західноєвропейської філософії в її межах, її термінами і спираючись на її філософські тексти. Для того, щоб принаймні допустити можливість існування інших рівнів пізнання та інших можливостей набуття досвіду, необхідно для початку розширити джерельну базу зацікавлень та досліджень, включити до сфери дослідження проблеми в академічній філософії щонайменше тексти російської релігійної філософії, східної й містичної філософії та низку близьких до філософії текстів, багатих на описи безпосереднього позанаукового досвіду. По-друге, вийти за межі виключно філософських напрацювань, оскільки сучасні галузеві науки потребують глибшого осмислення накопичених фактів і вже подають результати таких спроб. А по-третє, прийняти хоча б можливість, допустити також істинність та

залучити до розгляду інші форми досвіду, так звані позараціональні, такі як релігійний, містичний тощо.

Так склалося, що "досвід" європейською філософською традицією розглядається виключно у поєднанні з поняттями "розум" та "свідомість", тому, на жаль, не враховується можливість отримання матеріалу для осмислення та усвідомлення з інших джерел, окрім умоглядних та емпіричних. Все це, відтак, обмежує справжню широту поняття "досвіду", який є також і онтологічною категорією, стаючи продуктом певного вищого духовного осягнення буття розумом і надрозумовими здібностями людини, занурення в глибини понадчуттєвого та підняття свідомості людини до безпосередніх даностей певним буттєвим способом, доступному лише людині, конкретних буттєвих, або сутнісних, істин.

Саме через свою широту та багатоплановість історія філософії так і не змогла дійти до певного однозначного визначення поняття "досвід". Окрім того, як зазначив Г.-Г. Гадамер, поняття "досвіду відноситься... як би парадоксально це не звучало, – до числа найменш зрозумілих понять, якими ми володіємо" [*Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики.* – М., 1988. – С. 409]. З одного боку, через фундаментальність цього поняття, що спричиняє труднощі для будь-яких спроб вписати його в конкретну теорію в усій своїй повноті, з іншого – складність структури та багатоплановість "досвіду" надає можливості у його дослідженні зосереджуватися лише на ключових моментах, важливих саме для цієї теорії, випускаючи з поля зору усі інші моменти. Варто наголосити на можливості та потребі враховувати усі відтінки використаного нами поняття, цим самим не звужуючи його розуміння чимось одним, а навпаки, розширюючи поняття "досвід" до своїх найбільших меж розуміння, застосування та впливу.

Усі європейські філософські школи з усім своїм різноманіттям насправді всього лише в різній послідовності та різними словами описують основні моменти поняття "досвід", які в результаті абсолютно не суперечать один одному, а навпаки доповнюють один одного у разі їх найширшого розгляду та узагальнення. Враховуючи той момент, що надати визначення поняттю завжди означає смисловим чином обмежити його, вважаємо за доцільне об'єднати і враховувати різні важливі смислові моменти поняття, наявних так чи інакше в усіх концепціях осмислення поняття "досвіду", починаючи від Платона, включаючи сенсуалізм та емпіризм, аж до трансценденталізму та феноменології.

Аналіз різних філософських концепцій на предмет розуміння ними поняття "досвіду" з легкістю дозволяє зрозуміти, чому і як від певного розуміння досвіду складається певна філософська традиція його осмислення. Наприклад, з досвідом як чуттєво-конкретною формою пізнання пов'язана дискусія про джерело пізнання й адекватність знання дійсності; з досвідом як емпіричним знанням пов'язане з'ясування проблеми теоретичного й емпіричного в пізнанні; з досвідом як категорією, що входить до структури діяльності, тісно пов'язані проблеми співвідно-

шення традицій і новаторства у творчості, внутрішніх і зовнішніх чинників розвитку науки тощо. У ході проведення більш широкого дослідження, ніж можна викласти в тезах конференції, поняття досвіду предстало перед нами значно більшою та багатшою, ніж прийнято вважати, категорією, що потребує вироблення власної метатеорії, а наразі зроблено лише кілька важливих висновків. Отже, знання без досвіду – це як теорія без практики. Особистісний досвід – це індивідуальний неповторний непередаваний шлях, яким можна пройти тільки одному і тільки самому і ніким іншим, тільки тим, кому цей шлях належить. Допомогти можна, підтримати і зорієнтувати, але кожен повинен пройти свій і тільки свій шлях особисто і власними зусиллями.

Досвід так чи інакше є, перш за все, знанням, однак знанням невід'ємним від свідомості або особистості, це не будь-яке знання, а лише активне знання, усвідомлене, невід'ємне від пізнавальної діяльності людини. Досвід – це точка у пізнанні, яка об'єднує суб'єкта й об'єкта, а в певній доволі масштабній сфері внутрішнього досвіду і взагалі не розрізняє поділу на суб'єкт та об'єкт і не містить в собі їх відношення. І хоча європейська філософія розглядає суб'єкт-об'єктне відношення як пріоритетне, однак ніяким чином не може ані звести до нього, ані виробити альтернативу у вивчення "внутрішнього досвіду". Однак, неможливість уподібнити або звести різні теорії до спільного знаменника, насправді, говорять не про їх помилковість, а про те, що істина десь посередині.

Отже, обране нами тут поняття, а точніше – категорія, "досвіду" так чи інакше вже містить в собі ряд понять, чим і вбачається дуже вигідним і зручним терміном для застосування у найширших та онтологічних дослідженнях, наприклад, таких, як "пізнання", "рефлексія", "судження", "свідомість", "самопізнання" та ряд інших філософських понять, що охоплюють сферу розумінь починаючи від чуттєвості до умоглядності, усю широту можливих знань від апіорних до наукових, а також включаючи повсякденний досвід та позараціональний досвід, інтуїцію та вплив несвідомого на формування особистісного досвіду.

Сюди ж додається злиття суб'єкта й об'єкта не лише у внутрішньому досвіді, але й в зовнішньому особистісному досвіді, як відсутність їх розчленування, як Єдність, що передує на онтологічному рівні можливості пізнання. Така єдність обумовлює найбільш достовірний спосіб пізнання, безпосередність схоплення сутностей та відкритість перед особистістю істини. Це все той же відомий древнім грекам дельфійський принцип "пізнай самого себе" – і ти пізнаєш Всесвіт, це принцип подібності та єдності мікро- та макрокосму. Через цю єдність певні теорії як точки зору не можуть розвести знання і досвід, а інші намагаються їх розвести до повного заперечення досвіду як такого. Однак, знання, втілені чи дотичні до життя, – це і є живий досвід з одного боку, а з іншого, досвід – це осмислена поведінка і діяльність, пропущена через свідомість, що внутрішньо збагачує людину. Тому можна сказати, що досвід завжди індивідуальний, особистісний, але тим не менш певним чи-

ном в процесі свого накопичення збагачує знання цілого, того Єдиного, частиною чого завжди залишатиметься Людина. Більше того, якщо у Канта в суб'єкт-об'єктному відношенні досвід збігається зі знанням, то в онтологічному вимірі, коли для людини "бути", означає "жити", то особистісний досвід таким чином збігатиметься із самим життям.

Г. В. Васук, асп., КНУТШ, Kuie
ganna.vasyk@gmail.com

**ФЕНОМЕН САМОУСВІДОМЛЕННЯ
ЯК ФІЛОСОФСЬКЕ ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ
БУДДІЙСЬКОГО ПРОСВІТЛЕННЯ
ПРЕДСТАВНИКАМИ "ЯПОНСЬКОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ"**

Одна з найважливіших проблем, що привертала увагу представників Кіотської школи філософії – це переконання у тому, що реальність можна звести до прямої інтуїції, самоусвідомлення, за допомогою якого людина переступає суб'єкт-об'єктний світ. Варто наголосити, що феномен самоусвідомлення не є тотожним поняттю самосвідомості, а для пояснення відмінності між східним самоусвідомленням та західноєвропейською самосвідомістю слід згадати, що в японській філософії фокус зсувається від досвіду у цілому до пошуку того, що б допомогло деабсолютизувати суб'єктивність, або іншими словами – его.

Підхопивши ідею нігілізму, що стала панівною після того, як Західна філософська думка втратила свій попередній абсолютний центр – Бога, "японські екзистенціалісти" розвинули буддійську ідею Пустоти (шуньяти), Абсолютного Ніщо. Їхню реінтерпретацію буддійської ідеї Абсолютного Ніщо можна вважати найбільш суттєвим внеском до японської філософської думки. Від самого початку буддизм був релігією, що могла навчити способу, у який можна подолати, перевищити світ. Єдине, що необхідно зробити для цього, це відслідити та подолати зв'язки, які прив'язують нас до речей у світі. У буддизмі подолання світу тотожне подоланню та перевищенню себе-у-світі, проте мова йде не про існування натомість якогось іншого світу, а про пробудження, за допомогою якого людина усвідомле свою істинну та автентичну природу і продовжує жити узгоджено з нею.

Основний принцип буддійського усвідомлення людиною самої себе – відмова від особистого его. Натомість у західній традиції, самореалізація особистості виступає насамперед реалізацією его. Людина сприймає себе як незалежну, самомотивовану особистість, яка стоїть у центрі власного буття і більше не залежить від божої волі, її буття постає перед нею як буття автономне, самостійне. Таким чином пояснює "японський екзистенціалізм" егоцентричність західного варіанту людської самореалізації. Втративши віру в Бога, сприймаючи своє існування як цілком автономне, людина втратила дуже важливий компонент власного

буття – любов (агапе), що був невіддільно пов'язаний з поняттями свободи та рівності для людини релігійної. Розвиваючи дану думку варто сказати, що більше того, любов була надважливою складовою людської самореалізації – людина усвідомлювала сенсом свого життя любов до бога та служіння йому. Всі ці твердження виступають аргументацією думки про те, що самореалізація західної людини постає винятково як реалізація его. Поставивши Бога у центр світогляду та "унеможлививши автономне повноцінне існування людини без Бога, як би це дивно та суперечливо не звучало, християнство створило передумови егоцентричної моделі людського сприйняття в ситуації, коли ідею Бога було заперечено" [*Nishitani Keiji. The Awakening of Self in Buddhism // Frederick Frank. The Buddha eye: an anthology of the Kyoto school and its contemporaries. – World Wisdom, Inc, 2004. – P. 156*]. Натомість керівний принцип буддизму (невиокремлення себе та інших) став підґрунтям моделі, що позбавлена его.

Застосування терміну самоусвідомлення допомогло відобразити нюанс свідомості, що рефлексує, проте не має нічого спільного з его. Проте саме цей термін є дуже важливим у контексті пояснення буддійського просвітлення, адже представники Кіотської школи філософії спослугувалися цим поняттям, почасти уникаючи спроб пояснити просвітлення філософською мовою. І самість, про яку йде мова у понятті "самоусвідомлення" складається з двох моментів: "по-перше, мається на увазі усвідомлення людиною своєї натури, а по-друге, таке усвідомлення не завжди здійснюється самою людиною, воно може трапитись спонтанно, без докладання навмисних зусиль" [*James W. Heisig. Philosophers of nothingness: an essay on the Kyoto school. – University of Hawaii Press, 2001. – P. 87*]. Тобто, якщо узагальнити, то японська екзистенційна філософія закликає розвинути звичайну людську свідомість до самоусвідомлення і ми спробуємо виокремити чотири головні її ознаки.

Отже, по-перше, для досягнення самоусвідомлення необхідно пізнати Реальність (Абсолют, Першопринцип, Всесвіт) на її первинному рівні, такою як вона є. Знання про неї можна було здобути лише "з перших рук", інтуїтивно, його неможливо було виокремити з існуючої традиції або передати комусь іншому за допомогою мови. Її можна лише спостерігати, бачити "на власні очі", пізнавати. По-друге, вийти за реальність з метою її пізнання неможливо. Найвища точка, з якої можна вести такі спостереження – це та, де людина, котра пізнає і те, що пізнається є одним цілим. Проте, з іншого боку, для того, щоб дещо усвідомити, необхідно відокремити це "дещо" від себе та від іншого довкола себе. По-третє, у порівнянні із щоденним способом мислення, усвідомлення є неначе спалахом позачасовості у часі. Воно спалахує миттєво раптовим усвідомленням речей такими, як вони мають бути, і, разом з тим, переконанням, що речі мають бути такими якими вони є. Таким чином таке усвідомлення є невичерпним джерелом тренування моральної відповідальності. По-четверте, ідея самоусвідомлення є позачасовою, несуб'є-

ктивною, позбавленою его присутністю, що уможливорює абсолютно нову точку світосприйняття та дії, і відповідає більш істинній, більш авентичній особистості, що мислить та діє з позиції самоусвідомлення. Самоусвідомлення дозволяє схопити реальність за допомогою індивідуальної самості, реальність усвідомлює сама себе за допомогою індивідуальної самості. Нішіда Кітаро – засновник Кіотської школи філософії називає це певним горизонтом, проти якого звичайна свідомість постає обмеженою та похідною формою пізнання.

Таку велику увагу до проблеми самоусвідомлення у японській екзистенційній філософії можна пояснити тим, що ця ідея є безперечно спільною для філософії Сходу та Заходу, майже тотожне значення можна відслідкувати у традиції містицизму, коли людина втрачає себе, себе ж усвідомлюючи. Звідси виникає розмежування звичайного себе та себе істинного. Проте, у той же час, саме таким чином можна пояснити принципову відмінність між східним самоусвідомленням та західною самосвідомістю, на якій і наголошували представники Кіотської школи філософії. І знову ж таки, це ще один момент, котрий, розрізняючи філософію та буддизм, разом з тим актуалізує можливість їхнього діалогу.

А. І. Вахтель, студ., КНУТШ, Київ
jimmy_pages@mail.ru

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ТА ЕМПІРИЗМ

Сутнісно феноменологію можна визначити як антиемпіризм і антипсихологізм. У XIX столітті на гребені популярності позитивізму робляться чергові спроби формалізувати й раціоналізувати на свій лад філософію в позитивістському ключі. Виявляється можливою інтерпретація різноманітних процесів свідомості з аналітико-логічної сторони. Має місце типова для позитивізму цього часу термінологія, критика метафізики тощо. Едмунд Гуссерль, перебуваючи перший час під сильним впливом Франца Brentano, в деякому роді переймає в нього специфічну манеру мислення, навіяну дескриптивною психологією Brentano. Віддаючи перевагу описовому методу, аніж методу експерименту, у рамках психології (і при цьому спростовуючи несвідоме як те, що не підлягає безпосередньому виявленню), центруючи увагу в першу чергу на переживання свідомості, Brentano, однак, не вдається цілком вийти за межі емпіристського догматизму, який наводнив практично усю вчену середу того часу. Що, на щастя, вдалося пізніше його учневі – Едмунду Гуссерлю, родоначальнику феноменологічного руху.

У зв'язку з критикою емпіризму, Гуссерль вводить поняття "виду". "Вид", або ейдос, Гуссерля дає можливість показати справжню специфіку людського переживання в її спільності, цілісності, яка отримується завдяки особливій суб'єктній здібності охоплювання у мінливому потоці сприйняття незмінного, тобто *сутнісного*. "Есть красный цвет, который

может обнаруживаться как тот же самый во многих различных вещах. Если, например, перед нами две шляпы, то можно сравнить, имеют ли они один и тот же цвет или различный. И именно то, в чем они "одни и те же", есть обнаруживающееся в них чистое качество, чистый эйдос, например, красный цвет, та же самая форма и т. д. [...] Гуссерль говорит: "[...] Я говорю о том, что можно видеть в этом мире, в конкретных вещах, не отождествляя "красный цвет" с индивидуальными моментами красного многих красных вещей. Нужно это просто видеть!" Здесь, таким образом, пролегал различие между эмпирической психологией – психологией дескриптивной – и "феноменологическим" анализом, который использовал Гуссерль. Гуссерль искал *eidoi* – эйдос чувственного восприятия, эйдос предметности, интенционального акта и т. д." [Инга-рден Р. Введение в феноменологию Э. Гуссерля / пер. А. Денежкина и В. Куренного. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999]. З точки зору емпіричного підходу проводиться відмінність між відчуттями (наприклад, "impressions" у Юма, а також хибно інтерпретовані "ideas of sensations" Локка) і уявленнями ("ideas" Юма), причому в такому ракурсі, що кожне окреме сприйняття може бути диференційоване на те, що дійсно відчувається мною в сприйнятті, а також те, що додається до нього завдяки досвіду попередніх сприйнятів. Кожному одиничному досвіду вже передую деяке знання, яке не є частиною сприйманого, але лише супроводить його зважаючи на попереднє ознайомлення з цією або подібною річчю. Я бачу білий лист під певним кутом, який, як мені "бачиться", демонструє себе в якості гладкого. Емпірист стверджує, що в даному випадку сприйматися мною може лише колір, а форма листа і його гладкість не можуть бути доступні в цьому одиничному сприйнятті, вони суть моє знання, "примислене-до-даного", в достовірності якого ми вимушені сумніватися. "Чистий досвід" емпіристів зводиться до сукупності чистих даних відчуття, до елементів. Ця емпірично-психологічна теорія чуттєвого сприйняття цілком відкидається феноменологами та замінюється іншим розумінням сприйняття, поняттям "зовнішнього" досвіду.

У феноменологічній теорії сприйняття виявляється феномен "особистої присутності", Гуссерль ще говорить про "тілесну самоприсутність". Тут йдеться вже не про репрезентацію, але про те, що речі здатні презентувати себе для мене в деякій смисловій єдності, у безперервному потоці даних, які фіксуються моєю свідомістю у вигляді завершених складних композитів. Я не сприймаю речі в якості проєктованих на мою свідомість "стимулів" (як це затверджує емпірист), вони даються мені у формі присутності, що відчувається. "[...] *"иметь опыт"* – это значит, что тебе что-то дано, и дано не только в течение одного мгновения, не только в быстротечном настоящем. *"Воспринимать"* – это значит пройти весь процесс восприятия какой-то вещи, с той стороны, с той стороны, снизу, сверху, издали, вблизи и т. д. Это поток, течение особым образом упорядоченных модусов познавательного отношения, а также особых взаимосвязанных феноменов, которые даны в этом потоке" [Там

же]. Ми можемо піти далі і виявити, що сприйняття різного роду (зір, слух, дотик і так далі) навіть доповнюють один одного, вони, як виражається Інгарден, "до определенной степени взаимно модифицируют друг друга" і "по сути дела не существует чисто визуального, тактильного и слухового восприятия".

Отже, будь-яке сприйняття відбувається за посередництва феномену самоприсутності речі. Моє сприйняття не обмежується однією лише даністю моїх органів чуття. Термін уявлення у емпіристському сенсі (як юмовий "наочний репрезентант"), яке бере участь у сприйнятті і служить для позначення тієї частини речі, яка справді не дана в даному сприйнятті, не може бути коректним зважаючи на разючу відмінність сприйняття і уявлення (у вказаному значенні). Подання у формі наочного репрезентування за визначенням не здатне викликати річ до буття, як це відбувається при дійсній наявності речі тут і зараз. Таке уявлення відрізняється умовністю, схематичністю і, можна сказати, удаваністю наявності речі. "Существует, определенное отношение между тем, что переживается актуально и тем, что переживалось ранее, а также зависимость первого от второго. Однако неверным было бы утверждение, будто какие-то прежние представления становятся актуальными восприятиями" [Там же].

У світлі вище наданого порівняння ми приходимо до розуміння про сутність того радикального рішення, яке було зроблено Гуссерлем і привело його до створення принципів нової науковості. З висоти усвідомлення головних елементів структури феноменологічного пізнання, ми можемо зробити кінцевий висновок: спираючись на постулати емпіристської гносеології, ми пізнаємо не феноменальний світ, як він представлений в осягнутій дійсності початкових споглядань, але лише елементаризовану і легкотравну проекцію явищ, сукупність спрощених зв'язків, описаних доволі умовно, в умоглядній формі.

М. А. Гриненко, студ., КНУТШ, Київ
jangelstar@gmail.com

Г. ГЕГЕЛЬ ПРО ПРОЕКТ ФІЛОСОФІЇ ЯК НАУКИ

Становлення філософських поглядів Г. Гегеля починається з засвоєння античної класичної спадщини. В державі древніх еллінів Г. Гегель знайде шуканий ідеал морально-естетичного стану суспільства. Він був енциклопедично освідченою людиною, йому було притаманне мистецтво систематизації. Завдяки цьому мислитель зумів переробити й узагальнити в рамках свого вчення весь матеріал сучасного йому людського знання. Хоча в першу чергу його інтереси завжди були пов'язані з історичним знанням, проблемами історії людського духу.

Г. Гегель поставив за мету формулювання основної ідеї у вигляді ідеї абсолютного духу – як нескінченного закінченого в собі буття, що

відкриває себе в процесі пізнання. Весь світовий процес, згідно вчення Г. Гегеля, являє собою саморозвиток світового духу. Ідеалізм мислителя – філософія становлення. Абсолютне – результат розвитку. Воно є, зрештою, тим, чим воно дійсно є. Завданням філософії – саморозвиток духу, споглядати, думаючи. При цьому не тільки філософ розпізнає світовий дух у своєму розвитку, але і світовий дух є тим, хто думає у філософії. Розвиток філософії відбувається через одкровення духу. Кожна філософія часу показує стан розвитку світового духу. Завдання філософа – оформити її час у думках. Зазначений процес розвитку та пізнання здійснюється на трьох ступенях розвитку, яким відповідають три філософські дисципліни: 1) абсолютний дух, як він існує "у собі" чи "ідея в собі", що складає предмет логіки; 2) дух у своєму "інобутті", як він є чимось зовнішнім "для себе", як природу (натурфілософія); 3) дух, що досяг себе "у собі і для себе" і завершив свій необхідний розвиток (філософія духу). Кожна з цих частин підрозділяється далі по тріадному принципу діалектики.

Твори Г. Гегеля можна класифікувати відповідно поділу в "Енциклопедії філософських наук" (1817 р.): "Наука логіки" (1812–1813pp.), "Філософія природи", "Філософія духу", "Феноменологія духу" (1807 р.), "Основи філософії права" (1821 р.), "Філософія історії" (1837 р.), "Філософія релігії" (1832 р.), "Лекції з естетики", "Лекції з історії філософії" тощо.

Доволі показовим і надзвичайно важливим для розуміння позицій Г. Гегеля є відмова від поняття "філософія" і замість нього використання слова "наука". Гегель зазначає: "Відповідно цьому філософія визначається як пізнання необхідності змісту абсолютного уявлення, а також необхідності двох його форм, – з одного боку, безпосереднього споглядання та його поезії, як рівним чином і об'єктивного та зовнішнього одкровення, яке передбачається уявленням, а з іншого боку, перш за все суб'єктивного входження в себе, потім також суб'єктивного руху зовні та ототожнення віри з засновком" [Гегель Г. Энциклопедия философских наук // Гегель Г. Собрание соч. Т. 3. Философия духа / отв. ред. Е. П. Ситковский ; ред. кол.: Б. М. Кедров и др. – М. : Мысль, 1977. – С. 393]. Те що для Г. Гегеля філософія є наукою, чи принаймні повинна нею бути, є вихідною точкою його мислення. Так, зокрема, у передмові він пише: "Істинною формою, в якій існує істина може бути лише її наукова система. Моїм наміром було – сприяти наближенню філософії до форми науки – до тієї мети, досягнувши якої вона могла би відмовитися від свого ім'я любові до знання і бути дійсним знанням" [Історія філософії : підручник / В. І. Ярошовець, І. В. Бичко, В. А. Бугров та ін. ; за ред. В. І. Ярошовця. – К. : Вид. Парапан, 2002. – С. 391]. Але якщо філософія є наукою, то вона повинна мати свій предмет і свій метод. Предметом філософії є абсолютне. Ставити питання "що таке абсолютне?" на цьому етапі ще не можна, про що Гегель пише як у передмові, так і у вступі, оскільки відповіддю на нього є викладення всієї системи. Однак щодо методу, то тут необхідна повна ясність.

Метод Г. Гегеля – це проходження у досвіді діалектичної Реальності Буття. Більш того, цей досвід є найближчим до нас. Але чим же відрізняється цей філософський досвід від досвіду до-гегелівської науки та філософії? Останній, на думку Г. Гегеля, здійснюється таким суб'єктом, який, як вважається, є повністю незалежним від об'єкта і повністю відтворює в означеному досвіді об'єкт, яким він є сам по собі.

Г. Гегель так пише про філософію: "Ця наука оскільки являє собою єдність мистецтва та релігії, оскільки зовнішній за своєю формою спосіб споглядання мистецтва, властива йому діяльність суб'єктивного творення та розщеплення його субстанційного змісту на множину самостійних форм, стає в тотальності релігії" [Гегель Г. Энциклопедия философских наук // Гегель Г. Собрание соч. Т. 3. Философия духа / отв. ред. Е. П. Ситковский ; ред. Кол.: Б. М. Кедров и др. – М. : Мысль, 1977. – С. 393].

Г. Гегель також вказує, що у реальності досвід є завжди досвідом людини, яка живе в природі (Бозі) і неподільно з нею пов'язана. З іншого боку, ця людина постійно прагне до перетворення природи. саме тому наука ніколи не буває пасивною, а наукове пізнання чисто споглядальним та дескриптивним. Науковий досвід змінює об'єкт відповідно до втручання суб'єкта, який застосовує до об'єкта належний йому метод дослідження і який абсолютно не відповідає самому об'єкту. Те, що розкриває такий науковий метод не є а ні об'єктом, взятим незалежно від суб'єкта, а ні суб'єктом, взятим незалежно від об'єкта, а завжди лише результатом їх взаємодії, чі, можна сказати, самою цією взаємодією. Науковий досвід і наукове пізнання передбачають існування об'єкта незалежного від суб'єкта та ізольованого від нього.

Е. И. Громова, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
vashgromik@rambler.ru

ТЕМА СМЕРТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ВИТГЕНШТЕЙНА (НА МАТЕРИАЛЕ ДНЕВНИКОВ 1914–1916, ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКОГО ТРАКТАТА)

Тема смерти – краеугольный камень для многих философских концепций. Поднимается она и в творчестве раннего Витгенштейна и, на наш взгляд, является существенной частью его воззрений на природу метафизического субъекта. Достаточно долго философия Витгенштейна рассматривалась философами-аналитиками исключительно в связи с вопросами логики. Но есть и другие подходы к истолкованию его идей, ряд комментаторов Витгенштейна делают упор на то, что Витгенштейна называли мистиком, и в юности он серьезно увлекался философией Шопенгауэра. Не будет исключением и наше исследование. Мы попытались провести одну из возможных линий интерпретации заявленной темы.

В Логико-философском Трактате (ЛФТ) Витгенштейн пишет "Смерть – не событие жизни. Смерть не переживается" [Витгенштейн Л. Логи-

ко-философский Трактат. – М.: Канон+ ; РООИ "Реабилитация", 2008 (далее – ЛФТ). – С. 214]. Он говорит не о физиологической смерти, т. к. речь идет не о физиологической жизни. В Дневниках 1914–16 гг. Витгенштейн пишет: "Физиологическая жизнь – это, конечно, не "жизнь". Не является таковой и психологическая жизнь. Жизнь – это мир" [Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 гг. Л. Витгенштейн. – М.: Канон+ ; РООИ "Реабилитация", 2009 (далее – Дневники). – С. 131]. "Я есть мой мир" [Там же. – С. 139]. И уже в Трактате: "Мир и жизнь едины" [ЛФТ. – С. 174]. При этом "Субъект не принадлежит миру, но он есть граница мира" [Там же. – С. 176].

Для Витгенштейна все события мира – равноценны, точнее они не имеют ценностной характеристики. Но он считает, что миру "присуще нечто проблематичное – то, что мы называем его смыслом. Что этот смысл лежит не в нем, но вне его" [Дневники. – С. 125]. "Смысл жизни, т. е. смысл мира, мы можем назвать Богом" [Там же]. При этом, по Витгенштейну, "Есть два божества: мир и мое независимое Я" [Там же. – С. 127]. Это достаточно громкое заявление, и оно может показаться излишне гордым. Но метафизический субъект, по Витгенштейну, хоть и выступает в качестве организующего принципа мира, сам остается "совершенно бессильным" [Там же. – С. 125], потому что события мира не подвластны воле субъекта. Единственное, что ему доступно, это "сделать себя независимым от мира – и таким образом, в определенном смысле все – таки овладеть им – за счет того, что я отказываюсь от какого-либо влияния на происходящее" [Там же. – С. 126]. Однако метафизический субъект – это "волящий субъект" [Там же. – С. 177]. Поэтому, стремясь, стать независимым от мира, субъект не отказывается от своей воли, но его воля в некотором смысле совпадает с волей Бога, он ее воплощает.

Бог бессмертен, т. е. вечно живет, в том смысле, что для него не существует прошлого или будущего, как воля к жизни Шопенгауэра, он постоянно пребывает лишь в настоящем. Живя согласно воле божьей, метафизический субъект также в некотором смысле пребывает только в настоящем. Это дает возможность посмотреть на мир с точки зрения вечности. Такое видение мира – это "его созерцание как (ограниченно-го) целого" [ЛФТ. – С. 216]. Т. к. смерть "не является фактом мира" [Дневники. – С. 128], то для субъекта, смотрящего на мир с точки зрения вечности, смерти не существует. При этом страх перед смертью будет свидетельствовать о том, что воля испытывающего такой страх не находится в согласии с волей Бога. В этом смысле мир того, кто боится смерти, нельзя назвать миром, рассматриваемым как целое. Страх перед смертью свидетельствует о том, что испытывающий его не смог полностью отстраниться от фактов.

Витгенштейн считает, что добрая или злая воля изменяет границы мира, т. е. мир в некотором смысле может увеличиваться или уменьшаться. Поэтому то, что "со смертью, мир не изменяется, а прекращается" [ЛФТ. – С. 216], на наш взгляд, можно рассматривать как исчезновение воли, а значит, и самого субъекта.

Мы склонны трактовать "смерть" в творчестве Витгенштейна времен Трактата как то, что не дает метафизическому субъекту окончательно слиться с Богом или стать Богом. ЛФТ Витгенштейн заканчивает словами: "О чем невозможно говорить, о том следует молчать" [Там же. – С. 218]. Наше исследование в данном контексте напоминает попытку говорить о том, о чем следует молчать.

**В. Ю. Даренський, канд. філос. наук, доц.,
ЛДУВС ім. Е. Дідоренка, Луганськ
darensky@yahoo.com**

ЧИ "ЗАСТАРІЛА" ПРОБЛЕМА "УНІВЕРСАЛІЙ"?

До нашого часу немає однозначності щодо того, що саме треба розуміти під "універсаліями" – ця давня проблема так і залишилася не вирішеною. Але чи означає це, що вона просто "застаріла"? Існує підхід логічного позитивізму, за яким терміном універсалії (universals) охоплюється множина "загальних імен" (речей та якостей), за допомогою яких ми характеризуємо індивідуальні явища. Окремим варіантом цього підходу є "дистрибутивний" принцип Дж. Ф. Стаута, який стверджував, що "універсальне є дистрибутивною якістю" [Stout G. F. The Nature of Universals and Propositions // Stout G. F. Studies in Philosophy. – London, 1966. – P. 9], тобто якістю, що тією чи іншою мірою є "розподіленою" серед найрізноманітніших емпіричних феноменів у якості їхньої власної атрибутивної ознаки. Отже, це означає, що виявлення універсалій не є чимось простим і очевидним, але потребує спеціальних зусиль. Новітній дослідник онтологічного і логіко-методологічного статусу універсалій Г. Д. Левін пропонує концепцію розрізнення традиційного та сучасного розуміння проблеми універсалій, згідно з якою "сучасна проблема універсалій охоплює усе, що не вдається включити в зміст інших, більш респектабельних гносеологічних проблем... *Традиційну* проблему універсалій породжує спільність імен природної мови, *сучасну*, на початковій стадії її формування, – їхня *абстрактність*. Як і традиційна, вона може бути сформульована двома способами: 1. Гносеологічним: чому і як відповідають абстрактні імена ("квадратність", "інтелігентність" і т. д.)? 2. Онтологічним: чи існують у дійсності абстрактні сутності (abstract entities), про які говорять абстрактні імена?" [Левин Г. Д. Проблема універсалій. Современный взгляд. – М. : Канон+, 2005. – С. 77]. Відповіді на ці запитання, як зазначає автор, в рамках сучасної багатозначної логіки можуть бути не тільки "так" чи "ні", але й такими, що включають в себе обидва варіанти в рамках певних концептуальних схем. У свою чергу, він пропонує власну концепцію, згідно з якою суто логічні проблеми використання універсалій в рамках наукового і філософського мислення можуть бути "вирішені на основі інтервального підходу, що вимагає фіксувати границі, у яких оперування з поняттями, що не мають

дзеркальної онтологічної референції, зберігає їхню опосередковану відповідність дійсності і дозволяє не тільки вводити, але і виключати їх" [Там же. – С. 219]. Отже, у певних "інтервалах абстракції" універсалії можуть набувати онтологічної референції складного типу (тобто, в рамках певних логічних і операціональних опосередкувань), а у інших "інтервалах абстракції" її втрачати. Таким чином, сама універсалія як *логічна форма* а ріогі містить у собі певний парадокс, адже завжди передбачає наявність у світі чогось не-універсального, того, що лише "охоплюється" змістом універсалій, але не зводиться до нього.

Новітній цікавий підхід до логічного і онтологічного розуміння проблеми універсалій розробляє польський філософ Павел Роек (Ягеллонський університет, Краків). Він обґрунтовує "неореалістичну" позицію у суперечці про універсалії на основі теорії "конкретних універсалій". Ця теорія у його трактуванні полягає у тому, що "єдністю у множинностях" є "не загальні властивості чи аспекти, але цілісності, до яких належать одиничні предмети. Ці цілісності поєднують свої частини, і в цьому сенсі вони загальні й універсальні. Конкретні універсалії мають усі властивості своїх частин, є їх зрощенням (лат. *concretum*), конкретизацією" [Роек П. *Софія и проблема универсалий // Софиология / под ред. В. Поруса. – М. : Изд. ББИ ап. Андрея, 2009. – С. 180*]. Витоки свого розуміння проблеми універсалій, на якому основана його теорія "конкретних універсалій", П. Роек вбачає у філософії Гегеля і британських неогегельянців, зокрема, у роботах Г. Актона 1930-х років [Див.: *Acton H. B. The Theory of Concrete Universals // Mind. – 1936. – Vol. XLV. – P. 417–431; Mind. – 1937. – Vol. XLVI. – P. 1–13*], які, на його думку, є глибоко актуальними. "Основним твердженням теорії конкретних універсалій, – пише П. Роек, – є теза про те, що універсалія – це не загальні властивості, що існують у речах, але загальні цілісності, у яких існують речі... Саме так, як одинична річ з'єднує усі свої якості, конкретна універсалія з'єднує усі свої одиничні речі. Отже, відношення між універсалією й одиничним предметом мислиться точно так само, як відношення одиничного предмета до своїх властивостей. Іншими словами, конкретна універсалія містить свої одиничні прояви тим же самим чином, яким річ містить свої властивості. Абстрактні універсалії, тобто загальні властивості, існують у речах... Конкретні ж універсалії, навпроти, не існують у речах, але речі існують у них" [Роек П. *София и проблема универсалий // Софиология / под ред. В. Поруса. – М. : Изд. ББИ ап. Андрея, 2009. – С. 181–182*].

У сучасному аналізі феномену універсалій з точки зору їхньої базової онтології є поширеним так званий "світоглядний підхід", згідно з яким "універсаліями" є не будь-які "загальні імена" (хоча б вони і мали статус філософських або наукових термінів), але *тільки такі, які пов'язані із характеристиками світу як Універсуму – тобто єдиного осмислюваного Цілого, що з необхідністю включає в себе людину ("антропний принцип" у його розширеному сенсі)*. Своєрідного "другого народження" концепт "універсалій" набув, з одного боку, в аналізі світоглядних підстав

наукового пізнання (зокрема, у роботах С. Б. Кримського, В. С. Стьопіна та інш.), а з іншого – у філософських дослідженнях сутності культури, що залишається інваріантною у розмаїтті її форм. В сучасній українській філософії сутність культури часто пов'язують із феноменом людської "цілісності". Зокрема, як відзначає В. М. Даренська "особистісний характер людської життєдіяльності завжди потребує універсалізації різних форм досвіду на підставі причетності до абсолютних цінностей, що визначають цілісність "життєвого світу". Тому за будь-яким розмаїттям культурних "образів світу" і форм їхнього опредметнення, завжди існує і відтворюється певна протоструктура людської цілісності. Завдяки феномену своєрідної "стереоскопії" кожної локальної культурної традиції ми можемо говорити про homo universalis як певний модус буття людини" [Даренська В. М. Евристичність концепту Homo universalis // Філософська думка. – 2008. – № 3. – С. 38]. Специфічною особливістю універсалій з гносеологічної точки зору є те, що саме у цих формах мислення фіксується суб'єкт-об'єктний континуум його предметності, на основі якого і функціонує реальна людська свідомість, яка, з одного боку, передреє будь-яким науковим абстракціям, а з іншого – і не є продуктом простої "чуттєвості". Отже, універсалії фіксують базовий дорефлексивний досвід цілісного світоприйняття, без якого, утім, будь-яка рефлексія була би неможливою, адже саме цей досвід є предметним полем розгортання останньої.

М. Ю. Дацковский, студ.,
МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
nsprmax@ya.ru

ПРОБЛЕМА НЕОДНОРОДНОСТИ ТОПОСА ЗНАНИЯ

Мы рассматриваем знание в том топосе, в котором оно обретает различные контуры, иначе говоря, в котором мы приходим к знанию в той специфической форме, в которой оно нам предстоит. Однако, этот топос крайне неоднороден, или, как писал Фуко, состоит из определённых "пластов", каждому из которых соответствует своя практика обращения к нему [ср. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М. : Магистериум ; Касталь, 1996]. Таких пластов можно выделить несколько, и каждый состоит в специфическом отношении к другому: тексты – дискурс, дискурсы – эпистема, а общим местом для эпистем становится сам язык. Между этими пластами лежит пропасть несводимости, так как нельзя понимать, например, эпистему как совокупность дискурсов. Каждый из этих пластов живёт по своим законам, а значит, не выполняется условие возможности одной (объективной) практики выписывания организма тела знания.

Рассмотрим эту проблему в ракурсе современной социологии знания, теоретическую основу которой заложил П. Бурдьё. Здесь имеется ввиду, что исследование практических условий порождения знания

стоит перед этой, казалось бы сугубо теоретической, проблемой, самым ближайшим образом. Объективация объективирующего механизма наталкивается на эту неопределённость собственного объекта – знания. Дело в том, что объект "знание" предметно распадается на эти пласты, и претензия на целостную объективную репрезентацию онтологии знания (в случае с современной социологией знания – его производства) оказывается подобием претензии на "науку наук". И хотя социология знания сегодня и не предъявляет этой претензии на разработку цельной онтологии знания, однако и она стоит перед проблемой эволюции форм знания в специфическом топосе правил тождества и различий, характеризующих эпистемный пласт анализа знания. Здесь специфическая роль агента знания не так явно присутствует, что является основой дискурсивного анализа, применяющегося в данной науке. Практически это означает, что объект знания ввиду гетеротипности топоса знания представляет собой некоторую множественность, то есть ещё не является целостностью, которую нам бы хотелось иметь для полного анализа знания как целого объекта.

Постструктуралистская философия пытается выйти из этого затруднения, связанного с отсутствием целостности объекта, знания путём радикального отказа от объективации знания. Здесь имеется ввиду такой род работы с культурным кодом как "мимесис", то есть некоторая исследовательская практика, сутью которой является игра разнородных культурных содержаний, укоренённых друг в друге, стирающих непреодолимость различия друг в друге, в попытке охватить тот или иной культурный горизонт, или культурный горизонт вообще и дать слово самому языку (как общему месту пребывания знания). Характерным примером такой работы является текстовый анализ Р. Барта [ср. *Барт Р. SZ.* – М. : Академический проект, 2009].

Однако и этот способ философской работы не решает проблему до конца. Помимо "пластов" топос знания также разделён различием практик обращения к нему, между которыми вновь лежит пропасть несводимости (например, практиками "письмо – визуальная репрезентация" (6), "видеть – слышать" и т. д.).

Таким образом, отсутствие гомологичной среды не позволяет нам выделить её объективным образом, также как гетерогенность практик обращения к топосу знания не позволяет конкретизировать знание как реальную целостность, но позволяет лишь каким-то образом указать на неё.

***А. В. Денисенко, магистр теології, викл., УЄТС, студ., КНУТШ, Kuiv
nrpmentor2@uets.net***

"РАДИКАЛЬНАЯ ОРТОДОКСИЯ" КАК БОГОСЛОВСКАЯ ДЕКОНСТРУКЦИЯ ПОНЯТИЯ "СЕКУЛЯРНЫЙ"

Сегодня все чаще и чаще на постсоветском пространстве слышны разговоры, как среди светских философов, так и среди представителей

христианского богословия о так называемой "Радикальной Ортодоксии" (далее по тексту РО) и ее основателе, профессоре этики Ноттингемского университета, известном англиканском богослове Джоне Милбанке (John Milbank). РО, зародившаяся, прежде всего, как проект в Кембриджском Университете, очень быстро стала одним из самых важных богословских течений в Великобритании и даже приобрела своих сторонников в Соединенных Штатах Америки. РО это – экуменическое движение, разработкам которой симпатизируют не только в среде Англиканской Церкви, но и среди католиков, православных, но и таких представителей протестантизма, как: баптистов, методистов и менонитов. РО очень близка к другим тенденциям, которые можно озаглавить, как "пост-секулярное богословие". Представителями такого (критического) богословия выступают: Йельская школа (Yale School) (Фрей, Линдбек), Радикальные Традиции (Radical Traditions) Дюкского Университета (Duke University) и многие другие [Smith K. A. James Introduction to Radical Orthodoxy. – Grand Rapids : Baker Academic, 2004. – P. 41]. Очень близкими "по духу", тем, с кем РО по пути, могут выступать богословы, вовлеченные в социальные и политические вопросы, занимающиеся критической теорией и метафизикой. РО близка к религиозной теологии и философии континентальной Европы XX столетия. Среди богословов XX столетия она проявляет симпатию к учению Ханс Урс фон Бальтазара (Hans Urs von Balthasar), Анри де Любака (Henri de Lubac), а также другим представителям "новой теологии". Однако, Милбанк считает, что "наиболее поразительные наблюдения современной ситуации в теологии по сравнению с картиной двадцатипятилетней давности заключается в том, что актуальны и обсуждаемы сейчас имена не столько Барта, Бонхёффера, Мольмана и Ранера, сколько св. Павла, св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника, блаж. Августина, Ансельма, Бонавентуры, Фомы Аквинского, Дунса Скотта, Николая Кузанского, и даже Казтана" ["13 мая в ПСТГУ выступил профессор этики Ноттингемского университета, известный англиканский богослов и основатель движения радикальная ортодоксия Джон Милбанк" // Православная книга России. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pravkniga.ru/news.html?id=8001>]. По мнению большинства богословов, Манифестом РО выступает книга Милбанка "Теология и социальная теория" [Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. – Oxford ; Cambridge : Blackwell, 1990], которая в данный момент переводится на русский язык российскими философами Дмитрием Узланером и Александром Кырлежеевым и в скором времени будет доступна читателю владеющему русским языком. По словам одного из российских исследователей РО Даниила Щипкова богословие оказалось в тупиковой ситуации, когда поняло, что не способно дать "адекватный ответ на происходящие процессы в современном обществе, политике, экономике" [Щипков Д. "Радикальная Ортодоксия" : критический анализ. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [19](http://www.</p>
</div>
<div data-bbox=)

dissercat.com/content/radikalnaya-ortodoksiya-kriticheskii-analiz]. Согласно общепринятому мнению интеллектуального мейнстрима современный человек является гражданином секулярного общества. Однако существует и другая точка зрения, пока что не поддерживаемая интеллектуальным большинством, которая говорит том, что современный человек, если еще не находится в постсекулярном общественном пространстве, то уж точно живет в "эпоху" перехода от секулярной парадигмы к постсекулярной ситуации. Если согласиться с общепринятой, первой, точкой зрения, то такая ситуация приводит к тому, что, с одной стороны обязательно должен существовать процесс адаптации теологии к секулярному пространству и с другой стороны эта точка зрения подразумевает под собой обязательное наличие конфронтации между религией и секулярной (рациональной) мыслью [Кырлежев А. Джон Милбанк: разум по ту сторону секулярного // Логос. – 2008. – № 4(67). – С. 29]. Если же принять во внимание вторую точку зрения, то сразу же хочется задать вопрос о том, какой будет задача христианской церкви в таком обществе. Как по мне, то такое движение как РО является самым удачным проектом, который отвечает на вызов уходящего секулярного общества, делая, в свою очередь, постсекулярное пространство таким местом, где религия и христианство чувствуют себя в "своей тарелке", а искусственный конфликт между религиозным и светским снимается. Я считаю, что современным богословам сегодня необходимо равняться на ту задачу, что поставили перед собой представители РО. Их задача заключается в том, чтобы "вернуть" Бога, туда, откуда он был искусственно "вытеснен" [Smith G. Mission and Radical Orthodoxy // Modern Believing. – London : The Modern Churchpeople's Union. – 2003. – Vol. 44, 1 Jan. – С. 48]. По словам российского философа Дмитрия Узланера это становится возможным по той причине, что само постсекулярное общество создает все условия для возвращения религии в публичное пространство" [Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. – 2011. – № 3(82). – С. 3]. Однако "говорить о переходе к постсекулярной эпохе можно только по завершении эпохи секулярной, то есть периода, когда секулярное боролось с религиозным, выступая при этом в форме квазирелигиозного" [Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. – 2011. – № 3(82). – С. 104]. Проведя генеалогические исследования (или "археологию") понятий и идей, вскрыв и деконструировав процесс формирования одного из самых основополагающих концептов современной культуры "секулярный" ("светский"), идеологический основатель РО Джон Милбанк восстановил, считавшуюся уже безвозвратно утерянной возможность существования теологии, как метадискурса, да еще и осуществил это в существующих терминах постмодерна [Кырлежев А. Милбанк: разум по ту сторону секулярного. – С. 30]. В то время, как богословский мир обеспокоен тем, чтобы все еще спасти секулярный гуманизм, боясь утратить исходную точку богословия, или восстанавливает доверие к библейскому фунда-

ментализму, так как, якобы, именно он дает возможность существования тем же доказательствам Бога, представители РО занимаются деконструкцией светского гуманизма и фундаментализма. Именно их деконструкция дает хорошую возможность для богословия быть метадискурсом. По мнению Милбанка, самой большой ошибкой философии есть то, что философы позволили свободно существовать тому, что (с богословской точки зрения) не должно было существовать вообще: "идеи секулярной автономии" [Джон Милбэнк о "радикальной ортодоксии". [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.youtube.com/watch?v=CRt_CHXuU-8]. Представители РО говорят о том, что было бы некорректным отводить теологии определенное место или область в системе наук. Теология – это не одна наука среди многих, она – основание всех начал, все остальные зависят от нее, как от основоположницы и источника [Milbank J. Foreword // James K. A. Smith. *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*. – P. 13]. Милбанк и другие представители РО усердно настаивают на радикальном возврате теологии в общественную сферу (public domain). Представители РО говорят о том, что отныне христианство будет характеризоваться отходом от навязанного эпохой модерна дуализма (природа-благодать; материя-дух), тем самым провозглашая тезис: "было время, когда никакого "светского" (секулярного) не существовало" [Milbank J. *Postmodern Critical Augustinianism: A short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions* // *The postmodern God. A Theological Reader* / Ward Graham (ed.). – Oxford : Blackwell Publisher, 1997. – P. 270].

**Д. Ю. Дорофеев, канд. филос. наук, доц.,
СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия,**

**И. А. Батракова, канд. филос. наук, доц.,
СЗГМУ, Санкт-Петербург, Россия**

СЕМИОТИКА И РЕАЛЬНОСТЬ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД

Семиотизацию реальности можно без преувеличения назвать одной из основных тенденций современной философии последних десятилетий. Нет сферы, на которую этот процесс не стремился бы распространить свою власть, выявляя семиотическую составляющую в необозримом горизонте от порядков желания до структур общества потребления. Появившись на волне развития логики, аналитической философии, философии языка и структурализма, семиотика вобрала в себя всех своих прародителей, узурпировав и монополизировав их права в своих притязаниях на тотальное единовластное господство. Не являясь уже в наше время частной наукой, какой она была еще в середине прошлого века, строгим методом познания (по крайней мере в том смысле, какой придавал этому понятию Декарт) или системой четко сформулирован-

ных основополагающих принципов, семиотика представляет сейчас определенное *отношение* к реальности, открытое для самых разных установок и могущее быть осуществленным и выявленным в любой сфере исследований.

Конечно, в двух словах обозначить суть этого отношения непросто, но можно начать изучение знаковой доминанты для современной философии и философской антропологии через сравнение семиотики с герменевтикой. Взяв за точку отсчета *онтологическое* понимание *семантических* функций герменевтики Полем Рикером как такого движения интерпретации, в котором скрытый *смысл* прочитывается и раскрывается через явный таким образом, что в его процессе постоянно разворачивается и осуществляется само человеческое бытие [См.: Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995. – С. 34–37], можно признать, что в *семиотической* модели выводится за скобки сам вопрос о человеке как самополагающем и самообретающем начале. Ведь такая модель замыкается на отношениях знаков *между собой*, и в этих отношениях человеку просто не остается места, точнее, он становится их разменной монетой. И не удивительно, что, будучи последовательно и до конца развиваемая, она естественно приходит к заявляемому Дерридой призыву отказаться от традиционной схемы "обозначающее-обозначаемое", т. е. рассматривать знак не как указующий на выражаемый им предметный референт, а как отсылающий к другому знаку, тот к следующему и т. д. Конечно, следует признать, что на такое понимание повлиял определенный кризис самого понятия *значения*, рассматриваемого традиционно как то, на что указывает сам знак, который поэтому и сам перестает больше пониматься как "указание" (Anzeichen), но только как "выражение" (Ausdruck) – причем выражение исключительно самого себя. Но, даже признавая такой кризис, остается еще возможность для обращения к самому человеку как *полагающему* знак, а не ограничиваться взаимными знаковыми самореференциями. Ведь в такой замкнутой семиотической вселенной человек есть не более чем *результат* и одновременно поле определенным и автономным (естественно, от него самого) образом организованных самодостаточных знаковых отношений. Именно такое видение человека отличает радикальную семиотику от онтологически рассмотренной герменевтики, в которой акцент ставится не на сам знак, а непосредственно на *акт* понимания и интерпретации, одновременно фундированный и раскрывающий человеческое бытие.

Поскольку же акт понимания и интерпретации возможен, как убедительно показывает герменевтика, только лишь как акт самопонимания и самоинтерпретации и лишь при условии наличия *множественности смысла*, то мы неминуемо вынуждены обратиться к человеку как полагающему его и в нем же себя обретающему – опять-таки как многосложному, или неоднородному (иначе говоря, гетерогенному), бытию, не поддающегося однократной, однозначной и завершенной расшифровке.

Нет смысла без человека, воспринимающего его, но при этом само человеческое бытие есть неоднородное бытие, спонтанно полагающее множественность смысла. Перед нами неизбежный "герменевтический круг", но не замкнутый на себя, а открытый иному (или другому), т. к. только через понимание иного возможно самопонимание, и наоборот. И само такое понимание возможно лишь благодаря знаку, в форме знака. Но в данном случае знак не столько репрезентирует свое собственное значение, претендуя на замкнутую самодостаточную автономию, сколько является выражением полагаемого человеком смысла. А любое полагание, повторю, есть самополагание.

В определенном отношении само понимание человека зависит от того, будем ли мы преимущественно рассматривать знак *семиотически*, как самополагающий свое значение – или же *семантически*, как выражение человеком определенного смысла. В первом случае мы имеем некую семиотическую данность отсылающих друг к другу знаков, внутри системы которых предстает человек; во втором перед нами раскрывается человеческое существование как выражающее и полагающее смысл в знаковой форме, а в нем и смысл самого себя (ведь акт выражения укоренен в акте экзистенции и является его проявлением). Основополагающим для нас преимуществом второго подхода, помимо того, что он позволяет человеку оставаться *суверенным* (т. е. самоопределяющим, самополагающим, если угодно – самовластным) бытием, является то, что он в самом себе несет условие преодоления своей возможной замкнутости за счет открытой взаимосоотнесенности с иным, будь то другой человек, природа или Бог. Абсолютизация же процесса семиотизации, имеющая место в современной философии и культуре в целом, приводит к неограниченной власти замкнутых на себе знака и знаковых отношений, к которым редуцируется любая реальность, в том числе и реальность человеческого бытия.

К такому результату приводит отделение знака и его значения от человека как субъекта выявления и полагания смысла. Но возможно ли это? Возможно ли говорить о значении знака отдельно от акта выражения человеком смысла? Известное различие Фреге значения и смысла основано на том, что *значением* некоторого знака является обозначаемый им предмет, а *смыслом* – содержание (или концепт) этого знака, вкладываемое в него человеком. Поэтому один и то же знак может одновременно иметь свое собственное значение, но при этом выражать различные смыслы – и это понятно, ведь смысл полагается конкретным человеком, и для разных людей, в разных жизненных ситуациях и в разном состоянии смысл одного и того же знака может быть разным. Но как устанавливается связь между знаком и значением, иначе говоря, как, кем, когда и на каких основаниях устанавливается, что значение данного знака обозначает именно это, а не что другое? Ведь, если мы возьмем самую распространенную знаковую систему, язык, значение слова не существует само по себе, где-то в идеальном словаре, оно

возможно только, вспоминая Витгенштейна, как "способ употребления языка", формируясь в определенной "языковой игре", т. е. как конкретное высказывание в мире, как смысл, манифестирующий бытие человека "здесь и сейчас". Получается, что различие между значением и смыслом и словом стирается (как это и было в классической философии и традиционной логике, которая не видела между ними принципиальных различий), точнее, в полагании смысла знака растворяется обозначаемое им значение предмета, к это выступило уже у Парменида и Платона в противоположность Горгию.

Все это подводит к выводу о необходимости переосмысления отношений между семиотикой и реальностью в философско-антропологической перспективе.

А. В. Касаткин, студ., УФУ, Екатеринбург, Россия
bubulmet@yandex.ru

ДЕОНТОЛОГИЯ КАК МОДЕЛЬ ДИНАМИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Метафизические построения западноевропейской философии можно разделить на два типа: онтологии статические и динамические. К статическим, при подобном делении, отнесутся те учения, которые предлагают картину мира как совокупности вечных неизменных объектов, взаимодействующих по определённым законам. Динамические же учения опираются на представления о некоем развитии, изменении, самоорганизации бытия. Эти два типа метафизических конструкций являются не двумя подмножествами, исчерпывающими множество онтологий, но скорее двумя полюсами, которые притягивают к себе различные концепции в большей или меньшей степени, двумя тенденциями, которые в различных модификациях выявляют себя в философских системах. Прообраз такого разделения можно найти в споре Парменида и Гераклита: бытие вечно и неизменно, в мире отсутствует движение (что показывал Зенон Элейский в своих апориях); и, с другой стороны, в бытии вечно только изменение, нет ничего кроме движения.

Платон утвердил статическую онтологию на надёжном основании мира неизменных идеальных эйдосов, трансформировавшихся затем в сущность. Динамическая онтология жила в мистических учениях: языческих, христианских, а затем, после секуляризации просвещения, – в учениях романтического толка, где воспевался дух жизни, воля и прочее. Обосновав необходимость построения метафизики исходя из познавательных способностей человека, Кант предложил статическую онтологию чистого разума. Гегель в ответ выдвинул динамику самопознания духа.

Этот антропологический поворот является очень важным моментом. Бытие стало рассматриваться как бытие-для-нас, и потому во многом зависящее от нас. Онтология неизбежно строится на концепции созна-

ния, которое воспринимает бытие, так как воспринятое сознанием бытие есть единственное доступное нам бытие. Поэтому построение теории бытия требует построения теории сознания.

Такой теорией сознания стала феноменология Гуссерля. Основываясь на ней, Хайдеггер различил бытие и сущее, что очень похоже на разделение динамической онтологии и статической. Но он нашёл и объединяющий их момент: сущее есть проявление и удержание бытия. Статика есть проявление и удержание динамики.

Этот тезис можно истолковать через теорию имманентной временности Гуссерля: динамика есть "поток сознания", статика – рассмотрение отдельного момента из этого потока. Такой синтез динамической и статической онтологий в более развитом понятии даёт возможность построения не односторонней метафизики, учитывающей оба этих пути её разработки. Однако важно не забывать, что статика – лишь момент динамики, и посему эта новая метафизика должна носить преимущественно динамический характер. Статика же важна как проявление динамики, и посему является путём к обнаружению её.

Итак, основа онтологии – сознание; причина динамичности онтологии – динамичность сознания. Тогда способ построения динамической теории бытия – описание бытия через феномены сознания. История философской мысли предлагает такие динамические онтологии, однако обычно они носят характер, который с большой натяжкой можно назвать научным. И это логично: сфера рассудка – это сфера статики. Для глубокого анализа необходима неподвижность. Динамика же лучше выражается языком искусств. Но если принять посылку, что динамика выражается через статику, то можно предположить, что возможен такой подход, который бы позволил исследование, но при этом не забывал бы о динамичности.

Моделью такого подхода можно считать деонтологию – логическую теорию норм (и следования им). При некотором расширении можно попытаться трактовать её как логическую форму поведения человека вообще. Другим значением понятия *деонтология* является способ разработки этической теории, когда в основу морального поведения ставится долг (в отличие от аксиологии, где в основе ценности; хотя устранение противоречия между этими теориями достаточно просто). И если вспомнить определение этики как науки о такой способности человека как воля, а волю определить как такую способность, которая отвечает за поведение, то становится ясным, как произвести расширение деонтической логики. Итак, если создать на основе деонтологии логику поведения человека, то она может стать моделью новой динамической онтологии научного типа, так как поведение человека – единственный путь к его сознанию (теория социального действия). Если при описании мира не забывать, что описывает его человек, повинувшись каким-то нормам (в конечном итоге – ценностям), то можно построить поистине научную динамическую онтологию.

ІНТЕНЦІЙНІСТЬ ЯК ВЛАСТИВІСТЬ СВІДОМОСТІ

Філософія свідомості сьогодні являє собою галузь філософського знання, що найбільш динамічно розвивається та пов'язана з рядом проблем: походження свідомості, її реальності та онтологічної сутності, взаємозв'язку з мовою, проблема центризму свідомості та її когнітивної замкненості, психофізична проблема, можливість штучного інтелекту тощо.

Проблема свідомості в історії філософії не нова, ще Платон виявив розбіжність ідеальних форм змісту свідомості зі світом явищ. Р. Декарт привернув до цієї теми найбільшу увагу й поклав початок ряду дуалістичних теорій, які намагаються відстояти суб'єктивність людини, уникаючи її елімінації до фізичного. Проте, ряд теорій, що випливають з Декартового розрізнення *res cogitans* та *res extensa* (психофізичний паралелізм, okazіоналізм, інтеракціонізм) достатньо дискредитували себе перед наукою, оскільки тягнуть за собою нескінченний регрес у поясненні проблеми свідомості, якщо тільки не прийняти релігійну точку зору.

Для того, щоб філософія свідомості знову постала в ХХ столітті, як самостійна й перспективна галузь досліджень, потрібні були певні методологічні передумови. Цікаво, що хоча сьогодні ми можемо вести мову про два альтернативні підходи до цієї теми, які склалися в межах континентальної та англо-американської філософії, відповідно – феноменологію та аналітичну філософію свідомості, проте можна прослідкувати їх спільні корені. Г. Фреге та Е. Гуссерль мали спільних попередників: Б. Больцано, який розрізняв психічні процеси та їх логічний зміст, та наполягав на тому, що логіка має справу з ідеальними предметами, що не можуть бути зведені до психологічних процесів судження, Ф. Brentano, який відділив психічні процеси від фізичних на основі двох ознак, а саме: кожен психічний феномен ґрунтується на уявленнях та характеризується інтенційним (ментальним) спрямуванням на предмет. Ідея про те, що думки не є суб'єктивним психічним досвідом, а мають об'єктивний зміст та ідея про інтенційність думки були запозичені, як Г. Фреге, так Е. Гуссерлем та лягли в основу їх критики психологізму й релятивізму.

Для Е. Гуссерля інтенційність стає основним поняттям феноменології, оскільки формує смислову структуру свідомості, яка не редукується до психічних чи фізичних зв'язків та вказує на можливість існування свідомості лише за умови спрямованості на предмет, а не лише на власні акти.

Для багатьох представників аналітичної традиції така властивість свідомості як інтенційність стала предметом дискусії. Цей напрямок поступово переростає рамки чисто умоглядної дисципліни й активно взаємодіє з емпіричними дослідженнями в області когнітивної науки, лінгвістики й теорії штучного інтелекту, тяжіючи до натуралізму. Науковий натуралізм у філософії свідомості зіштовхується з фундаменталь-

ною проблемою: свідомість має певні властивості, які неможливо пояснити у фізичних термінах і повинен визначити, як ці властивості можливі. Постає дві головні проблеми – це інтенційність і проблема кволіа. Проілюструвати крайні позиції у вирішенні цього питання можна на прикладі таких філософів як Дж. Серль та Д. Деннет. Для Деннета тема інтенційності є однією з частин його фізикалістичної концепції свідомості, в якій інтенційність є чимось більш фундаментальним, ніж свідомість. Інтенційність, або контентність, виявляється здібністю, сумісною з функціонуванням фізичних систем, а це означає можливість перекладу контекстів ментальних термінів на фізикалістську мову й веде до заперечення наявності у цих ментальних термінів особливих нефізичних референтів. У поясненні світу, говорить Деннет, ми користуємося трьома пояснювальними стратегіями, або настановами: ми використовуємо фізичну настанову, коли нам потрібно одержати механістичну картину об'єкта, настанову дизайну, коли нам важлива роль структури або організації у функціонуванні об'єкта, коли ж потрібно пояснити поведінку об'єкта, найбільш ефективним є прийняття інтенційної настанови [Деннет Д. С. Види психіки: На пути к пониманию сознания. – М., 2004. – С. 24]. Вірність ідеї інтенційності Деннет пов'язує з ефективністю передбачень за допомогою інтенційної настанови.

Серль, натуралістично прив'язуючи свідомість до мозку, водночас наполягає на неможливості зведення та ототожнення з його процесами. Дж. Серл вважає, що свідомість базується на біологічній в своїй основі вродженій інтенційності. Та інтенційність, яку Деннет приписує неживим предметам, не є вроджена інтенційність біологічних істот. Це лише метафорична, а не реальна, інтенційність – інтенційність "немов би". Якщо не розрізняти ці два розуміння інтенційності, тоді ми приїдемо до абсурдного приписування інтенційності всьому у всесвіті, тобто фактично до визнання всього ментальним, заявляє Серл. За Серлом інтенційність супроводжує вищий рівень психіки, здатність самоусвідомлення.

До проблеми свідомості Серл прийшов через теорію мовних актів та розробку формалізованої іллокутивної логіки, продовжуючи у цьому свого вчителя Дж. Остіна. Серль прийшов до висновку, що мовленнєвий акт та його здатність представляти об'єкти, ситуації, стани справ у світі не можливо пояснити без звернення до інтенційності. Значення не може бути зведене лише до мовних складових. Репрезентативна властивість мовних актів являє собою продовження більш фундаментальної здатності інтенційності, яка опосередковує собою не просто зв'язок мови зі світом, а зв'язок самої свідомості з оточуючим світом. Він вважає, що інтенційність, котра лежить в основі мовних актів, повинна вивчатися після вивчення властивостей мови.

Серл розглядає інтенційність як фундаментальну біологічну здатність відносити організм до світу з допомогою ментальних станів, але й заперечує проти того, щоб приписувати цю здатність несвідомим феноменам (до яких апелює, наприклад, Фрейд при поясненні прихованих

мотивів поведінки). Серл формулює принцип зв'язку між свідомістю та інтенційністю: "Лише істота, здатна мати свідомі інтенційні стани, може мати інтенційні стани взагалі, а будь-який несвідомий інтенційний стан є, принаймні, потенційно свідомим" [*Серль Дж. Открывая сознание заново.* — М. : Идея-ПРЕСС, 2002. — С. 133]. Таким чином, стверджується концептуальний зв'язок між свідомістю та інтенційністю, який веде до неможливості обговорення теми інтенційності, випускаючи проблему свідомості. Отже, розгляд проблеми інтенційності Серлем дозволяє вести мову про вивчення свідомості, не елімінуючи її суб'єктивності.

Б. В. Козак, асп., КНУТШ, Київ

ВЛАСНИЙ ҐРУНТ МЕТАФІЗИЧНОГО МИСЛЕННЯ

Наше міркування відштовхується від розмежування онтології та метафізики як засадничих частин філософії. В світлі цього розмежування онтологія визначається нами як природна рефлексія, тобто рефлексія природи, оточуючого світу. Підставою на те є визначення рефлексії І. Кантом: "Міркування (reflexio) ... є такий стан душевності, у якому ми насамперед ладнаємося знайти суб'єктивні умови, за яких можемо досягти понять. Воно є усвідомленням відношення даних уявлень до різних наших джерел пізнання" [*Кант І. Критика чистого розуму* / пер. з нім. та приміт. І. Бурковського ; ред. С. Вишенський. — К. : Юніверс, 2000. — С. 195]. Саме пошук передумов або тематизування граничної можливості й складає онтологію [див.: *Хайдеггер М. Бытие и время* / пер. с нем. В. В. Библихина. — Изд. 3-е, испр. — СПб. : Наука, 2006. — С. 38].

Якщо онтологія має свою історію як переплетіння традицій і свій ґрунт у дискурсі філософських шкіл і течій, то метафізика не має власної легітимності. Такий стан справ не випадковий, бо метафізику не можна мислити так само як і онтологію. Про це свідчать самі ж онтологи.

В "Критиці чистого розуму" І. Кант зазначає: "поняття ноумена є проблематичним, себто воно є уявленням самої речі, про котру ми не можемо сказати ні те, що вона можлива, ні те, що вона неможлива, бо ми не знаємо жодного іншого способу споглядання, крім свого чуттєвого, і жодного виду понять, крім категорій, але жодне з двох не пасує до якогось позачуттєвого предмета" [*Кант І. Критика чистого розуму* / пер. з нім. та приміт. І. Бурковського ; ред. С. Вишенський. — К. : Юніверс, 2000. — С. 208]. Кант не стверджує, що ноуменальний світ існує об'єктивно, тобто з необхідністю; скоріше ноумен — проблема, межа розсудкового мислення [див.: Там само. — С. 193]. Теж саме зазначає і М. Гайдеггер, коли веде мову про Друге зачинання мислення: "філософія (тобто онтологія — Б. К.) підійшла до кінця. <...> Це вже не філософія. <...> Я називаю це Другим мисленням. <...> Я не можу його виразно зобразити. Я не знаю, як "працює" це мислення. Може бути навіть, що шлях мислення на сьогодні веде до мовчання, — щоб зберегти мислення від пе-

ретворення у старий мотлох за який-небудь рік. Можливо навіть, що знадобиться 300 років, щоб воно почало "працювати" [Беседа сотруди-
ников журналу "Шпигель" Р. Аугштайна и Г. Вольфа с М. Хайдеггером
23 септєбрю 1966 г. / пер. с нем. И. Д. Рожанского, сверка перевода
В. В. Библихина // Философия Мартина Хайдеггера и современность
/ отв. ред. Н. В. Моторшилова. – М. : Наука, 1991. – С. 244–245]. Власне
це і спонукає замислитись над метафізикою у принциповій відмінності
від онтології.

Е. Левінас звинувачував онтологію (а разом з тим і суб'єкт, що поро-
джує її в рефлексії) в тому, що вона не знає Іншого. Насправді, онтологія
знає це Інше, але не визнає його, виштовхуючи в маргінес, що ми й бачи-
мо в філософії І. Канта: "Якщо ми розуміємо під ноуменом *об'єкт нечут-
тєвого споглядання*, то допускаємо особливий спосіб споглядання, а
саме інтелектуальне споглядання, яке, однак, є нам чужим, і навіть його
можливості ми не можемо збагнути; такий ноумен мав би *позитивне*
значення" [Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та приміт. І. Бур-
ковського ; ред. С. Вишенський. – К. : Юніверс, 2000. – С. 191]. Але далі,
буквально на наступній сторінці, І. Кант розважливо відмовляє ноумену:
"те, що ми називаємо ноуменами, слід розуміти як таке лише в *негатив-
ному* значенні" [Там само. – С. 192]. "Невизнаність" метафізики не дивина,
бо метафізика й онтологія гетерономні, а будь-яка мова про метафізику
відбувається з онтологічних позицій, тобто з місця панування онтології.

Що ж відкривається в метафізичному мисленні та що це мислення
сповіщає про себе? У відповіді на ці питання нам допоможе жарт
Л. Д. Ландау, коли він класифікував науки на природні (фізику тощо),
неприродні (гуманітарні), надприродні (богослов'я тощо) та протиприро-
дні. Останнє й вказує на відповідь. Якщо онтологія так чи інакше коре-
лює з об'єктом (в найширшому розумінні цього слова), то метафізика – з
межею. Онтологія завжди ґрунтується на гарантії буття: все перебуває у
бутті. В цьому плані буття домінує, "довлеє", над людиною. Щоб бути у
бутті, людина має зректись того, чим наочно не володіє, що не об'єкти-
візується та не тематизується. Метафізика ж апелює до мужності бути
собою. А мужність бути собою, переступивши межу буття, – це мужність
бути особистістю. На нашу думку, метафізичне мислення, коли воно
перейшло власну межу, має зректись всякої методології й стати наївним
мисленням, тобто стати проявом найфундаментальнішої Правди. Тоді
метафізичне мислення потрапляє до власного ґрунту – Надії.

I. Kozik, stud., T. Shevchenko National University, Kyiv
martin-iden@ukr.net

TWO WAYS OF DIVISION ORDINARY AND NON ORDINARY LANGUAGE

Philosophy of ordinary language was a popular philosophical school in
sixties of twentieth century. A key figure in the philosophy of ordinary lan-

guage is a person who was engaged in both logical analysis and ordinary language approaches. Ludwig Wittgenstein created one of his most brilliant papers *Tractatus Logico-Philosophicus* which was an effort generally consonant with Russell's researches. But the next post humorous published work changed the subject completely. But in the attention to what we talk in usual life Wittgenstein wasn't the first explorer. Another prominent Cambridge philosopher who stands at the dawn of the analytical philosophy as a whole – G. E. Moore also worked with that. Nevertheless Wittgenstein is the first person who comes to mind when we hear about philosophy of ordinary language. This school was formed by two groups of philosophers from the brightest English universities – Cambridge (where influence of Wittgenstein was the strongest and was picked up by numerous of his students) and Oxford (Gilbert Ryle and J. L. Austin presented more different not so wittgensteinian understanding of ordinary language). In these essay I'm going to briefly present Ryle and Wittgenstein's positions about definition (if it is possible) of ordinary language and division of ordinary and non ordinary language. When we speak about ordinary language we usually mean language which we use in our daily life. There are words which we use every day in different but understandable meanings. You can find this "ordinary language" around yourself. But nevertheless ordinary language is a not a certain "thing" and it is not some abstraction. When philosopher of ordinary language tries to look in ordinary language for solving some philosophical problem it is not something in which he can look as in box. Ordinary language is not nor static neither defined. To look how the word is used in ordinary language is not to find them in some "ordinary" place, a place from which we can investigate and understand the meaning more clear. Ordinary language is a sum of infinite language games (and not only "ordinary" but language as well) and we can not only play in them, investigate the meaning of the words within them but also create and make up them. And Wittgenstein did it himself when he showed different language games in *Philosophical Investigations*. But in our life we are surrounded by such different types of word using that I wonder where we can find something which we might call "unordinary" language? Gilbert Ryle mentioned that despite of the fact that there is not sharp boundary between ordinary and non ordinary language we usually understand which word is ordinary and which is not [Ryle G. *Ordinary Language*. [Electronic source] – Access mode: <http://www.sfu.ca/~jeffpell/Phil467/RyleOrdLang53.pdf>]. I think that this intuitive Ryle's distinction between ordinary and non ordinary is very relative. It depends on the certain cultural and time circumstances. And remembering that this is no uninvolved point and there is no ordinary language as something concrete and average. Vocabulary from chemistry can become everyday for chemists and football lexicon for football players and football hooligans. And there is no generalization about what is "ordinariness" for different people. In different language games, different forms of life have their own criterion.

Wittgenstein gives another criteria which seems to be more clear in the separating that commonness of the language which surrounds us. Ordinary

language is a language which works according to its duties. But its working duties also can be variety according to the different forms of life. Duties can be extremely different [Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. – Blackwell, 1997. – P. 13]. Attempts to generalize duties of the language run contra his position because Wittgenstein was certainly against any philosophical generalization. For understanding the conception of working language it is necessary to find a language which does not work. And this, not working language, is a language of philosophy [ibid. – P. 51]. And this not working language is philosophy, because philosophical proposition is a proposition where confusion rises [ibid. – P. 49]. And for Wittgenstein non ordinary language is the language of philosophy. And as not working language it doesn't work properly according to the duty. For Wittgenstein philosophy takes words from their context and asks a philosophical question about them. Like "what is mean 'mean'"? We ask question instead of look into different types of using words [ibid. – P. 48].

Philosophy pulls out word from their "fatherlands", contexts, forms of life and this make us confused. So, ordinary language is a number of language games which directly related to our forms of living. And philosophy as not ordinary language is a confusing word using activity which pulls out word from their contexts.

I find is hard to accept that philosophy pulls out words from their contexts. We have infinite type of word using, forms of life and we can imagine different forms of life as we tried to show early. We can imagine a form of life where philosophical question will not lead us to confusion. Confusion itself will be normal duty of the using some words. It is like the sages who speak with each other with riddles. Let's think about language game where the first person speaks something confusing and his partner replies with something confusing to. I mean that confusions can be the duty of language working in some contexts. It is like zen koan which has to make a confusion or other puzzles and sacred riddles. We don't know whether words have meaning if we are outside some language game or if we are don't know the rules of words using.

We haven't any middle floating line which will divide sensible and non-sensical propositions. We can make up a language game where confusions will be the result of proper word using. But what is special in such language games? The special lies in the fact that confusing proposition which can be understood as nonsensical from external point of view is not nonsensical within language game. The actors of the game don't feel confuse in the sense of stopping or idling machine. Language game is normal when the language works within. The sense of confusion meant to be a sense of an actor who, so to say, drops out from the game. Philosophical problems seem to be non-philosophical if we don't feel confuse. So, it follows that our language (with all its inner language games) is ordinary, meant working if we feel no problem with that. But when we take the words from contexts, from their forms of life we face problems. The problems with idling language are problems of our activity but not with the language.

МИФЫ СОВРЕМЕННОЙ ОНТОЛОГИИ

Первые философы Древней Греции, рационализировавшие древний миф и мифологическое сознание, не могли избавиться от мифологических представлений полностью. Воспользуемся трактовкой мифа как иллюзии, принимаемой за достоверное знание. Учтем также, что если древние философы еще не могли рефлексировать над своей философией, то в философии более позднего времени такая рефлексия стала вполне возможной. В рамках именно такой – надфилософской – рефлексии создались определенные иллюзорные представления философов относительно философии, которые мы как раз и считаем своего рода мифами собственно философии. Разумеется, современная нам философия наполнена своими мифами-иллюзиями.

Методологические иллюзии в духовной сфере иллюзорно представляют абстрактные объекты. Здесь надо различать существование с доказательством и существование без доказательства. Может быть доказательство существования некоего объекта, и тогда его существование несомненно. Может быть доказательство, отрицающее существование абстрактного объекта Х. Тогда утверждается не просто то, что такой объект не существует, но и то, что существует Х, который не существует. Понимание существования в первом и втором случаях не тождественное. Доказательство здесь проводится без иллюзии существования Х, который существует, но без доказательства существования, существует хотя бы как дескрипция, а это уже языковой объект. Однако возможна иллюзия доказательства (если в нем есть ошибка, или если это софизм), которая не влияет на затравочное бытие объекта, требуемое для формулировки теоремы.

Так, постепенно, мы переходим к онтологии, поскольку вопрос существования – онтологический вопрос. В науке, в математике над ним почти не рефлексировать. В онтологии рефлексировать необходимо. Онтология претендует на то, чтобы быть учением, системой, следовательно, на то, чтобы быть объективной, чтобы ее содержание зависело от объекта. Вместе с тем это означает, что и ее иллюзии объективны. Вовсе избавиться от них учение о бытии не может. Ее призвание – представлять, так сказать, в нужных местах квантор существования. Но если задача философии – прояснять и, тем самым, делать сложное более простым, то в кажущуюся онтологическую простоту (иллюзия!) загоняется философская сложность. Эта иллюзия не собственно онтологическая, это – иллюзия простоты, свойственная не только и не собственно онтологии. Мы хотели бы выделить именно объективные, системные иллюзии онтологии, хотя есть и субъективные, основанные на смешении различных типов бытия, в частности, модальных. Подчеркнем, что

характер рассуждений меняется в рамках другой трактовки онтологии – как учения о сущем. Однако к иллюзиям, или мифам, онтологии, понимаемой как учение о бытии, а не о сущем, мы отнесли бы следующее.

1. Иллюзией является видимость, что онтология имеет специфический метод. Напротив, такого метода в онтологии нет.

2. Иллюзией является видимость, что в онтологии получают какое-либо онтологическое знание ("знание" о бытии). Знание необходимо обосновано, тогда как критическая рефлексия, используемая в онтологии и претендующая на то, чтобы дать подлинное обоснование, с одной стороны, не снимает налета неопределенности с впечатления, созданного непосредственным усмотрением объекта, т. е. не ставит несомненный и прочный фундамент для онтологического предзнания, а, с другой, – не лишает последнее онтологического статуса.

3. Иллюзия самодостаточности онтологии. Онтология, как начало философских рассуждений, вплетена в ткань философии, погружена в мировоззрение, в огонь и воду социокультурной среды и деятельности людей, в ценности здравого смысла. Онтология есть, возможно, мировосприятие и мироощущение в большей мере, чем учение об их основаниях.

Кроме того, мы полностью согласны с В. Н. Сагатовским, считая, что следующие два довольно распространенных утверждения являются мифами современной онтологии. Ими мы продолжаем наш список.

4. "После Хайдеггера работать с категориями в онтологии невозможно" [Сагатовский В. Н. От мифов к реальности // Философия и судьба : сборник статей, посвященный памяти В. И. Свидерского. – СПб., 2009. – С. 160].

5. "'Грамотная" философия обязана отказаться от "естественной установки", отбросить "наивное" и "устарелое" учение об объективной реальности и отказаться от возможности ее истинного отражения" [Там же. – С. 161].

Действительно, значение философского наследия М. Хайдеггера для современной онтологии остается преувеличенным. У нас не оставляет ни малейшего сомнения правота суждения, что его онтологические работы вписываются в границы антропологического понимания бытия (миф 4), где, несомненно, должны быть признаны фундаментальными. Однако вся онтология никак не сводится к онтологии антропоонтологической. Следующий миф (миф 5) явно продолжает предыдущий. Относительно естественной установки можно утверждать, что, при всем желании от нее избавиться, избежать ее присутствия в онтологии не удастся: ее просто нечем заменить. В связи с этим, стоит выделить методологические разработки В. Н. Сагатовского, в которых естественная установка призвана играть роль начала онтологических построений. Затем, по мере заполнения содержанием, философская онтология должна приращиваться иными путями, что призвано осуществить постепенное сведение "пространства" естественной установки к минимуму.

Кстати, среди "иных путей" находится место и экзистенциальному "вчувствованию" в бытие мироздания. Тем самым, антропоонтологическая онтология занимает достойное и притом важное место в философской онтологии в целом.

На какие еще мифы в современной онтологии стоит обратить внимание, может проясниться впоследствии. Вместе с тем наш выбор по понятным причинам никак не лишен субъективного предпочтения. Но те пять мифов-иллюзий, какие здесь выделены и сформулированы, образуют чрезвычайно любопытное проблемное поле и создают условия, на базе которых намечается определенное направление дальнейшего развития философской онтологии с обширной программой действий.

В. Б. Лимар, асп., КНУТШ, Київ

СВОБОДА ЯК ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ ІЛЬІНА ТА ЙОНАСА

З часів античності і до цих пір мислителі різних філософських напрямів намагаються визначити сутність свободи, яка, безперечно, є однією із найбільш хвилюючих людство тем. Як правило її дослідження відбувається у межах або онтології, або антропології, або ж політології. Заслугуючим на увагу поєднанням перерахованих філософських дисциплін є вчення І. Ільїна.

Філософ розглядає свободу не як понятійний моноліт, що залишається стабільним за будь-яких обставин, а як потенціал, який розкриває свої глибини по мірі зростання особистості, з якою він перебуває у тісному зв'язку. Для Ільїна свобода початково – це зовнішня свобода людської особистості. Оскільки Ільїн філософ релігійний, то ця зовнішня свобода ні в якому разі не може бути свободою-сваволею, вона – свобода віри, поглядів та переконань від недуховного тиску, заборони, принудження; огороження глибокого процесу богошукання від насильства інших людей. Цей момент свободи мислитель вважає найголовним, і, спираючись на авторитет Шопенгауера, пов'язує її з вірою особистісного рівня.

Але зовнішня свобода дається людині для внутрішнього звільнення – пише Ільїн. Тіло, як таке, що перебуває у просторі й часі та підлягає впливові зовнішніх обставин, несвобідне; несвобідна і людська душа, оскільки зв'язана із тілом та перебуває під тиском волі, уявлення, почуттів, законів мислення. Свобідним у людині є тільки дух : "Якщо зовнішня свобода перешкоджає силовому втручання інших людей у духовне життя людини, то внутрішня свобода спрямовує свої вимоги не до інших людей, а до самої – ось вже неутискуваної – людини. Свобода, за самою суттю своєю, є саме духовна свобода, тобто свобода духа, а не тіла і не душі" [Ильин И. А. Путь духовного обновления. – М. : Русская книга, 1996. – Т. 1, гл. 3]. Дух має силу і владу створювати форми та

закони свого буття: звільнитись від гріховних нахилів (негативний аспект) та прямувати до блага, наповнювати себе кращими високими життєвими змістами (позитивний аспект внутрішньої свободи).

Духовна самобутність, котра досягається завдяки зовнішній та внутрішній свободі, сама по собі не є самодостатньою. Людина, яка досягла значних успіхів у розкритті в собі внутрішньої свободи, повинна виховувати до свободи інших. Вона здатна (і повинна) мати право втручання у справи інших, бути представником суспільних авторитетів (Церкви, держави) і також нести відповідальність за прийняття своїх рішень, відповідальність за долю ввірених їй людей. Цей етап Ільїн називає політичною свободою, таким чином поєднуючи, здавалося б, непокєднувані сфери духовного та суспільно-політичного життя людини.

Подібні міркування щодо свободного застосування своїх внутрішніх сил мають місце у хронологічно пізніших філософських роздумах (так званому "принципі відповідальності") Йонаса. Він також намагався подолати дуалізм душі й тіла, суб'єктивного цілепокладання (свободи) та позбавленої мети природи (належності). Йонас, продовжуючи тенденцію свого відомого вчителя Гайдеггера, пов'язує аксіологію свободного вибору людини із онтологією. У своїй фундаментальній праці Йонас зокрема пише : "Проте характерною рисою людини є те, що тільки вона одна може мати відповідальність за інших людей – можливих відповідальних суб'єктів – і в тому чи тому відношенні завжди її має: здатність до відповідальності є достатньою умовою факту її існування. Здатність до відповідальності – за кого-небудь, коли-небудь і якої-небудь (і не тільки для того, щоб її здійснити, а й для того, щоб її відчувати) – так само не віддільна від буття людини, як і здатність говорити" [Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К. : Лібра, 2001. – С. 153].

Відповідальність Йонаса, на відміну від її окреслення Ільїним, вживається у двох значеннях: відповідальність "за" щось, когось (за свої вчинки, діяльність, інших людей), та відповідальність "перед" кимось (перед іншими людьми, суспільством, нарешті, Богом). Аксіологічна онтологія філософа вибудовується також завдяки свободі, але їх співвідношення тут дещо інше. "Прерогатива людської свободи – мати спроможність говорити світу "ні"" [Там само. – С. 120]. Людина не обов'язково повинна поділяти цінності природи – для неї джерелом категоричного імперативу є позаприродна "інстанція" – Бог. Йонас спирається на трансцендентний авторитет Бога, не покладаючись на відповідальність людини перед фізичними органами влади. У його етиці свобода людини є лише поштовхом для відповідальності, вона не має буттєвого розвитку і обмежується постійними юридичними претензіями моральності до прийнятих рішень та дій, і врешті решт обмежується безпекальною підзвітністю онтологічного порядку, тобто відповідальністю перед Богом.

Ільїн, у свою чергу, "надає" можливість для буттєвої градації свободи. Тому удосконалена свобода вищого рівня несе відповідальність

тільки "за" ввірене їй – про відповідальність "перед" (у розумінні Йонаса) мислитель мову не веде тому, що свою концепцію відповідальності поєднує не тільки із вірою, але й любов'ю, яка не обмежуючи свободу, "оберігає" її від невідповідних буттєвому благу рішень, вчинків і тому трансцендентної звітності юридичного плану не передбачає.

О. В. Лимар, асп., КНУТШ, Київ
lymarchyk@gmail.com

ДЕЯКІ ЗАУВАЖЕННЯ ЩОДО ТЕМИ ПРОСТОРОВОСТІ В СТРУКТУРІ ТІЛЕСНОГО ДОСВІДУ

Тілесність як спосіб людського існування досліджується перш за все у феноменологічній традиції. Проблематика тілесності як соціокультурного феномену, суспільного способу буття у світі має багатоманітний розгляд у філософській думці: феноменології, екзистенціалізмі, структуралізмі та постструктуралізмі. Е. Гусерль як засновник феноменології починає досліджувати тему простору та пов'язує її з тілесністю. У подальшому ця тема розвивається іншими представниками феноменології та інших філософських шкіл. У зв'язку з цим пропонується дослідити тіло як вихідну позицію формування простору.

Межа тілесності не завершується межами мого тіла, вона розширюється разом з горизонтом життєвого світу та інтерсуб'єктивних стосунків. Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, як і Е. Гусерль, вказують на наявність тілесної "нульової точки", яка не може бути внесена в систему координат, тому що система координат бере в цій точці свій початок. Тіло розглядається як "нульова точка", в якій зароджуються і роз криваються часові та просторові перспективи. Це дає підставу для визначення структури причетності не як структури зв'язків між предметами, побаченими з відстороненої точки зору, але як простору видимого зсередини і такого, що повністю його в себе включає як нульову точку або рівень просторовості.

Таким чином, можлива підстава для визначення простору, в якому Я діє не метрично, але як універсальна можливість взаємодії, завдяки якій стан речей стає можливим. Певне значення або сенс виникає завжди у зв'язку з певною подією чи станом справ, проте будь-яка обставина виступає як "стан справ" тільки тоді, коли йому надано певний спектр смислів, тобто фіксується "наявність" конститутивної, смислоутворюючої "системи" – Я, залученого у спів-буття з Іншим.

Досліджуючи проблематику просторовості у Західні традиції, цікавими постають роботи Едварда С. Кейсі, одного з сучасних дослідників Континентальної філософської традиції. Просторовість, як зауважує автор, є неодмінною характеристикою існування як такого (екзистенції). Він пропонує власний погляд на еволюції поняття місця та простору, починаючи з вивчення древньогрецьких філософів – Платона та Аристотеля. Основною темою його роботи є тенденція у сімнадцятому сто-

річчі до применшення значення поняття "місця" на користь поняття "простору" та підкреслення "візуальності" простору у вісімнадцятому сторіччі. На нашу думку, таку тенденцію можна пов'язати з домінуванням теорії пізнання у філософській традиції.

Кейсі пов'язує поняття "місця" та тілесності. Адже ми знаходимо своє місце у світі лише через власне тіло. І саме місце є тим, що дозволяє подолати двополярність понять реалізм та ідеалізм, об'єктивність та суб'єктивність.

В. О. Лобовиков

ДВОИЧНЫЙ КОД ДЛЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ В ИСКУССТВЕННОМ ИНТЕЛЛЕКТЕ: НЕАДЕКВАТНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ СИСТЕМЫ КАК РЕЗУЛЬТАТЫ "ОШИБОК СЧЕТА" В АЛГЕБРЕ МЕТАФИЗИКИ

Что будет, если, исследуя метафизические высказывания, выйти за рамки господствующей традиции – перейти от их формально-логического анализа к *формально-аксиологическому*? Что будет, если, руководствуясь гипотетико-дедуктивным методом, принять в качестве гипотезы, что категории метафизики являются *ценностными функциями от некоторого числа ценностных переменных*? Каковы будут логические следствия из упомянутой *гипотезы о формально-аксиологической сущности метафизики*? Для ответа на поставленные вопросы воспользуемся двузначной алгеброй формальной аксиологии. В тезисах нет возможности сделать все необходимые разъяснения, относящиеся к этой алгебре, и дать точные определения всех ее понятий, поэтому, сошлюсь на публикации, в которых все эти разъяснения и дефиниции даны. В дополнение к ним введем следующие символы и определения их значений.

Глоссарий для следующей ниже таблицы 1. Символ *Ба* обозначает ценностную функцию "(подлинное) бытие (чего, кого, чье) *a*". *Na* – "небытие (чего, кого) *a*". *Ma* – "материя, материал, материальное (что, кто) *a*". *M'a* – "материя, материал *для* (чего, кого) *a*". *Па* – "противоречие в (чем, ком) *a*", т. е. "противоречивость (чего, кого) *a*". *Да* – "движение, изменение (чего, кого) *a*". *Са* – "сознание, осознание (чем, кем, чье) *a*". *C'a* – "сознание, осознание (чего, кого) *a*". *Та* – "мысль, мышление о (чем, ком) *a*". *T'a* – "мысль (чьа) *a*". *Ra* – "отражение (чего, кого) *a*". *Sa* – "становление (чего, кого) *a*". *S'a* – "становление (чем, кем) *a*". В двузначной алгебре метафизики, эти ценностные функции точно определяют-ся следующей ниже таблицей 1.

Таблица 1

<i>a</i>	<i>Ба</i>	<i>Na</i>	<i>Ma</i>	<i>M'a</i>	<i>Па</i>	<i>Да</i>	<i>Са</i>	<i>C'a</i>	<i>Та</i>	<i>T'a</i>	<i>Ra</i>	<i>Sa</i>	<i>S'a</i>
x	x	п	п	x	п	п	x	п	п	x	п	п	x
п	п	x	x	п	x	x	п	x	x	п	x	x	п

Дефиниция: ценностные функции μ и β называются *формально-аксиологически эквивалентными*, если и только если они (μ и β) принимают одинаковые ценностные значения из множества $\{x$ (хорошо); p (плохо) $\}$ при любой возможной комбинации ценностных значений (x или p) переменных. Отношение *формально-аксиологической эквивалентности* ценностных функций μ и β обозначается символом " $\mu=+=\beta$ ". В естественном русском языке отношение формально-аксиологического тождества ($\mu=+=\beta$) выражается словами-омонимами "означает", "является", "есть", иногда заменяемыми тире. Используя данное выше табличное определение ценностных функций от одной переменной, а также дефиницию отношения формально-аксиологической эквивалентности " $=+="$ ", легко получить следующие уравнения, *моделирующие* широко известные метафизические сентенции.

- $Da=+=Na$: движение есть небытие (Парменид, Зенон, Мелисс).
- $Ma=+=Na$: материя есть небытие (платоники, в частности, Плотин, Прокл, Псевдо-Дионисий-Арепагит).
- $Da=+=Ma$: движение эквивалентно материи (Следствие из 1, 2 по симметричности и транзитивности $=+="$).
- $Ma=+=Da$: материя эквивалентна движению (Следствие из 1 и 2 по определению отношения $=+="$).
- $Ba=+=DMa$: (подлинное) бытие есть движение материи (Аристотель, Ф. Энгельс).
- $Da=+=Na$: движение есть противоречие (Зенон).
- $Ma=+=Pa$: материя есть противоречие (Следствие из 4 и 6 по определению отношения $=+="$).
- $Ba=+=NPa$: (подлинное) бытие (чего, кого) a эквивалентно небытию противоречия в (чем, ком) a .
- $Ma=+=PTMa$: материя есть противоречие в мышлении о материи (чего, кого) a .
- $Ba=+=NPTMa$: (подлинное) бытие (чего, кого) a эквивалентно небытию противоречия в мышлении о материи (чего, кого) a . (Это формально-логический принцип непротиворечивости мышления.)

А вот следующие ниже два метафизических утверждения являются примерами того, что Г. В. Лейбниц называл "ошибками счета" в своей знаменитой декларации о намерениях создать "философское исчисление".

"Ошибка счета" №1: $Ba=+=Ma$: (подлинное) бытие (чего, кого) a есть материя (чего, кого) a .

"Ошибка счета" №2: $PMa=+=PRMa=+=PTMa$: противоречивость материи (чего, кого) a означает противоречивость (адекватного) отражения материи, в частности, противоречивость (истинного) мышления о материи (чего, кого) a . Некоторые группы гегельянцев и марксистов-ленинцев в течение длительного времени пытались выдать эту "ошибку счета" за "диалектическую логику". Но нетрудно убедиться в отсутствии отношения $=+="$ (между левой и правой частями "уравнений") путем "вычисления" соответствующих ценностных функций в алгебре метафизики (=формальной аксиологии).

ПРАГМАТИЧНА ТЕОРІЯ ІСТИНИ ВІЛЬЯМА ДЖЕЙМСА

Прагматична теорія істини Вільяма Джеймса долає традиційний дуалізм у ставленні до філософських проблем, що позначилося на тлумаченні ним істини. Її особливість у тому, що вона переорієнтовує проблематику філософських досліджень істини в сферу конкретного життєвого досвіду, наголошує на значенні чинника майбутнього в оцінці "корисності" істини.

Джеймс уперше ґрунтовно звернувся до дослідження проблеми істини у 1898 році, про що засвідчують його лекції "Філософські концепції та практичні результати" (університет Берклі, США), присвячені роз'ясненню ідей Ч. Пірса. Подальша розробка комплексу проблем, пов'язаних з істиною, втілювалася у таких класичних працях з філософії прагматизму як "Прагматизм" (1907 р.) та "Значення істини" (1909 р.).

Для становлення підходів Джеймса до істини важливе значення мав критичний аналіз емпіричного та раціоналістичного методів, які переважали на філософських теренах у кінці XIX-поч. XX ст. Особливу увагу Джеймс звернув на тезу "абстрактного раціоналізму", або "інтелектуалізму", за його термінологією, згідно з якою істина є статичним та інертним поняттям. Альтернатива філософським претензіям раціоналізму на досягнення абсолютної істини вбачалася у розумінні істини як процесу, що невіддільний від соціальних практик й спрямовує людину на досягнення конкретних життєвих результатів.

Особливість версії прагматизму, запропонованої Джеймсом, полягає у тому, що він прагне зайняти опосередковану позицію як до раціоналізму, так і емпіризму. Джеймс пропонує прагматизм як філософський напрям, що задовольнятиме вимоги як раціоналізму, так й емпіризму, що водночас сполучить "нове" і "старе". Крім того, прагматизм Джеймса відзначався толерантністю до інших, не-прагматичних філософських теорій, акцентуючи на тому, що істина формується у філософській змагальності, а не взаємовиключенні чи підпорядкуванні наперед заданим критеріям.

Важлива ознака того, що переконання (beliefs) людини істинні у тому, що вони спрямовують, ведуть (lead) її до конкретних результатів, збалансовуючи старі, вже накопичені істини із новими, що формуються у процесі новонабутого життєвого досвіду. Звертаючись до поняття "факту", Джеймс наголошує, що самі по собі факти не є істинні, вони просто існують, "є"; істина ж – функція переконання (belief), що врівноважує старе й нове таким чином, коли новому відкриваються перспективи затвердження. Тоді істина стає "корисною".

Згідно з прагматизмом, істина не повинна бути *par excellence* цінністю для філософів та філософії, а має наблизитися до "ординарної людини", враховувати її життєві переконання, й у цьому контексті бути

"корисною". Істина не є чимось, що віднайдене філософами, вона конституюється у процесі змінюваних соціальних практик. Прагматизм стверджує, що істина не віднаходиться у незалежній від людини "об'єктивній" реальності, а в тому, що вона корегується з практикою, в результаті чого реальність стає "пластичною"(метафора Джеймса).

Істинна ідея отримує своє підтвердження в досвіді. Конкретна істина завжди стосується якомога вдалішого з точки зору наслідків поєднання наших різноманітних досвідів. Прагматичний метод розгляду істини Джеймсом відсторонюється від абстракцій та апіорних засад, фіксованих принципів; натомість він відкритий до фактів, до конкретики. Прагматична теорія істини Джеймса скерована в майбутнє.

Задовільність, сприятливість для життєвого процесу в конкретних випадках – один з аспектів "корисності" істини в тлумаченні Джеймса. В його філософській аргументації важливе місце належить поняттю "верифікації", якому приділена значна увага у праці "Прагматизм". Зокрема, верифікацію ідей він розглядає не в абстрактно аналітичному контексті, а з точки зору їх спроможності змінювати соціальне середовище у перспективі його гуманізації. Звідси взаємозамінюваність у багатьох текстах Джеймса термінів "прагматизм" і "гуманізм".

Людина – суб'єкт дискурсу, вона "проговорює" гіпотези й формулює вірогідні, а не абсолютні істини. Розробляючи свою доктрину плюралістичного всесвіту, Джеймс вдається до прикладу, який ілюструє зв'язок епістемологічного тлумачення ним істини з космологічними міркуваннями. Людина називає зірки сузір'ями, хоча їхнє положення в космосі не конституюється тими назвами, які людство їм надає. Джеймс називає це людськими доповненнями – human additions, коли чуттєва реальність "зростає", але те, що до неї додається, не трансцендує її, а урізноманітнює й доповнює. Ця здатність "додавання" до реальності нових форм досвіду, з прагматичної точки зору є креативною потугою людства.

Істини реалізуються в речах і випробовуються на готівкову вартість (cash value), тобто на можливість абстрактних приписів, принципів, понять конкретизуватися в життєвих практиках (бути "корисними"). У цьому сенс метафоричного вислову – "they (істини) pay", тобто "істина", якщо вона є такою, "відплачує", "працює" в контексті конкретних соціальних практик, змінюючи їх у напрямку гуманізації.

Е. А. Маслакова, студ., БГУ, Минск, Беларусь

КОНЦЕПЦИЯ СИНХРОНИИ К. Г. ЮНГА

Синхрония является одной из наиболее эзотерических концепций Юнга. В его творчестве всегда, латентно или явно, выражалось стремление абстрагироваться от современного ему научного объяснения мира. В качестве альтернативного, а точнее, дополняющего традиционный каузальный метод исследования событий, Юнг предложил свою концепцию синхронии, в которой предметом рассуждений Юнга явились

взаимные связи и целостность реальности. Юнг многократно подчеркивал, что "рационалистический западный подход, опирающийся в основе на причинно- следственные связи, не является единственно возможным и всеобъемлющим, зато отличается предубежденностью, которая требует поправки". Под синхронией Юнг подразумевает одновременное протекание событий, имеющих не причинную, но смысловую связь друг с другом. В данном подходе мир превращается в единое целое, обладающее материальным и духовным аспектами, являющимися разными, но связанными полюсами. Концепция синхронии связана с фундаментальной идеей архетипов Юнга. Архетип выступает в качестве звена, осуществляющего синхронистическую связь. Архетип, обладая психоидной (не духовной и не материальной, а промежуточной) природой, обеспечивает параллелизм событий. В истории философской мысли можно проследить развитие идей, которые Юнг называет источниками предложенной им концепции синхронии. Он обращается к древней китайской цивилизации. Опираясь на тексты Лао-цзы и Чжуан-цзы, Юнг пишет об основной для Востока идеи: связи психики человека с внешними событиями, между миром внутренним и внешним. На Востоке воспринимают эту связь, объединяющую нас с другими людьми и всей вселенной, называя ее Дао. В "Бхагавад Гите" освещаются те же идеи, что и в каноническом тексте "Дао дэ цзин". Юнг полагает, что если мы хотим отыскать нечто подобное в нашей цивилизации, то мы должны вернуться к Гераклиту. Во многих отношениях греческое понятие Логоса напоминает понятие Дао. Юнг также отсылает нас к античной идее родства всех вещей, развитой далее в качестве теории соответствия философами-естественниками Средневековья. На разные лады эта идея находит отражение в трудах Филона, Теофраста, Гиппократы, Плотина. Мысль Гиппократы, что внутренний и внешний человек образуют единое целое, микрокосм или мельчайшую частицу, в которой неотъемлемо присутствует "великий принцип", характерна и для более поздних мыслителей: Агриппы фон Неттешейма, Пико делла Мирандолы, Парацельса и Кеплера. Особое внимание следует уделить идеям Лейбница и Шопенгауэра. Последнего Юнг называет "крестным отцом" взглядов, им самим развиваемых.

Все вышеуказанные мыслители развивали свои идеи в русле философии и естествознания. На почве психологии лишь один Юнг считал, что психика личности наблюдателя вступает в каждом мгновении в интеракцию с событиями внешнего мира.

Руководствуясь принципом тождества микро- и макрокосма, Юнг изображает мировое целое по аналогии с человеческой психикой: если человеческая душа представляет собой целое, составляющими которого являются сознание и бессознательное с приоритетом последнего, то и мир в целом это не просто мир как представление, но психофизическое единство, пронизанное коллективным бессознательным, объединяющим все живое как единое во многом. Эта коллективная психе, по мысли Юнга, является вместилищем смысла, семантическим полем,

призванным упорядочивать мировое целое посредством присущего ему акаузального принципа. Если развивать мысль Юнга, то это хождение в смысловое поле, во многом сходное с платоновским постижением эйдетической реальности, можно назвать "сверхсознанием".

Фритьоф Капра в книге "Дао физики" утверждает, что современная физика атомов ведет именно к такому взгляду на реальность, который "весьма близок к интуитивной мистике Востока". Квантовая физика показывает картину внутренне взаимосвязанной космической материи, где человек – наблюдатель всегда является ее частью. Образ мира на уровне атомарных частиц становится очень восточным и полным мистики. Время и пространство являются континуумом, понятия материи и энергии функционируют взаимосвязано, а наблюдатель и предмет наблюдения находятся во взаимосвязи.

Синхрония показывает, что внешний мир действительно, а не только кажущимся образом отражает наш внутренний мир. В. Паули, который разработал одно из ключевых понятий современной физики, так называемый запрет Паули (принцип математической симметрии) считал, что парапсихологические явления (включая значимые совпадения) являются вещественными доказательствами существования неизвестного до сих пор принципа функционирования Вселенной. Синхрония – это концепция, объединяющая Восток и Запад, философию и психологию, рацию и интуицию. Синхрония – это Дао психологии, связывающее индивидуальное и целое. Выражаясь метафорически, идея синхронии по отношению к каузальной детерминированности – нечто подобное открытиям квантовой физики, согласно которым материя имеет двойственный характер, в зависимости от ситуации она является то частицами, то волнами. Или же как христианская тайна Святой Троицы, где Бог один, но в трех ипостасях: Отца, Сына и Святого духа. Это аспекты одной реальности, рассматриваемые с разных перспектив. Поскольку человеческому мозгу сложно охватить целое, мы воспринимаем лишь части, которым придаем различные имена. Синхрония (когда невозможность рационального объяснения исключает существование причинно-следственной связи) является принципом, связующим нашу психику с внешним событием, которое посредством придания значений, вносит с собой таинственное чувство общности нашего внутреннего с тем, что является внешним по отношению к нам. Ценность синхронии заключена в том, что она способна связать нас с порождающим значения, универсальным и интуитивно известным принципом жизни. Понимание синхронии является ключом к восточному пониманию целостности, которое для западного человека остается всё ещё таинственным.

XX век – век полифонии, век диалога, когда древность протягивает руку современному знанию. Не следует недооценивать философского значения и юнгианской идеи синхронии, которая делает акцент на интуиции – способе, с помощью которого, по мысли Юнга, осуществляется постижение вневременной смысловой связи событий, постижение макрокосма в себе.

СТРУКТУРА ПРАВОМІРНОСТІ ЄДНОСТІ ДЕРЖАВИ В ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІЙ КОНЦЕПЦІЇ ГЕГЕЛЯ

Основний принцип єдності стосується устрою влади. Гегель зауважує, що організація влади потребує її структуралізації. Різноманітні функції і пов'язані з ними повноваження доручаються окремим органам. Але цей розподіл властей не слід розуміти, як абсолютну їхню самостійність. Всі державні органи – це тільки моменти єдиного цілого. На думку Гегеля, ця єдність повинна мати своє втілення в одній конкретній особі – монарху, який представляє собою своєрідне живе втілення державного об'єднання. "Держава є дійсність моральної ідеї, – моральний дух як явна, сама собі ясна, субстанціональна воля, яка мислить і знає себе і виконує те, що вона знає і оскільки вона це знає" [*Гегель Г. Філософія права. – М. : Мысль, 1990. – С. 263*].

Однак мова йде про таку монархію, в якій монарх обмежений законом. В такому аспекті всі окремі влади і справи в державі не можуть мати ні самостійного значення, ні залежати від індивідуальних інтересів. У цьому контексті Гегель розглядає і суверенітет держави. Для нього суверенітет – це втілення органічної єдності держави. Тому справжнє втілення суверенітету він вважав можливим тільки за конституційної монархії, яка одна тільки і може бути належно структуризована і організована.

Виходячи з цих міркувань Гегель надавав великого значення органічній будові суспільства, яка проявляється у розвитку громадського та корпоративного життя. Тільки органічний розвиток та єдність приватних сфер дають змогу говорити про правомірність влади в державі, тільки за цієї умови ціле, тобто держава, є дійсною силою і владою. В іншому випадку, за Гегелем, це ціле перетворюється в масу окремих атомів, тому державна влада повинна залишати недоторканою органічну будову суспільства і законодавство повинно враховувати цю органічну будову народу. А в законодавчій владі повинні бути представлені не окремі особи як такі, а народ як ціле, зі своїм органічним поділом на стани і корпорації. В цілому у концепції Гегеля ідея органічного поділу суспільства має дуже велике значення. У цьому мислитель вбачав втілення моральної життєвості держави. У розвитку духу громадськості, суспільної єдності, на думку Гегеля, полягає глибина і сила держави. Це внутрішнє, самобутнє життя суспільства забезпечує державі її моральний і правомірний характер і створює для влади нормальне і правомірне становище. Саме тому Гегель віддає перевагу сильній, але децентралізованій державі, де центральна державна влада надає своїм підданим свободу у всьому, що не відноситься до прямого призначення державної влади, тобто її організація і збереження, внутрішня і зовнішня безпека.

Священним обов'язком центральної влади (уряду) є, згідно з Гегелем, як надання громадянам такої свободи і самостійності, так і її захист від різних посягань. Гегель підкреслював, що державна організація централізованого типу має суттєвий недолік порівняно з децентралізованою, оскільки не може розраховувати на вільну підтримку своїх підданих, на їх почуття власної гідності і бажання служити опорою державі – той могутній дух, який виявляється тільки в такій державі, де все, що можливо, верховна влада передає на вирішення самим громадянам. Щасливим Гегель вважав народ, якому держава надає значну свободу діяльності у питаннях загального характеру, що не мають першочергове значення для держави в цілому. У такому випадку і сама держава, спираючись на вільний дух свого народу, стає безмежно сильною і могутньою. Зважаючи на це, Гегель велику увагу приділяв механізмам, які покликані забезпечувати розвиток суспільства та його взаємодію з державою. В організації представницьких зібрань з публічними дебатами, у свободі думки і розвитку преси він убачав гарантію того, що загальний інтерес проникає в маси народу і проходить через свідомість громадян.

Ідея держави, за Гегелем, виявляється тричі: 1) як безпосередня дійсність у вигляді індивідуальної держави, тобто в даному аспекті мова йде про державний устрій та внутрішнє державне право, 2) у відносинах між державами як зовнішнє державне право, 3) у всесвітній історії.

Держава як дійсність конкретної свободи є індивідуальна держава. У своєму розвинутому і розумному вигляді така держава являє собою засновану на поділі влади конституційну монархію. Трьома різними владами, на які поділяється політична держава, є: законодавча влада, представницька влада і влада монарха. За Гегелем же, усі ці влади виходять з інтересів могутності цілого і всі вони підкоряються інтересам держави. Представницька влада, до якої Гегель відносить і судову, визначається ним, як влада, яка підводить особливі сфери і окремі випадки під загальне. Завдання представницької влади – виконання рішень монарха, підтримка існуючих законів і установ. Законодавча влада – це влада, функцією якої є визначати та встановлювати засади законодавства та устрою держави. Взаємовідносини різних держав Гегель трактує, як колізійні, конфліктні зіткнення протилежних інтересів, прав і сил. І в умовах конфлікту війна вирішує питання не про те, яке з двох прав, зіткнулися, є справжнє, оскільки, по суті, обидва ці права є справжніми, а питання про те, яке право має поступитися іншому. Саме тому Гегель підкреслював, що гарантією незалежності держави є її збройні сили, розвинутим станом яких є постійна армія.

Всесвітня історія як прогрес у усвідомленні свободи являє собою, по суті, історію суверенних держав (моральних субстанцій), історію прогресу в державних формуваннях.

НАРРАТИВНАЯ ПОЗИЦИЯ СУБЪЕКТА КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

В современной культурной ситуации человек оказывается подчинен, в том числе и семантически, так называемым нарративным нормам существования. Оценкой чувствующего субъекта с этой позиции занимается нарративная психология и психоанализ. Однако, они не исчерпывают возможностей интерпретации.

Нас интересует взгляд на нарративную форму самопрезентации и оценки ее экзистенциальной значимости в качестве особого рода энтелихи. Существуют ситуации, когда повествование субъекта есть как бы "история о самом себе", которая формируется не в кабинете психоаналитика или за чашкой чая, а в течение самих происшествий и приключений. Часто острота переживаний и чувство реальности уступают ощущению "превращения переживаемых непосредственно событий в "нарратив меня", в *"историю моей жизни"*, как это называет Ю. Кристева.

Нарративная память представляет собой пережитые события, "носимые с собой" в качестве истории. Но насколько важны для нас "уже рассказываемые мысленно" события, которые, возможно, не успев закончиться в реальности, обретают форму воспоминаний и оценку в сознании субъекта? Именно возникновение данного ощущения обозначает вопрос: как формируется онтологическая позиция субъекта, не происходит ли ускользания бытия при нарративизации *впечатления*, или же, наоборот, нарратив как "история впечатлений" и есть единственный инструмент в производстве онтологического смысла?

Человеческие впечатления и переживания состоят из разного рода ощущений (аудитивных, визуальных, сенсорных...), которые также, как и само событие, могут быть описаны отдельно. В этом смысле язык разнообразен, но целостен; он может быть сравним как с языком литературы, киноязыком, так и музыкальными алгоритмами чувственности.

Но есть компонент, разрывающий структуру языка *истории жизни* – *нарративный голос*, и его топографическая функция экстра-, интра- или метадиегетическая. От Тодорова до Лакана, формулировка этой дистинкции состоит лишь в различении Я, которое рассказывает, от Я, о котором рассказывает субъект. Однако, *нарративный голос* может принадлежать и Другому. Язык в этом случае становится пространством, в котором протекает само существование. *Разбиение* языка подобным образом описывается М. Хайдеггером в докладе "Путь к языку". Онтологическая значимость субъектов высказывания и самой истории в этом смысле мыслится лишь в совокупности всех их, вместе взятых.

Повествовательная мысль о самих себе и о жизни вообще оказывается еще одним топосом бытия Другого. Теперь он выступает не как реаль-

ный собеседник. Его присутствие переносится в поле собирания повествования – в область рефлексии, где он не просто мыслится как персонаж, но обладает всеми функциями самостоятельного существования. Другой становится либо адресатом всего повествования, либо равноправным участником в разговоре и имеет свой голос в поле рефлексии.

Важным также подставляется осмысление момента производства нарратива как истории впечатлений и его несовпадения с событием ощущения. Кому адресовано это повествование, когда мы молча его производим?

Особой отличительной чертой такого нарратива является его мысленное проговаривание с отсутствующей при этом звуковой или письменной речью. Появление Другого, имеющего собственный голос в мышлении субъекта, характерен для акустической рефлексии. Термин *акустический* появляется в античной философской практике в качестве противопоставления акустическому. Изначально эти феномены определяют различие двух типов слышания: непосредственно воспринимаемого голоса в беседе с человеком, стоящим перед нами и видимым (акустическое слышание) и, когда источник голоса скрыт от нас (акустическое). Здесь *акустический* и *акустический* регистры очень четко обозначают онтологические границы, благодаря диететическим функциям нарративного голоса.

В. Ю. Омельченко, студ., КНУТШ, Київ
victoria.omelchenko@bigmir.net

КОНЦЕНТРОВАНА ДОЗА "ПОВСЯКДЕННОСТІ" У ЧОРНО-БІЛИХ ФОТОГРАФІЯХ БРАСАЯ (уг. GYULA HALÁSZ)

*"Едва только веки его освобождаются от сна,
смыкавшего их, как перед ним разворачивается внешний мир –
в четком рельефе, в удивительной ясности контуров
и поразительном богатстве красок"*
Шарль Бодлер. Поэма гашиша (I. Влечение к бесконечному)

А. Щюц твердить, що повсякденний досвід є "регіоном дійсності" [Щюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту. – К., 2004]. Кожен крок спирається на запас попереднього досвіду, який є схематичною єдністю, смисловими рамками, які визначають, класифікують, оцінюють декорації життя. Лінзи кризь, які, ми дивимося на світ формують мову, стиль, характер взаємодії з "Іншим". Змістовна визначеність є орієнтиром на карті координат, втім, завжди є сегменти невизначеного, які вимагають тлумачення. Тлумачення є відкритою перспективою, ніколи не є вичерпаним і завершеним. Воно визначене ситуативністю та контекстом, зумовлене прагматичним мотивом конкретного "ангажованого суб'єкта" детермінованого певним соціокультурним контекстом (Р. Рорті). Рутинна послідовність звичних декорацій (непроблематичних і самозрозумілих)

переривається, коли виникає сакральний акт питання (*die Frage*), вимога, і потреба конкретних очей власного досвіду тлумачення, концентрація інтересу наново сегментує простір, розриває ланцюг самозрозуміlostей. Горизонти смислу є результатом власного тлумачення. При цьому дія, вибір, план, інтерес спрямовані на майбутнє, задають смисловий горизонт. Життєсвіт є інтерсуб'єктивним простором зустрічей, вражень, переживань, взаємодій, який, ми модифікуємо персональними прагматичними мотивами, тематичним ядром (те на що актуально спрямована свідомість), тематичним горизонтом, і який впливає на нас формуючи смак, ритм і такт, лінзи світосприйняття. Останні можна порівняти з первинними схемами інтерпретації – смисловими фреймами [Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. – М., 2003]. Базова система фреймів заповнює повсякденне життя, дає схеми розуміння, оцінювання, певну конвенційну систему значень. Соціальні фрейми є фоном розумінням подій, оптикою стандартів. Системи соціальних фреймів підтримуються визнанням правил гри, і тільки жага перевірити правила, поставити запитання, виводить із вуалі затишного впорядкованого простору. Горизонт прагнень визначає соціальну траєкторію, ми міряємо світ межами власного простору, межами власної інтелектуальної начинки, запитів. Повсякденний досвід є справжнім, без флюїдів, імітацій, штучних кольорів, таким він виражений у чорно-білих фотографіях Брасая (Дьюла Халас, уг. Gyula Halász) (1899–1984). Він був отруєний фотографією, вона стала його опіумом. Екстаз розуму і відчуттів – формула фотографій Брасая. Митець проілюстрував не театральну репрезентацію штучного антикварного світу, а живий повсякденний досвід, переживання конкретних очей, поезію вулиці, настрою, виявив "конфлікт інтерпретацій" (П. Рікер).

Брасай знаходив поезію на вулиці, в повсякденному житті, в якому немає декорацій, а є рутинна звичних днів на фоні якої розгортаються спалахи емоцій, відчуттів, "сенсаційне явище – це повсякденне життя, нормальні і не виняткові умови самого життя" [Brassai. Ediz. italiana, spagnola e portoghese. – Taschen, 2004. – Р. 192]. Вперше почав фотографувати наприкінці 1929 року, при цьому фотографія набула значення мови переописування (*umschreibend*), переінтерпретації життя. Експресивна форма самовираження, вважав, що сучасний світ відчуває "голод" по фіксованому життю без посередництва митця, без заангажованого ока. Так, оптика, налаштування кадру важливі, але в професійній фотографії мають бути непомітними, для фотографа важливо бути невловимим та не винаходити специфічного авторського штриха. Фотографія – це інваріантна форма сприйняття, що передає пульс, настрої найменшої молекули світу, найдрібнішого сегменту буття. Фотографія настільки ж багата, як і світ, втім для фотографа обмежена, "фотограф може змінити свій об'єктів, втім себе змінити не спроможний..." [Brassai: del surrealismo al informalismo. – Fundació Antoni Tàpies, 1993. – Р. 229].

Дві провідні теми фотографій Брасая – нічний Париж та життя брудних вулиць, типажі без флюїду і прикрас. Містерія нічного Парижу відкрита у його фотографіях як мікрокосмос. Париж став ландшафтом, який він вивчав, його рух, і життя самих людей на фоні міста. Вважав, що кращим способом для розсіювання світла – зйомку в тумані або під дощем, що створює атмосферу ностальгії природними засоби самої повсякденності, наголошував, що "туман – косметика міста", а ніч надає місту декор. Така переінтерпретація повсякденного досвіду представила Париж під акомпанемент крапель прозорої води, що змиває бруд з лабіринтів вулиць, змиває зайве з перевантаженої свідомості. Пасажі вузьких вулиць, наче лабіринти нагадують червоні нитки, які розкриваються у марииво тактильних відчуттів, гостроту зору та сприйняття сегменту простору конкретними очима. Оксамитовість, монохромність чорного і білого вражає відтинками, грою фактур, волокнистістю. Такт, смак, сенс властивий сміливості індивідуальної життєвої позиції, де траєкторія руху подібна до джазової імпровізації, яка щоразу наново переживається, переплітається зі струнами власного ества, де немає плану, задуму, а є проникливість переінтерпретації повсякденного досвіду, заповнення лакуни поетичної, допитливої душі, енергії живих очей.

Без очей немає свідомості, комунікації, якщо людина втратила зір, то соціальна взаємодія можлива через посередництво очей "Іншого" [Blumenberg H. Paradigmen zu einer Metaphorologie. – Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1998], фотографія розкриває тілесну динаміку в її принциповій незавершеності. Очі дають перспективу, володіння відстанню, що дозволяє зустріти "Іншого", моделювати мету, себто око (Auge) є дистанцією, проектуванням та масштабністю. "Картографія тіла" (Дельоз) є ситуативно значущою версією тут і тепер, відкритою перспективою, що наповнюється смисловими конотаціями. Фотографія фіксує в кадрі, втім не консервує, не приміряє "скафандр", а грає відтинками, поліваріантністю, виражає енергетичний потенціал, сердечно-емоційні потуги, креативні іскри. Знімаючи повсякденне життя найнижчих верств суспільства Брасай показав ритм життя зсередини, а не з оптики відстороненого спостерігача. Він був затьмарений красою зла, таємницями лабіринтів брудних вулиць. Фотографував різних персонажів, на вулицях, і в кав'ярнях, в яких дзеркальні стіни відображали взаємовідносини фрагментами, емоційну палітру, гру смислів, характерів. Тема (низів суспільства) набула в його роботах людських рис, тонких переживань конкретних очей. Деякі із робіт виражають наративний дар Брасая, передають взаємовідношення між людьми, гру тіней в дзеркалах, і відтіняють справжніх персонажів та передають емоційну насиченість розповіді. Фотографу вдалося трансформувати свої об'єкти в типажі, при цьому зображення людей було не штучним, декоративним та театральним, а імпровізованим і живим. Фотографії Брасая розкривають гіперчуттєвість, в них немає оціночних кліше, іронії, штампів, в них є витончений шарм поваги до кожного з персонажів, які не грали в кадрі, а показали дозовану концен-

трацію справжнього (повсякденного) життя крізь шпарину. Місце, в якому, ми проводимо лінію маємо обирати самостійно [Уинч П. Идея социальной науки. – М., 1996. – С. 125], і акцент на повсякденності є виявом оптики без прикрас, інтерпретацією рельєфу конкретними очима, фіксуванням регіону дійсності у монохромній палітрі кадру. "Не соціологи провадять висновки, а фотографи, які, як спостерігачі знаходяться в самому центрі свого часу" [Brassai. Ediz. italiana, spagnola e portoghese. – Taschen, 2004. – Р. 192]. При цьому досвід фотографії демонструє симптоми, втім не виносять діагнози, і не виписує рецепти, а провокує думати над гостротою справжнього, що виражене у живому кадрі повсякденності. Брасай знімав переконливо, без награної манери, гостро, влучно, емоційно та фактурно, відкриваючи горизонти смислу силою власного тлумачення повсякденного життєсвіту.

Т. О. Прогнімак, студ., КНУТШ, Київ
taraspro@ukr.net

АБСОЛЮТ ЯК МОЖЛИВІСТЬ РОЗШИРЕННЯ ДОСВІДУ

Джерела походження знання є одним з головних питань будь-якої філософської системи. І будь яка система в першу чергу намагається провести обґрунтування саме цих пунктів. В цій доповіді буде розглянуто питання можливості отримання знання та значення для цієї можливості, сфер, які традиційно вважаються трансцендентними та догматичними.

Одним з головних противників догматичного підходу в філософії вважається Іммануїл Кант, який починає своє дослідження фактично констатує його неможливість та, вказуючи на відсутність будь-якого емпіричного дослідження в цій сфері, спростовує догматичні моменти в системах своїх попередників. Вказуючи те, що розуму залишається знайти власні кордони та з їхньою допомогою зрозуміти себе. Кант дає нам доволі чітку систему внутрішньої організації суб'єкта. Та чи є ця система останнім словом, яке зупинило всі спроби філософів заходити в сфери, в яких чуттєвий досвід не є показником істинності?

В даній доповіді спробуємо продемонструвати позицію дещо пізнішого мислителя Макса Шелера та побачити, як саме він доходить до кардинально протилежного висновку маючи, в деяких моментах, схожі початкові пункти.

В першу чергу спробуємо показати, завдяки чому ми можемо сказати, що навіть в основах цих систем є певна схожість та чому ми можемо говорити про зв'язок між цими пізнавальними підходами.

Тож що саме ми бачимо в системі Шелера, що може корелюватись з системою Канта? В цьому сенсі цікавим є підхід до розуміння єдності людини, але на відміну від Канта, в якого сама єдність людської свідомості виступає передумовою можливості досвіду і постає "apriori", Шелер показує нам єдність як не тільки необхідність логічну, але і як необ-

хідність метафізичну, яка дає нам можливість розуміти не скільки поняття емпіричного досвіду, а і поняття досвіду почуттєвого. Цією єдністю є набагато об'ємніше поняття, ніж трансцендентальна єдність апперцепції, тобто поняття Абсолюту. Та чи є це поняття достатньо обґрунтованим та чи має ця позиція право існувати після Канта?

У Шелера як послідовника Гусерля, всі предмети можуть бути повністю зрозумілими тільки через таке феноменологічне поняття як "самоданість". Точніше кажучи, завдяки цьому ми можемо пізнавати не тільки "схеми" предметів, а і саму їхню суть. Іншими словами, це дозволяє нам використовувати предмети як певний "трансцендентальний трамплін", який не просто дозволяє нам виходити, через певні догми, за межі досвіду і знову ж приходити до звичайного трансцендентного, а дозволяє нам включати до досвіду не тільки досвід чуттєвого, але і досвід почуттєвого, тобто те що Шелер найчастіше називає "любов". Що ж саме він розуміє під цим поняттям любові та чому її можна причисляти до досвіду?

Саме любов (а вірніше любов та ненависть) є принципами цієї частини досвіду та також є абсолютно необхідним критерієм для розуміння цілісної людини як частини суспільства та дозволяє пояснити людину не тільки як річ в собі, а і показати її як особистість відкриту для комунікації.

А які саме є передумови існування цих принципів любові? Тут у Шелера знову з'являється поняття Абсолюту, яке фактично виступає як поєднання та передумова можливості цілісності досвіду. Саме воно дозволяє бачити світ максимально цілісно і уникнути протиріч не тільки за умов автономного буття людини, а і за умов буття людини в світі речей (в широкому сенсі).

Тож Шелер, створивши догматичну, в певному сенсі, систему, показав що такі структури можуть існувати практично в тому ж самому категоріальному апараті і навіть користуватися певними його структурами, при цьому не погоджуючись з передумовами його створення.

А. Г. Ситницька, магістр, КНУТШ, Київ

ПЕРЕТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ БУТТЯ ТРАДИЦІЙНОЇ МЕТАФІЗИКИ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ ІММАНУІЛА КАНТА

Про метафізику завжди йдеться тоді, коли відбувається вивіщення *metà*, абсолютне перевернення світу досвіду та пошук його фундаменту. Одним з центральних аспектів метафізичної проблематики є умови експлікації базових онтологічних структур.

Кантове поняття буття невидимою ниттю проходить через усю архітектуру "Критики чистого розуму". Розуміння буття набуває тут небувалого витончення. "...Власне кінцевою метою критики розуму є побудова "практично-догматичної" метафізики, котра... хоче бути відаючим підступом до "надчуттєвого", до *буття самого по собі*... Взаємодія практичного та теоретичного розуму, під певним приматом першого, дає дійс-

не метафізичне "розширення" нашого пізнання буття за межі можливого досвіду" [Баумейстер А. Онтологія та аналітика чистого розсудку // Марістеріум. – 2000. – Вип. 3: Історико-філософські студії. – С. 28]. Фундаментально "Критику..." можна поділити на дві змістовні частини, кожна з яких відтворює Кантове довершення онтологічного питання.

Висновок Трансцендентальної аналітики – "всі наші споглядання є тільки репрезентуванням явищ; якими є предмети поза сприйнятливості нашої чуттєвості – нам невідомо". Різноманіття споглядання, яке є суто рецептивним, за допомогою трансцендентальної аперцепції підводиться під єдність у понятті предмета. Емпіричне знання про предмети можливе завдяки синтетичній єдності, яку вказують чисті апіорні поняття розсудку, що конституують об'єкт внаслідок дії на розгортання досвіду. Проте, ми досягаємо знання не того, якими є речі самі по собі, а таким чином, яким ми зазнаємо афекції буття об'єкту, саме ж об'єктивне буття ніяк не представлене в нашому спогляданні. Теоретична система метафізики, яка, за Платоном, осягається "чистими розумуваннями" або демонстративним аргументуванням Аристотеля, за Кантом, як наука неможлива.

Теза про те, що Кант не елімінував метафізику, фундується у наступних кроках філософа в другій змістовній частині твору. У Вступі до "Критики..." він пише, що не може виникнути жодного метафізичного питання, на яке у даній роботі не була б даною відповідь або не був би наданим, принаймні, ключ. Відповідь на запитання "Як можлива метафізика?" набуває вигляду практично-догматичної метафізики. Кант виводить трансцендентальний метод за межі категорій та уводить [його] у *надкатегоріальну глибину буття* [Там само. – С. 34]. Умова у строгому сенсі передбачає безумовне як таке. Поняття розуму, пише Кант, "звільняє розсудкове поняття від неминучих обмежень можливості досвіду, і, отже, намагається поширити його за межі емпіричного, все ж таки у пов'язані з ним. Це відбувається завдяки тому, що розум вимагає для даного зумовленого абсолютної *тотальності* з боку умов і прагне звести синтетичну єдність до абсолютно *безумовного*, чим довершується його єдність" [Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. – К. : Юніверс, 2000. – С. 219]. Поняття розуму задають тоталітет для зумовленого розсудкового знання емпіричного буття, прагнучи здійснити власне "*систематичність* знань, зв'язок їх відповідно до одного *принципу*". Отже, йдеться про *принцип вфундованості предметного буття в самому-по-собі об'єктивному бутті*.

Ми бачимо тут певний онтологічний порядок, згідно з яким (А) інтелігібельне буття присутнє в емпіричному, перевищуючи його, а (В) емпіричне буття засноване на інтелігібельному так, що останнє задає йому вищу єдність. Розсудкове знання є *умовним*, лише трансцендентальні ідеї володіють *безумовним тоталітетом*.

Метою метафізичної системи Канта є не лише викласти (категоріально-онтологічно) способи буття сущого, але досягнути (трансцендентально-метафізично) горизонту буття, себто а priori вихідної відкритості

людського духу буттю [Корет Э. Основы метафизики / пер. с нем. В. Терлецкого. – К. : Тандем, 1998. – С. 6–7]. "Наша пізнавальна здатність відчуває значно вищу потребу, – висновує Кант, – ніж лише сила бізувати явища відповідно до синтетичної єдності, і наш розум природним чином злітає до знань, які йдуть значно далі" [Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. – К. : Юніверс, 2000. – С. 222]. В цьому сенсі, Емеріх Корет бачить серйозні підстави вважати, що трансцендентальне мислення було введено саме для основоположення метафізики.

Ідея практичного розуму, хоча ніколи не може бути *in concreto* бути даною конґруентно, є неодмінною умовою практичного застосування розуму. Здійснення її завжди обмежене і недостатнє, але ці межі неокреслювані, отже, воно повсякчас перебуває під впливом поняття абсолютної досконалості. Практична ідея є необхідною, спонукаючи чистий розум справді чинити те, що містить його поняття; тому про мудрість не можна з ноткою зневаги сказати: це тільки ідея; саме через те, що вона є ідеєю необхідної єдності всіх можливих цілей. [Там само. – С. 229]. Ідея розуму дає правило, ідеал служить за "первинний прообраз усіх речей", що беруть від нього "матеріал для своєї можливості і, більшою чи меншою мірою наближаються до нього"; і ми не маємо іншого критерію наших практик, окрім "поведінки цієї божественної людини в нас" [Там само. – С. 337]. Між самими трансцендентальними ідеями, нарешті, прозирає певний зв'язок і єдність.

Кант будує практично-догматичну метафізику, яка обґрунтовує ідеї "чистої філософії" за допомогою розумної віри. Там, де закінчується знання, звільняється шлях для морального воління; що перевищує межі теоретичного знання – того досягає практична віра в постулатах практичного розуму [Мондін Бамтіста. Підручник систематичної філософії. Т. 3. Онтологія і метафізика / пер. з італ. Б. Завідняка. – Жовква : Місіонер, 2010. – С. 46].

Кантова теза "буття очевидно не є реальним предикатом" зображує також поглиблення перетлумачення терміна "реальність". Розум, через свою принципову потребу в суцільній визначеності, "формує поняття одиничного предмета: таким є ідеал чистого розуму", який також є ідеєю "повноти реальності". Можливість того, що містить у собі "всю реальність" буде, відповідно, розглядатися як "первинна" стосовно "можливості речей", що "обмежують" найвищу реальність, котра формує їх як їхня "підстава". Жан-Франсуа Куртин стверджує, що через цей вислів (*omnitudo realitas*) можна побачити, наскільки Кантова думка перебуває у боротьбі з пізньосхоластичною термінологією німецької метафізики, оскільки поняття Бога як первинного, найвищого, сутнього сущого, яке є – але лише у розумі – "поняттям найвищої реальності", що його розум з необхідністю припускає і котре містить у собі "всю реальність", – не тягне за собою існування (*Dasein*), адже існування, як і буття (*Sein*) чи покладання, якраз і не є "реальним предикатом". Гетерогенність буття та реальності – ось що

зумовлює тезу про буття як покладання [Куртин Ж.-Ф. Es gibst. // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей / пер. с фр. О. Панича. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – Т. 2. – С. 26–29].

Практично-догматична метафізика показує шлях самовитворення у напрямі до принципу безумовного, тоталітетом якого володіє наш розум, задаючи напрям на ціль, що слугує вищій єдності та розширенню буття.

І. П. Скиба, зав. лаб., НАУ, Київ
skibaip@gmail.com

ДО ПИТАННЯ ІНСТРУМЕНТАЛЬНОГО ЗНАННЯ

На початку нового тисячоліття відбуваються зміни у всіх сферах життя суспільства (економіці, політиці, науково-технічній сфері, освіті). Соціальні зміни значною мірою зумовлені успіхами розвитку техніки, технології, науки, а також процесами інформатизації та комп'ютеризації. А так як основним завданням науки є продукування нового істинного знання, будь-яка техніка базується на відповідних технічних знаннях, а технологія в свою чергу є нічим іншим як практичним знанням, яке в сучасному світі вже не може існувати без відповідних фундаментальних відкриттів. Тобто, можна зробити висновок, що характер розвитку і функціонування сучасного суспільства визначається саме розвитком знання. Це актуалізує проблему розгляду знання як інструменту діяльності людини, тобто інструментального знання.

Філософське осмислення проблеми інструментальності не нове. Ще в другому столітті до нашої ери давньоримський лікар та філософ Клавдій Гален приймаючи аристотелівське "Природа нічого не робить без мети", до чотирьох причин буття Арістотеля (форма, матерія, джерело руху і мета, до якої прагне все) додає п'яту – інструментальну (те, за допомогою чого), надаючи таким чином онтологічного статусу самій інструментальності [Новый философский словарь. – filpedia.ru].

Говорячи про проблему інструментального знання, на нашу думку, слушним і корисним було б спочатку розкрити зміст поняття інструмент, оскільки прикметник "інструментальний" від якого утворилося слово "інструментальність", означає "той, що відноситься до інструменту, пов'язаний з їх виготовленням" [Большой словарь иностранных слов / Булыко А. Н. – М. : Мартин, 2007]. Слово "інструмент" в перекладі з латинської мови (*instrumentum*) означає "знаряддя". При порівнянні визначень даних цьому поняттю різними авторами, було встановлено багато спільних характеристик і зроблено такі висновки, що інструмент – це: 1) знаряддя для роботи; 2) засіб, що використовується для досягнення чого-небудь (наприклад, інструмент пізнання); 3) спосіб розв'язання тієї чи іншої задачі; 4) прилад для отримання музичальних звуків. Тобто, інструмент слугує посередником для досягнення якої-небудь мети. Людина – єдина істота на землі, яка опосередковує свою діяль-

ність, використовуючи для досягнення своєї мети певні засоби, знаряддя. Такими засобами традиційно можна вважати техніку, проте людина здатна озброюватись і знаннями. В такому випадку знання перетворюються на інструментальні. Варто зазначити, що хоча сполучення "інструментальне знання" і зустрічається в науковій та філософській літературі, проте визначення цього поняття немає в енциклопедіях та словниках. Це можна пояснити не достатньою розробленістю проблеми інструментального знання, хоча останнім часом все частіше з'являються публікації, які зачіпають дану проблематику, зокрема це роботи І. Бакланова, Л. Дротянко, Б. Пружиніна, Ю. Корнілова, І. Владімірова та ін. Та все ж термін "інструментальне знання" вживається здебільше спорадично і у різних авторів значить дещо різне. Так інструментальним знанням більшість авторів називає предметно-практичне знання, воно розуміється як сукупність умінь, навичок у конкретній матеріально-виробничій чи побутовій сфері. Зокрема, в такому розумінні вживає його В. Келле, даючи оцінку характеру знань давнього Вавилону та Єгипту. Ю. Корнілов та І. Владіміров розглядають інструментальне знання як невід'ємну складову практичного досвіду. Фактично вони зводять інструментальне знання до знання про інструмент та досвід перетворення [Владимиров И. Ю., Корнилов Ю. К. Инструментальный опыт как компонент опыта практического преобразования // Ярославский психологический вестник. – Москва ; Ярославль : Изд-во РПО, 2005. – Вып. 16. – С. 21–28]. Зі сказаного напрошується висновок, що для того щоб знання було інструментальним, воно повинно мати передусім практичне спрямування. Проте, знання людина використовує і для здобуття іншого знання. Так знання законів правильного мислення (логіки) Аристотель, називає універсальним знаряддям пізнання, такої ж думки дотримується і Авіценна. С. Лем також наголошує на тому, що для того щоб дізнатися щось нове вже необхідно мати певні знання. Зокрема, Л. Дротянко розглядає методологію і метод як інструментальне знання [Дротянко Л. Г. Феномен фундаментального і прикладного знання: (Постнекласичне дослідження). – К. : Вид-во Європ. Ун-ту фінансів, інформ. систем, менеджм. і бізнесу, 2000]. Втім, процес пізнання належить до духовної діяльності. А відтак критерій практичної спрямованості знання не є визначальним для інструментального знання, хоча він і є вагомим, особливо враховуючи тенденції розвитку нашого суспільства. А визначальним, на нашу думку, є те, що інструментальне знання, як і будь-який інший засіб слугує певній меті. Таким чином, можна зробити висновок, що інструментальним є таке знання, яке відповідаючи на питання "як?", допомагає чи може допомогти досягти поставленої мети: або практичної або духовної (отримання нового знання).

З вище зазначеного можна зробити логічний висновок, що інструментальне знання в загальному вигляді можна розділити на дві основні категорії: інструментальне знання для ідеальної (духовної) діяльності і інструментальне знання для практичної діяльності. Варто зазначити, що

інструментальне знання для практичної діяльності виникає раніше, що і не дивно, адже воно і зароджується з практичної діяльності людини як послідовність певних дій, алгоритм, що дублюють цю діяльність. Це з певною мірою впевненості дозволяє віднести витоки інструментального знання для практичної діяльності до часу виникнення людини розумної і знання як такого. До інструментального знання для практичної діяльності можна віднести в першу чергу протонаукове, технічне знання (пізніше науково-технічне), різного роду технології, прикладне наукове знання. Варто зазначити, що в сучасному світі вже і фундаментальні дослідження певною мірою визначаються потребами практики, виконуючи її замовлення, проте це проявляється лише в їх практичній спрямованості, а сам зв'язок з практикою є опосередкований куванням, створенням інструментів для прикладних наук. А чиста фундаментальна наука безпосередньо не переймається проблемами практики.

Що стосується інструментального знання для духовної діяльності, то тут спершу потрібно підкреслити, що під сферою духовної діяльності ми в першу чергу розуміємо процес пізнання (теоретичного). А тому можна говорити про інструментальне знання (методи і прийоми), що притаманні в цілому людському пізнанню, і про засоби, що характерні лише для наукового пізнання. А як відомо, науковий спосіб породження знання, феномен теоретичного знання, виникає в Античності, тому логічним нам видається витоки інструментального знання для ідеальної діяльності шукати саме там. Мова йде в першу чергу про методологію, методи, загальнологічний інструментарій, що використовується свідомо людиною для приросту наукового знання.

О. П. Скиба, ст. викл., НАУ, Київ

РОЛЬ СУБ'ЄКТИВНИХ ЧИННИКІВ У ФОРМУВАННІ СТИЛЮ НАУКОВОГО МИСЛЕННЯ

Давнім є прагнення філософів і природознавців виключити вплив суб'єктивних чинників на результати наукового дослідження. Це прагнення, як відомо, ґрунтується на вкорінених уявленнях класичної науки, що суб'єктивний характер пізнавальної діяльності перешкоджає досягненню об'єктивного знання. Виникло це упередження, за словами Л. Мікешіної "... внаслідок того, що природознавці зазвичай не розрізняли двох значень суб'єктивного: суб'єктивного як знання викривленого, помилкового, що виникло в результаті історично й біологічно обмежених можливостей людини; і суб'єктивного як об'єктивно існуючої властивості, закономірності самого процесу пізнання, функціонування системи "суб'єкт – об'єкт". Якщо суб'єктивне (в першому значенні) повинне бути виключене і виключається в ході поступального розвитку науки, то суб'єктивне (в другому значенні) виключити з результатів пізнання принципово неможливо" [Микешіна Л. А. Детерминация естественнонаучного познания.

– Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1977. – С. 18]. За неklasичної науки ситуація дещо змінюється: учені приходять до думки про неможливість однозначного розв'язку поставленої проблеми, про залежність отриманих наукових результатів від умов дослідження і т. і. З часом у науці з'являється дедалі більше робіт, у яких досліджується вплив соціальних і особистісних чинників на істинність наукового результату. Варто лише згадати роботи Л. Дротянко, С. Кримського, В. Лекторського, Л. Мікешіної, В. Онопрієнка, М. Полані, Б. Парахонського, В. Поруса, Л. Флека, А. Юревича та інших. Отже, все більше учених звертає увагу на необхідність дослідження не лише об'єктивної, а і суб'єктивної складової процесу наукового пізнання. Особливу увагу слід звернути, на нашу думку, на стиль наукового мислення, оскільки саме стиль опосередковує взаємодію суб'єкта й об'єкта, забезпечує єдність методологічного та соціокультурного вимірів пізнавального процесу.

Наука, зародившись у надрах релігійного й міфологічного світогляду, виникає, певною мірою, як результат систематизації наявних на той час знань і інформації. Ця систематизація здійснюється суб'єктами пізнавального процесу, в якості яких виступають як окремі вчені так і наукові співтовариства. Оскільки, суб'єкт наукового пізнання, є в той же час соціальним суб'єктом, він відчуває вплив різноманітних ціннісно-світоглядних орієнтацій своєї культурно-історичної епохи (ідеологічних, моральних і т. і.), наявної системи соціальних комунікацій, в залежності від яких формуються основи методології наукового дослідження. Але людина засвоює зміст ідей і уявлень не пасивно, вона переробляє їх. Тому, ці конкретні психологічні особливості, які отримують засвоювані людьми знання і ідеї, безперечно, впливають на результат наукової діяльності і на формування стилю наукового мислення.

Пригадуючи глумачення, що було дане Ж. Бюффоном, згідно з яким "стиль – це сама людина", стикаємося з необхідністю врахування ролі соціальних і особистісно-психологічних чинників у формуванні стилю наукового мислення. Одним із перших людський фактор у науці намагався виявити М. Полані. Специфіка його підходу до пізнання полягає в тому, що М. Полані серед західних дослідників намагався показати роль інтуїції в науковому відкритті, особистих навичок і наукової майстерності, які отримуються лише через практичну участь у науковій роботі та можуть стати джерелом викривлень і помилок. Адже, підкреслює вчений, факти не є ідентичними результатами спостереження, а включають їх певні інтерпретації, що певною мірою є суб'єктивними. В результаті одні й ті ж дані бачаться по-різному – залежно від їх способу інтерпретації. Тому більшість дискусій у науці – це суперечки про те, як інтерпретувати той чи інший факт.

У сучасній науці співвідношення між результатами спостережень і інтерпретаціями, які перетворюють їх на "факти", все більше ускладнюється. Вивчаючи світ, наука так далеко заглибилася у нього, що пряме спостереження, навіть із використанням приладів, часто є неможливим і

тому все частіше реалізується непряме спостереження, засноване на виведенні. Характерним прикладом може служити спостереження нейтрину, якому підлягає не сама частинка, а результати її взаємодії з радіоактивним ізотопом аргону. В таких випадках інтерпретація не надбудовується над спостереженням, а зливається з ним. Таке спостереження є інтерпретативним у самій своїй основі і власне спостереженням може бути назване лише умовно. Важко не погодитися з тим, що "чисте" спостереження взагалі неможливе, і термін "спостереження" скоріше приводить до помилок, ніж щось прояснює [Юрєвич А. В. Социальная психология науки. – СПб. : Изд-во РХГИ, 2001. – С. 25].

Отже, процес наукового пізнання в умовах сучасної науки супроводжується ускладненням технології експериментування, одним із наслідків чого є накопичення інтерпретативних процедур, "вбудованих" у процес спостереження. І тому розвиток техніки експериментування супроводжується зростанням кількості інтерпретативних ланок, оберненим боком якого є суб'єктна опосередкованість спостереження, його зростаюча залежність від особистісних особливостей спостерігача і здійснюваних ним інтерпретативних процедур. Тому, як це не дивно, ускладнення технології досліджень є рівнозначним зростанню їх опосередкованості особистісними факторами. Наука будує моделі, що імітують поведінку об'єктів і забезпечують математичну обчислюваність такої поведінки, реалізує інтерпретаційні акти усвідомлення даних дослідження і нормативні процедури їх пояснення та опису [Кримський С. Б. Про софійність, правду, смисли людського буття : зб. наук.-публ. і філос. ст. – К., 2010. – С. 399]. Як наслідок, результат спостереження має мало спільного з фотографічним відображенням спостережуваних об'єктів, а несе на собі відбиток самовираження суб'єктів пізнання і певним чином вбудовується "...в соціальний механізм, що контролює інтерпретацію його значення (вимір всезагального) і умови практичного використання (пред'являючи міру загальнозначущого" [Киященко Л. П. Постнеклассическая философия – опыт трансдисциплинарности // Постнеклассика: философия, наука, культура : монография / отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. – СПб. : Издательский дом "Миръ", 2009. – С. 157]. Тому, як не дивно, розвиток техніки, створення якої засноване на формалізованому знанні, лише підвищує значення особистісного знання. Особистісне знання заповнює проміжки в об'єктивованому знанні, якого завжди недостатньо для здійснення повноцінного пізнавального акту. Тому, всупереч поширеній думці про те, що зміни у процесі наукового пізнання, викликані появою комп'ютерів та інформаційних технологій робить "безликою" сучасну науку, роль особистісного фактора в ній ніколи не знижується.

Тобто, у процесі розвитку наукового пізнання відбувається діалектична взаємодія індивідуальних і загальних стилів наукового мислення. Якщо загальний стиль наукового мислення регулює і спрямовує наукову діяльність певної культурно-історичної епохи, інтегруючи її в єдине ціле, то в індивідуальному стилі наукового мислення відображаються неявно присутні у процесі наукового пізнання особистісно-психологічні чинники.

ПОНЯТТЯ МЕТАФІЗИЧНОЇ ДЕДУКЦІЇ КАТЕГОРІЙ

Історично поняття "метафізична дедукція", як і поняття "трансцендентальна дедукція", пов'язано з філософією Канта. Сам термін "метафізична дедукція" у Канта зустрічається лише один раз. Кант вживає термін "метафізична дедукція" в другому виданні "Критики чистого розуму", а саме в першому положенні § 26 трансцендентальної дедукції чистих понять розсудку[B159].

Сама поява поняття "метафізична дедукція" у другому виданні "Критики чистого розуму" є результатом відносно пізнього переосмислення Кантом параграфів, які входять до так званого "Керівництва до відкриття всіх чистих понять розсудку", яке Кант називає трансцендентальним.

Кантом на порядок гірше від трансцендентальної дедукції категорій попередньо прояснено мету та природу метафізичної дедукції категорій. Поява терміну "метафізична дедукція" в другому виданні "Критики чистого розуму" та зростання значення метафізичної дедукції як стосовно трансцендентальної дедукції, так і у самій трансцендентальній дедукції також пов'язано з суттєвою зміною в другому виданні "Критики чистого розуму" розуміння тих завдань, які стоять перед трансцендентальною дедукцією категорій. Кант в першому виданні ще не достатньо чітко обмежував коло тих завдань, які стоять перед трансцендентальною дедукцією категорій, і одним із завдань трансцендентальної дедукції категорій продовжував розглядати доведення апіорного походження категорій.

У Канта метафізична дедукція виступає способом доведення (§ 26). Однак таке доведення не може бути зведено до дедуктивного силіогізму. Кант розуміє дедукцію як роз'яснення.

Визначення поняття метафізично дедукції безпосередньо пов'язано з проясненням її мети та завдань.

В літературі, яка присвячена метафізичній дедукції, відсутня одностайність щодо мети і завдань метафізичної дедукції категорій чи чіткого розмежування останніх.

Не буде помилкою, якщо ми визначимо мету виходячи з назви відповідної глави "Критики чистого розуму", а саме зазначимо, що метою метафізичної дедукції категорій є відкриття всіх чистих понять розсудку, тобто всіх категорій, що фактично тотожне отриманню повноти таблиці категорій. Отож мета метафізичної дедукції полягає в отриманні повноти таблиці категорій. Все інше можна розглядати як те, що сприяє досягненню даної мети. А відповідно положення, яке доводиться в метафізичній дедукції категорій є наступним: можливо отримати і обґрунтувати повноту таблиці категорій.

Кантівське положення щодо метафізичної дедукції у § 26 нічого не говорить про те, що метафізична дедукція дає саме систему категорій

чи пропонує повну, завершену таблицю категорій та обґрунтовує саму можливість останньої. Це положення нам лише допомагає ідентифікувати місце проведення метафізичної дедукції категорій в тексті. То ж слід ще показати, що саме метафізична дедукція категорій забезпечує повноту таблиці категорій, і показати в який саме спосіб вона це робить. Відповідно ми маємо здійснити прояснення такого способу. Для нас не є очевидним сам спосіб доведення апіорного походження категорій, а відповідно він потребує свого прояснення. Прояснення способу доведення апіорного походження категорій та повноти таблиці останніх є проясненням насамперед структури метафізичної дедукції категорій.

Отож, якщо ми запитаємо: чи є метафізична дедукція категорій способом доведення апіорного походження категорій, ми відповімо – так. Однак якщо ми запитаємо: чи є доведення апіорного походження категорій кінцевою метою метафізичної дедукції категорій, то ми відповімо – ні. Кінцева мета метафізичної дедукції категорій полягає в отриманні чи забезпеченні повноти таблиці категорій. А відповідно саме досягнення її і передбачає метафізична дедукція. Не можна не погодитися з тим, що доведення апіорного походження категорій не передбачає з необхідністю отримання повної таблиці категорій, а відповідно в цьому відношенні вони не можуть ототожнюватися. І та обставина, що Кант в § 26 "Аналітики понять" стверджує, що в метафізичній дедукції доведено апіорне походження категорій не означає, що тим самим він вказує на мету метафізичної дедукції категорій, він вказує лише на те, що було досягнуто в ході її проведення. Іншими словами, забезпечення повноти таблиці категорій доводить саме їх апіорне походження, адже якщо б категорії мали не апіорне, а емпіричне походження, то отримати повну таблицю категорій в принципі було б неможливо. Тому ми вважаємо, що метафізична дедукція категорій доводить апіорне походження категорій, однак таке доведення не є її кінцевою метою, а витікає з необхідності з отриманого в ході проведення дедукції кінцевого результату щодо забезпечення повноти таблиці категорій. Іншими словами доведення апіорного походження категорій може бути здійснено в інший спосіб. Тому доведення апіорного походження категорій не може бути по суті навіть завданням метафізичної дедукції категорій. Таке доведення є лише висновком з отриманого результату. Власне, якщо уважно прочитати перше положення § 26 "Аналітики понять", то можна побачити, що саме про це говорить і Кант.

Секція "ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ"

К. І. Алексєєва
lekskateri@ukr.net

ПОНЯТТЯ ФРОНЕСИСУ У "ПРОТОАНТРОПОЛОГІЧНОМУ" ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Оскільки початок історії розвитку філософської антропології датується 1927 роком – часом виходу знакової роботи М. Шелера "Становище людини в Космосі", і, власне, з того часу і дотепер продовжується, то увесь попередній історико-філософський контекст ототожнює собою процес становлення філософської антропології, а, отже, може вважатися "протоантропологічним".

Традиційна протоантропологічна теорія в особі Платона підпорядкувала людину світові ідей. На основі цього справжня сутність людини не мала зазнавати ситуаційного впливу: вона поставала у всезагальній об'єктивності свого вищого буття як позачасова, антиісторична, позбавлена становлення і мінливості. Тому єдиною ціллю у житті кожної людини має бути її наближення до цих вищих сфер, де вона віднайде найвище Благо. Такий пріоритет ціннісно-всезагального над індивідуально-конкретним не акцентує уваги на особистісному досвіді людини у інтерсуб'єктивній спільноті. Це можна проілюструвати на прикладі розуміння любові в античному світі. Любов викликає не інша особистість як носій індивідуально-неповторних рис, а цінність (чеснота, ідея Блага), яка оприявлена через цю людину. Ідея індивідуальної особистості знаходиться на маргінальному плані у порівнянні із безособовими ідеями "Істини", "Блага" і "Прекрасного". Існує лише єдина "ситуація" для душі, де вона має перебувати – це споглядання вічних сутностей. І, навпаки, душа починає втрачати себе, коли її чуттєва сфера стикається зі світом перетворень і змін, тобто із повсякденним життям. Але водночас таке трактування людської сутності зазнавало жорсткої критики ще за античних часів. На його противагу висувалася ідея індивідуальності, яка повставала проти формальних об'єктивних порядків. Вона виражалася у філософських напрямках софістики, скептицизму та епікуреїзму. Однак у рамках грецького світу ці ідеї ще не змогли реалізуватися достатньою мірою.

У Аристотеля опис практичного людського досвіду спрямований у ситуаційне русло і, як наслідок, немає жодного стосунку до поняття істини, яким послуговується сфера теоретичної філософії. Адже не випадково саме Аристотеля називають чи не першим філософом, який стояв у витоках практичної філософії, оскільки практична філософія

своїм предметом має людську дію, (*праксіс*), обмежену і зумовлену фактичністю із модусом "тут-і-тепер". Цей модус і є ситуацією, що фундує наші діяння у життєсвіті. На думку Аристотеля, наш досвід завжди фактично-конкретний, а його джерела знаходяться у відчуттях, пам'яті, звичках тощо. Аристотелеве поняття фронесису вочевидь є важливим аспектом для унаочнення процесу становлення феномена ситуаційності людського буття, а, отже, і його конституювання. Ця розрахункова (передбачлива) частина душі опікується сферою речей, які можуть бути іншими, ніж вони є. Ці речі мають характер випадковості (контингенції). Цій царині належать практичні людські справи і називається вона "фронесис".

Як бачимо, Аристотелів фронесис не належить до інтелектуальних чи розумових чеснот. Він спрямовує вектори своєї дії на скінченний, конкретний, живий, визначений темпорально-просторовою сферою досвід. Фронесис разом із сукупністю моральних чеснот утворюють автономну цілість практичного життя (*praxis*), яку не можна звузити до суто наукового пізнання. Саме практична розсудливість, як ще називають фронесис, визначає і долає життєві ситуації, діє у них, створює і проектує людські рішення в залежності від ситуаційного контексту життєсвіту. Фронесис – це дороговказ практичного життя, своєрідне ситуаційне апіорі, яке конститує ієрархію життєвих цінностей і обумовленість моральних норм. Слід нагадати також про те, що практична розсудливість не обмежується оціночними судженнями дій і вчинків *post factum*. Вона присутня у нас як цільова інтенція, як вибір альтернативних засобів для досягнення поставленої мети, як мотивація вчинків і рішучість до дії. Саме розсудлива людина встановлює норму, "золоту середину" для провадження життя, що ситуаційно зумовлена нав'язаними елементами тут-буття: власною історичною та біографічною ситуацією.

Сфера впливу фронесису долучається до усіх закутків нашого повсякденного досвіду. Це водночас чеснота і разом з тим певний тип розуміння практичних речей. Розсудливим називають того, хто найкраще орієнтується у ситуації, прораховуючи наперед ходи, здатний передбачати наслідки. Водночас Аристотель наголошує на тому, що схильність до політики і розсудливості – це одна й та сама властивість душі. Адже лише справжні і гідні політики спроможні вбачати те, що добре для них та для людей загалом. Практична мудрість є тією справжньою і завжди нагально-актуальною основою співжиття людської спільноти, яка також формує належне ставлення до позалюдського буття. Згідно із Аристотелем, наше самоздійснення полягає у втриманні самих себе у стосунку до нашого небуття самими собою, і, відповідно, до того, що є інше, ніж ми. Завдяки невід'ємній ролі логосу так переживається наше перебування серед інших і відкритість тому буттєвому проекту, який може відбутися.

Твердження, що фронесис – це мистецтво доброго рішення щодо засобів стосовно мети, не відображає смислової повноти цього поняття. Аристотель уточнює, що воно охоплює насамперед пізнання конкретно-

одиночних речей. Вочевидь це поняття наближене більше до відчуттів, ніж до строгої науки, але це не заважає йому бути способом відкриття істини суцього [40]. Філософ наводить приклад того, що людина може бути чудовим математиком – адже, це завжди лише сфера дискурсу, – але не бути при цьому добрим політиком, оскільки тут необхідним є досвід і прийняття рішень. Вже згадуваний аналітик Лабарр'єр для розрізнення "софійності" і "розсудливості" у людських вчинках додає анекдотичний приклад із падінням Фалеса, який нібито все ж упав у колодязь, спостерігаючи за небом. Через це його взяла на глум його власна служниця. "Народна мудрість", до якої звертається Аристотель, щоб окреслити відмінність між "софією" і "фронесисом" вказує на те, що пізнання речей теоретичної настанови має іншу природу, ніж пізнання речей повсякденного життєвіту. Однак володіння першим, що демонструє нам Фалес, аж ніяк не тягне за собою друге. Тому Фалеса можна схарактеризувати як мудрого, але аж ніяк не розсудливого. Фронесис – це перш за все інша річ у застосуванні, ніж мудрість. І Аристотелева людина розуміє це зовсім інакше, ніж мудрець у Платона.

Л. В. Береза, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
larysabereza@rambler.ru

ІДЕЯ СВОБОДИ У ТВОРЧОСТІ ДМИТРА ДОНЦОВА

Важливе місце у формуванні та становленні української свідомості й ідеології посідає Дмитро Донцов. Ідеї Д. Донцова перебували в руслі європейської демократичної традиції, яка вважала основою свободу людини, її здатність і можливість творити життєву долю власними зусиллями, не очікуючи на милостину від держави.

Д. Донцов послідовно обстоює європейський вибір України, оскільки останній базується на свободі особи, шануванні індивідуальності, на утвердженні інституційних механізмів, які дають змогу не тільки декларувати, а й реалізовувати індивідуальну свободу. Критична спрямованість його думки щодо Росії була викликана не національною обмеженістю, а тривогою за майбутнє. Д. Донцов був переконаний у тому, що якщо там запанують цінності обмеження свободи реалізації людської індивідуальності, наголос на колективістському "Ми", в якому особа повинна розчинитись і підкоритись відповідальності до власну долю, то від цього буде велика шкода: "В примітивних громадах сепарація "я" від "ми", одиниці від маси, індивіда від субстанції не є довершена. Одиниця не живе ще своєю думкою, тільки збірним розумом маси. Веління моральні, правні, релігійні та політичні відчуються не як веління власного "я", а як незрозумілі в своїй суті накази згори" [Донцов Д. Підстави нашої політики // Твори : в 5 т. Т. 1. Геополітичні та ідеологічні праці. – Л. : Кальварія, 2001. – С. 101].

Філософ захищає класичні ліберальні цінності. Перш за все – недоторканність приватної власності як об'єктивної умови індивідуальної

свободи і засобу самореалізації цієї свободи особою; право на індивідуальність, тобто право на власну, особисту долю, яку визначає сама людина з огляду на свої цілі. Відповідно, Д. Донцов виступає проти общини як феномену спільного існування людства. "В общині одиниця цілком гине. Вона не має ніяких прав проти загалу. Ніщо не є її власністю, навіть кусник поля, оброблений власними зусиллями, належить їй тільки на той час, щоб завтра його відібрати в неї... Особисте зусилля, особиста думка тут не потрібні та як такі не респектуються" [Там само. – С. 107]. Прав одиниці, незалежних від комуни, – зауважує автор, – прав, котрих титул – власна праця – община не знає. Так само вона не знає особистих обов'язків. Там, де панує "кругова порука (солідарна відповідальність), за податки відповідає не одиниця, тільки загаль" [Там само. – С. 109]. Тому справжній сенс творчості мислителя полягав в обстоюванні такої моделі розвитку суспільства, яка зорієнтована на самореалізацію особи, бо лише така модель дає змогу досягти поступу спільноти не через зовнішній примус, а через особисту ініціативу індивіда.

Д. Донцов, аргументуючи власну позицію щодо самореалізації індивідуальної свободи, перш за все наполягає на необхідності власної дії, вмотивованої усвідомленим ціннісним вибором. Особу не можна вважати вільною тоді, коли її дії є виключно спонтанними, є наслідком зовнішнього впливу – фізичного, психологічного, інструментального. Таким чином, Д. Донцов наполягав на прищепленні свідомості українського суспільства самоповаги, віри у власні сили, загалом – прагнення захистити декларовані лібералізмом природні права людини. Їх природність, передусім, визначається сприйняттям боротьби на їх захист як природної поведінки особи. Він розумів сенс демократії та її абсолютну перевагу над тими чи іншими типами деспотії. Слід також усвідомлювати, що він захищав ідеал незалежності України, що зумовлювався розумінням потреби інституційного механізму забезпечення індивідуальної свободи. Саме держава є головним інституційним механізмом гарантування свободи особи.

Трактат "Націоналізм" (1926) був етапною книгою Д. Донцова. У передмові до третього видання мислитель зазначав: "Ідея "Націоналізму" замість "немного" – ставила "все"! Замість "просить" – жадає і здобуває... на питання – "ХТО має це довершити?" – "Націоналізм" відповів: людина нового Духа. Якого? Духа, протилежного занепадницькому духові речників української інтелігенції ХХ-го віку з "рабським мозком" і "рабським серцем" (слова І. Франка)" [Донцов Д. Націоналізм // Твори : в 5 т. Т. 1. Геополітичні та ідеологічні праці. – Л. : Кальварія, 2001. – С. 245]. Дієва, самостійна особа, здатна визначати власну долю, а не йти за течією – основна мета концепції Д. Донцова. У своїй праці "Націоналізм" автор найбільше наголошує на прагненні до діяльності, до значення, володіння, творчості, до зацікавленості, на стремлінні любові, соціальних і національних прагнень тощо [Левенець Ю. Теоретико-методологічні засади української суспільно-політичної думки: проблема становлення та розвитку (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.). – К. : Стило, 2001. – С. 276].

Як бачимо, Д. Донцов вів мову про речі ширші і важливіші, ніж "націоналізм": про формування людської особи як суб'єкта, здатного самореалізовувати власну індивідуальну свободу, і жодні, найдосконаліші інституційні механізми не мають сенсу, якщо немає індивідуальності та фундаменту їх функціонування.

Зазначимо, що крізь усі праці філософа послідовно проведена ідея самостійної української держави, в якій особливе місце посідає ідея індивідуальної свободи кожного громадянина. У філософському плані Д. Донцов сповідував власну позицію, схилившись до визнання вирішальної ролі людської особи в історичному процесі. Її називають волюнтаризмом. Ірраціональну волю він розглядав як основну силу індивіда, суспільства, народу, як первинну засаду національного. Засобом зміцнення волевих засад нації він вважав традиціоналізм, тобто звернення до узвичаєних норм, закорінених у глибинах генетичної пам'яті етносу. Проте в самій нації вирішальна роль належить еліті, завдання якої полягає у тому, щоби своїми фанатизмом та силою волі змусити народ стати рішучим та незламним.

О. В. Войнов, соискатель, НПУ им. М. П. Драгоманова, Киев
al-voynov@yandex.ru

ЧЕСТЬ ЯК ФЕНОМЕН ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Дослідженню відносин честі приділяли увагу різні мислителі від Конфуція [*Конфуций*. Изречения / пер. А. Штукин, И. Семененко. – М. : Хранитель, 2007] до Р. Нисбетт [*Nisbett R. E., Cohen D. Culture of Honor: The Psychology of Violence in the South. – Westview, 1996*]. Проведенні дослідження даного феномена, все ж таки залишають бажання зазирнути в саму сутність духовних витоків цього явища, а також, сформулювати основні закони відносин честі.

Різні підходи до поняття честь, проте, дозволяють виділити деякі загальні риси і деяку красу математичної строгості відносин честі. Саме це змусило автора звернутися до більш ретельного і послідовного опису відносин честі, а також, спробувати більш точно визначити саме поняття честі. Метою даного дослідження є виявлення внутрішньої сутності честі, а також зробити нові висновки про роль феномена честі в людському бутті.

Осмилення автором поняття честі пов'язане з дослідженнями відомого американського лікаря-офтальмолога У. Бейтса [*Бейтс У., Корбетт М. Улучшение зрения без очков по методу Бейтса. Как приобрести хорошее зрение без очков : сборник. – Вильнюс : Полина, 1990*]. У своїй книзі "Улучшение зрения без очков" Бейтс описує, що, використовуючи ретіноскоп, він виявив, що проголошення брехні погіршує зір людини. З цього дослідження Бейтс робить висновок, що причиною порушення функцій організму є стан мозку. Бейтс вважає, що напруга,

що виникає в мозку, викликає напругу в нервовій системі, яка, в свою чергу, блокує нормальну діяльність органів людини. Напруга в мозку, викликає протиріччя в роботі м'язів, завдяки чому вони заважають діяти один одному, від чого, зокрема, виникає порушення зору, як і інших функцій організму.

Дослідження Бейтса змушують більш чітко визначити що ж є брехнею. Відповідно до математичної логіки, брехня, це одне з двох можливих значень твердження, протилежне істині. Брехню визначають як протиріччя істинним значенням логічної системи. Так як брехнею є протиріччя в логічній системі, ми можемо також зробити висновок, що мозок є логічною системою, яка здатна обчислювати протиріччя. Обчислення протиріч мозком є мимовільною функцією, автономною властивістю логічної системи мозку.

Брюс Лі, видатний фахівець і знавець східних видів єдиноборств, у своїй книзі "Шлях випереджаючого кулака" [Bates W. H. The Bates method for better eyesight without glasses. – N. Y. : Holt, Rinehart and Winston, 1981] зазначає: "Перш ніж будуть мати місце рухи, має бути зміна м'язової напруги зв'язок, що беруть участь в них. Ефективність цієї спільної м'язової роботи є одним з тих факторів, які визначають межі швидкості, витривалості, сили, спритності і точності у всіх видах атлетичних вправ". У цих своїх висновках, Лі вторить результатами досліджень Бейтса.

Якщо ми будемо досліджувати логіку української мови, то зауважимо, що поняття фізичного здоров'я в словах "цілєння", "цілительство" і "цілитель", органічно пов'язані з поняттям морального і психічного здоров'я, в термінах "цілісний", "цільний". Зв'язок понять цілісності і цілєння, є підтвердженням того, що люди здавна помічали, що внутрішня узгодженість є джерелом морального і фізичного здоров'я.

Так як відносини честі зароджувалися незмінно в середовищі кочівників і воюючих етносів, воно пов'язане із суттю їхніх стосунків. У відкритій боротьбі перемагали люди з найбільш вираженою силою духу. Джерелом цієї сили духу служили деякі якості їх особистості. Дослідження історії підтверджує, що честь і аристократизм, пов'язані зі здатністю захистити своє життя і майно. У таких соціумах причинно-наслідковий зв'язок між життям і силою духу був очевидним. І ця логіка стверджувала, що сила духу служить джерелом життя, власності і здатності утримувати сім'ю. З цього неминуче випливає, що сила духу є первинною, а, отже, є більш високою цінністю, ніж життя. На відміну від аборигенних племен Африки та Індонезії, військові кочівники черпають силу духа з внутрішньої цілісності. Саме ця внутрішня цілісність стає духовним шляхом воюючих людей.

Поняття честі виходить зі спостережень зв'язку між цілісністю людини і його силою духу. Постійно воюючі військово-кочові етноси помітили залежність внутрішнього стану і виживання в бою. Цей особливий внутрішній стан сили духу, що забезпечує виживання в бою, отримав назву

честі. Внутрішньо несуперечливий стан мозку, пов'язаний з почуттям самоповаги і виражається у відчутті впевненості і власної гідності. Саме це носить назву цілісності особистості. Підтримка цього особливого внутрішнього стану, або іншими словами, честі стала духовним шляхом військової еліти. Духовний шлях честі мав одну рису всіх світових релігій, – у ньому духовні цінності були вищими, ніж людське життя. Релігія честі черпала силу духа з внутрішнього джерела – власної цілісності людини.

Боездатність військових підрозділів вимагала відмінної сили духу кожного з бійців. Силу духу в хорошому стані могла зберегти лише честь, тобто стан внутрішньої цілісності і самоповаги. Завдяки такій необхідності, в середовищі воюючих племен виникав особливий, досить строгий порядок взаємних відносин, що вимагає дотримання взаємної поваги. Цей порядок отримав назву етикету.

Завдяки властивості внутрішньої цілісності, світ честі став причиною виникнення етики, чесності, волі. Централізація діяльності мозку є причиною несуперечливого інтелекту, який народжує наукове мислення і розуміння природи. Таке розуміння природи служить причиною справжнього лідерства, при якому цінністю є не прагнення отримати вигоду, а усвідомлення більш високих цілей, в кінцевому підсумку служіння своєму класу.

Завдяки наведеним міркуванням, ми можемо визначити честь, як несуперечливий стан мозку, який народжує моральне право. Моральне право, в свою чергу є джерелом моральної сили, або іншими словами, сили духу. Завдяки даному ланцюгу міркувань, ми також можемо стверджувати, що честь є джерелом моральної сили і сили духу.

Р. Р. Гривінський, студ., НаУКМА, Київ
biocord1@gmail.com

ЛЮДСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ, МОРАЛЬ І БЛАГО: ПОГЛЯД ЧАРЛЬЗА ТЕЙЛОРА

Однією з засадничих ідей теорії новочасної ідентичності, запропонованої Ч. Тейлором, є думка про міцний, невідворотний та розмаїтий зв'язок між ідентичністю особи та її мораллю й насамперед уявленням про благо.

На думку філософа, ідентичність визначається певними, чітко окресленими моральними або духовними зобов'язаннями та ототожненнями – якісними розрізненнями (*qualitative distinctions*). Вони утворюють обрій, в якому людина отримує можливість визначити, що становить для неї благо чи цінність. Наявність такої системи координат (*frameworks*) уможливило утвердження людини як діяча, дозволяє їй зайняти певну позицію й таким чином набути статусу співрозмовника в спільноті співрозмовників, отримати здатність говорити від власного імені. Якісні розрізнення вимагають чітко визначеної оцінки (*strong evaluation*), тобто незалежного від нашого вибору, наших схильностей та бажань одноз-

начного розрізнення правильного та неправильного, кращого та гіршого тощо. На істотний зв'язок між ідентичністю та певним різновидом моральної орієнтації вказує, зокрема, болісна ситуація кризи ідентичності – гострої форми дезорієнтації, для якої властива радикальна невизначеність позиції, неможливість надання речам будь-якої стійкої значущості.

Водночас, орієнтація людини стосовно блага вимагає не лише певної системи координат, що встановлює стандарт якісно вищого, але й визначення місця людини відносно нього. Відповідь на це запитання, на думку Ч. Тейлора, передбачає лише два можливі варіанти: або ми розглядаємо наше життя як таке, що веде до блага, або навпаки – як таке, що прямує в протилежний бік. При цьому мислитель наголошує на мінімальності життя й, відповідно, необхідності досягнення його як наративу. Остання обставина, в свою чергу, зумовлює потребу в осмисленні нашого життя як єдності, в якій минуле, теперішнє та майбутнє стосується тієї ж самої особи.

Ч. Тейлор вважає неможливим розглядати особистість як об'єкт наукового дослідження у загальноприйнятому розумінні, оскільки ідентичність людини може бути осмислена лише в контексті її самоінтерпретації, її трактування значущості речей та орієнтації стосовно блага.

Ч. Тейлор вводить поняття надблага (*hypergoods*), щоб позначити благо, яке має переважне значення відносно інших благ та відіграє роль інстанції, що дозволяє вибудувати ієрархію благ. Саме орієнтація стосовно цього блага є головною для визначення ідентичності. Важливим для осмислення надблага є розуміння того, що воно не є вічним й прийшло на зміну попереднім менш адекватним поглядам. Концепція надблага є проблематичною, оскільки вона може містити посилення на істоті або реальності, що перевершують людське життя, а також тому, що вона залишає відкритим питання про долю інших благ, що суперечать їй. Подолати цю проблематичність можна лише з огляду на процедуру прийняття вищого блага, яка передбачає специфічний досвід, коли ми відчуваємо, що благо зворушує нас, відчуваємо, що наша любов до нього має певну основу. Ч. Тейлор усвідомлює, що така позиція може зазнати критики. Витримати таку критику можна лише керуючись принципом найкращого тлумачення.

Принцип найкращого тлумачення (*best account principle*) – це запропонована Ч. Тейлором пізнавальна стратегія, яка передбачає використання не лише тих понять, що необхідні для теоретичного пояснення, але й тих, без використання яких неможливо обійтись у практиці повсякденного життя. Саме ці поняття є частиною оповіді, через яку ми найкраще осмислюємо своє життя. Оскільки практика життя постійно змінюється, найкраще тлумачення прагне до постійного вдосконалення.

Важливою передумовою збереження нашого зв'язку з благом, а отже й збереження нашої ідентичності, є висловленість цього блага.

У ролі свого головного опонента Ч. Тейлор бачить натуралістичний підхід, для якого моральний світогляд є чимось необов'язковим, а цінно-

сті та благо постають як наші проєкції на нейтральний універсум й можуть бути предметом вибору або ж результатом невіддільного нам несвідомого світовідчуття.

Ч. Тейлор здійснює дослідження зв'язку ідентичності та моралі задля того, щоб подолати упередження сучасної моральної філософії і перейти у подальшому до генеалогічного розгляду новочасної ідентичності.

М. А. Дедюлина, канд. филос. наук., доц., ТИ ЮФУ, Таганрог, Россия
dedyulina72@mail.ru

HI-TECH И HI-HUME: ЭТИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ

В условиях интенсивного развития Hi-Tech и Hi-Hume в современном обществе возникает необходимость осмысления, как они влияют на моральное развитие социума. Так, у Апеля читаем: "Лишь в последние десятилетия морально чувствительная общественность, осознала факт, что человеческое отношение к природе и взаимодействие с ней создает этические проблемы, сравнимые с теми, которые возникают в социальных отношениях между людьми. Поэтому до сих пор далеко не ясно, как следует осознать эти проблемы и вызовы в отношении к этике в целом. Существуют ли институты или формы морали и этики, которые соразмерны этим проблемам?" [Apel/ K.-O. The Ecological Crisis as a Problem of Discourse Ethics // Oefsti A. (ed.) Ecology and Ethics. A Report from the Melbu Conference, 18–23 July 1990. – Vitenskap, 1990. – P. 231]. Соглашаясь с ним, полагаем, что в условиях развития современного общества риска, необходим анализ этических особенностей техники, но не столько с точки зрения этики ученого, а с позиции анализа того, как социуму оценивать инновации высоких технологий, опираясь на мораль и нравственность. В таком случае, исследование этической составляющей такого взаимодействия позволит оценить не столько позитивное влияние этих технологий с точки зрения расширения возможностей и потребностей человеческой жизнедеятельности, но вполне возможно и выработать необходимые моральные критерии сосуществования человека и высоких технологий. Однако в условиях инновационного развития высоких технологий и успешного промышленного их внедрения социум пока не успевает позитивно оценить данные новации в связи с тем, что они уже не укладываются в традиционные нормы морали, а религиозными, в некоторых случаях, категорически отрицаются. Это приводит к тому, что в рамках конкретных отраслей высоких технологий начинают появляться исследования, которые пытаются с моральной точки зрения оценить новые открытия. На смену традиционной инженерной этике как этике добродетелей и индивидуальной ответственности, по мнению Р. Дивона в современном социуме должна прийти этика технологий как этика коллективных решений, основанных на согласовании социальных позиций, совершаемых уполно-

моченными и заинтересованными лицами [Devon R., Poel I. Van de. Design Ethics. The Social Ethics Paradigm // International Journal of Engineering Education. – 2004. – Vol. 20, № 3. – P. 461]. Можно констатировать факт, что современный человек создал для себя новый мир за счет современной, определяемой наукой и техникой формы своего бытия, который, естественно, воздействует на все его бытие-в-мире. Действительно, человек не только физическое существо, но и дух, живущий в символическом мире. Организация жизни становится такой сложной, неподконтрольной человеку, что информационные технологии неизбежно проникают в личную жизнь и становятся одной из несущих платформ сознания. Следовательно, в социуме назрела необходимость в моральном плане сформулировать взаимоотношения общества и высоких технологий. Если же брать общество в целом, то в категориальном плане мораль и нравственность в его жизнедеятельности предстают как одно и то же. Так А. А. Гусейнов пишет, что "этика и мораль имеют собственный хронотоп, которая не совпадает с тем, что является современностью", для науки и техники. Хронотоп этики отличается "в зависимости от того, идет ли речь о конкретных общественных нравах или об общих моральных принципах" [Гусейнов А. А. Этика и мораль в современном мире. Этическая мысль : ежегодник. – М. : ИФ РАН, 2000]. Если в культуре Нового времени "человек разумный" утвердил себя в качестве надзирателя к "человеку моральному", то в нынешних условиях все складывается гораздо хуже. В этой связи примечательна идеология нетократии (NETократии), где Интернет заменит человека в качестве великого общественного проекта. Нетократическая идеология строится на установлении новой формы правления – генократии, суть ее в том, что власть и работодатели получают доступ к инструментам безупречного генетического тестирования работников. Принцип "человек на своем месте" возводится в ранг основополагающих [Jonas H. Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. – Frankfurt a.M., 1979; Jonas H. Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. – Frankfurt, 1982; Jonas H. Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur. – Frankfurt, 1993]. Возрастание роли Hi-Tech и Hi-Hume в социуме, по утверждению Г. Йонаса [Jonas H. Le Principe Responsabilité /Trad. fr. par J. Greisch. Ed. du Serf, 1990], вводит новые составляющие в "моральное уравнение". Сложившаяся беспрецедентная ситуация требует пересмотра традиционных этических категорий, новой этики, нового масштаба ответственности" [Гаджикурбанова П. А. Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса // Этическая мысль. – М. : ИФ РАН, 2003. – Вып. 4]. Категорический императив Йонаса делает должной коллективную и персональную ответственность за будущее в условиях Hi-Tech и Hi-Hume. Главная опасность заключается, по Хайдеггеру, не в технике, не в "технизации жизни", а в непонимании ее сущности. Высокие технологии становятся "профессией" человека, едва ли не его предназначением.

ПРИРОДА СВІДОМОСТІ ТА ПРОБЛЕМА ЕВОЛЮЦІЇ ЛЮДИНИ

Природа свідомості та еволюція людини – два питання, які належать до числа найбільш значущих фундаментальних пізнавальних проблем сучасності. Зв'язок між ними був уповні досягнутий ще Уоллесом, для якого роз'яснити можливий порядок трансформації будови тіла ще аж ніяк не означало довести появу розуму *внаслідок* таких трансформацій.

Самосвідомий носій "внутрішньої" дійсності феноменів, що утворюють його світ і водночас спільний світ інших суб'єктів цілком могли б узгоджуватись із думкою про якісно відмінний спосіб їх існування і розвитку, аніж тілесний. Ми могли б мислити існування істоти (штукенції), яка у всіх найдрібніших деталях копіювала б поведінку людини, проте була б позбавлена цього "внутрішнього" світу. Однак так само у нас немає достатніх підстав стверджувати, що ця якість притаманна на Землі виключно людині.

Однією із проблем, яка тут постає, є доволі кепське розуміння власне природи свідомості, що додатково ускладнюється поганою концептуальною розробкою власне вживаного слова. Зрештою, що саме мають на увазі, коли говорять про свідомість, чи не вкладається в це слово різний зміст, який лише видається єдино-зв'язним? І коли сперечаються про наявність чи відсутність свідомості й розуму, то чи існує надійний критерій виявлення їх? Вочевидь, це є каменем спотикання для емпіричної науки, бо ж якщо такого критерію не вдасться сформулювати будь-яка суперечка в цій царині не може апелювати до загальнозначимого досвіду.

З нашої точки зору, тут доречно виокремити як різні змістовні аспекти, всі які дотепер некритично осмислюються як прояви свідомості, наступне. *Притомність* як увімкнення та цілісну зв'язність сенсорних систем. При цьому для певного організму доступні різні режими такої зв'язності, різні рівні притомності, які характеризуються як різним енергетичним показником, ступенем активності та числом увімкнених систем, так і способом зв'язку між ними, структурними характеристиками. Притомність є суто фізіологічною характеристикою; з якої, однак, не слідів жодних властивостей "внутрішнього світу". *Чуттєвість* є нередукованою характеристикою, яка суть переживання образів в якісних модусах чуттів як-от червоності, болісності, солодкості тощо як таких, безвідносно до якихось властивостей об'єктів, які характеризуються як червоні, солодкі, такі, що породжують біль абощо. Генерований світ суб'єкта включає себе об'єктну інкапсуляцію і самореферентну рольову ідентичність (власне-"Я"), що по суті є таким само інкапсульованим об'єктом, як і решта, зв'язаним однак із тілом ("істотною моїм"). Останнє реалізується лише в притомному стані, проте сама по собі чуттєвість не є епіфеноменом тіла як такого (радше навпаки). При цьому істота в притомному стані може переживати якісно відмінні такі ідентичності, так

і не переживати жодних. При цьому вона може реагувати, не відчуваючи, хоча відчуваючи завжди реагуватиме хоч якимось. Відтак тіло може мати декілька Я-форм, в тому числі незв'язних (в різних притомних станах). (Частково зв'язні такі стани ми відслідковуємо, коли згадуємо себе іншого в сновидінні чи в маренні).

Інше коло процесів виокремлює поняття свідомості в розумінні розподілених відомостей між кількома (принаймні двома) суб'єктами-адресатами. "Я знаю, що ти знаєш, що я знаю, що ти знаєш". Цей феномен передбачає наявність комунікативного посередника, яким виступає знак як матеріальний об'єкт який водночас є сигналом, що вмикає певний стан активності, зверненої до іншого об'єкта, який знак заміщує і представляє. Спільний об'єктний світ виступає неодмінною умовою значущості знакової системи і свідомості, в межах якої цей світ репрезентований. Самосвідомість в такому сенсі є самоадресацією в розподілі відомостей (мені відомо, що мені відомо, що мені відомо, що мені відомо щось), де в якості знака виступає його чуттєвий дериват. (Хоча початково і в розгорнутій формі цей знак виступає вповні). Цим зумовлюється визначальний зв'язок мови і свідомості як мовної презентації себе собі, з усім комплексом представлених в собі інкапсульованих об'єктів. Останнє є вичерпним доказом проти соліпсизму: неможливо несуперечливо мислити самосвідомість, не мислячи при цьому позазнакового, реального для всіх мислимих інших світу. (Заперечення якого й породжує соліпсизм як самосуперечливу конструкцію).

Зауважимо, що зі власне свідомості не слід чуттєвість. Цілком ми могли б мислити свідому істоту, позбавлену чуттєвих образів.

Зміст свідомості може бути об'єктом природного добору, який виживає в середовищі своїх носіїв, так само, як в ньому виживає певна мова. Проте свідомість не є властивістю, яка випливає з фізіологічних характеристик індивіда, вона не породжена нервовою системою, і не є епіфеноменом діяльності останньої, оскільки її "матерія" (знаки) не є властивостями мозку. Стосовно них мозок виступає лише каналом передачі сигналів. Функція ж свідомості вповні визначається перевагами, які надає мислення і мова – генерацією віртуального світу, в межах якого виробляються більш ефективні і безпечні способи взаємодії з реальним світом. В ході антропогенезу добирались ті індивіди, які ефективніше включались в генерацію свідомості й підтримували її соціальні форми.

І. В. Джерело, ЧПБІ, Чернівці

ЛЮДИНА ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФІЇ ТА СУБ'ЄКТ ПРАВОСЛАВ'Я

Філософія, як відомо, звертається до неперехідних цінностей і універсальних питань, конкретних основ буття. Таємниця людини, без сумніву належить до кола вічних проблем. Це означає, що любов до мудрості нерозривно пов'язана з розпізнанням загадки мислячої істоти.

Міркування про людину завжди залишались ключовим для філософії. З того часу, коли людина стала розмірковувати про устрій навколишнього світу, почала міркувати і про саму себе.

Здавалосьь, що значна частина філософів безнадійно поринула в біологізм, що супроводжувалось уподібненням людини до продукту соціуму. Щоб зрозуміти індивіда варто було дізнатися, яке місце він займає у суспільстві. Намагались зрозуміти людину і за її способом життя, вважали – який образ життя – така й особистість. Але змінюються суспільні умови, автоматично змінюється і людина. Кожного разу людину хтось намагався створити на свій власний розсуд, встановлюючи для неї простір лише у шаблоні.

В 30-тіроки, була популярною ідея комплексного вивчення людини, де могли злитись намагання філософів, біологів, психологів, соціологів, що переслідували одну ціль – розкрити таємницю людини. Але без релігії зрозуміти ще одну людську грань – душу, було б неможливо. Планувалось що із цих дисциплін утвориться продуктивний синтез. На це Мартін Хайдеггер відмітив, що наука навряд чи зможе розкрити таємницю людини, через те, що вона втратила пафос пошуку початкової цільності. У ній відсутні метафізичне і моральне вимірювання.

Сам термін "суб'єкт" у філософському трактуванні, означає сутність, що наділена волею [Ильин А. Н. Антропология // Электронный журнал "Знание. Понимание. Умение". – 2010. – № 1. Философия. Политология]. Цим і підтверджуються онтологічна закономірність, що присутня між Богом і людиною, між Творцем та Його творінням. Тут можна навести асоціацію, що конкретну програму у всіх деталях досконало знає лише той, хто її створював. Тому лише Творець знає людину найкраще, знає її сили і чого від неї очікувати.

Деякі мислителі не визнають субстанціальну природу суб'єкта, тобто називають її простим привидом. Цим і є феноменалістичне вчення. Його представниками являються: а) чисті емпірики, які нічого не хочуть знати, крім явищ і їх тимчасових зв'язків; б) матеріалісти, для яких душевне життя – це ряд явищ, що пасивно супроводжуються в мозкових процесах; в) пантеїсти, для яких існує лише одна субстанція – Божественна, де людина просто модус Божества (<http://ru.wikipedia.org>).

Сучасна біологія, психологія, культурологія, історія, етнографія, накопили безліч суперечливих свідчень, що потребують аналізу, філософської рефлексії. А означає, потрібне нове переосмислення уявлень. Існує безліч філософських теорій про людину, але не завжди ними задовольняються нові особистості інших філософських напрямків. Так, єрусалимський філософ Мартін Бубер покритикував Канта за те, що як на його думку, він не зумів розкрити людину як цього хотілось. У цьому випадку: скільки людей, стільки і думок. Однак саме зародження філософсько-антропологічного бачення є відображенням чіткої зрілості філософської рефлексії. Тому, Макс Шелер стверджує, що початкова версія про людину зародилась не в філософії, науці, а в релігії.

Християнство показує нам, що людина роздвоєна. Одна справа – людина до гріхопадіня, інша – після. Через гріхопадіня вона розпрощалась з багатьма обдаруваннями, обмежились можливості розуму і волі. "Сталось розчеплення єдності людського ества на три автономні частини: розум, серце і тіло. Жодним ученням це неможливо виправити. Жодному досліднику, великому реформатору, що пропонував хороші моральні правила, не вдалось здійснити суттєвих змін. Тому що природа людини залишається тією ж, а без цієї зміни у звичному характері людського життя не можливо. Якщо сам Бог прийшов на землю, значить, ніхто не зміг зробити цього до Нього. Православ'я стверджує, що не дивлячись на відмінний стан людина важко хвора, а саме духовно. Це не просто сприйняти. Ось тому ще з давніх часів світ так вороже і гостро сприймає те, що пропонує християнство" [Видеолекція А. І. Осипова "Что такое Православие". [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://www.osipov.orthodoxy.ru>].

Людина посідає роль суб'єкта, тому що об'єктом являється Бог. Характерним у духовному житті православ'я є вибір стати на вірний шлях і лише тоді людина зможе побачити, що вона не та, ким хоче бути. Симеон Новий Богослов стверджував: "Ретельне виконання заповідей Христових навчає людину її немочі" [Там же]. А саме замість її псевдо чеснот побачить свої "мінуси", ті недоліки, які до того часу сприймалися цілком природними. Тому кожен, хто бажає змінити себе, повинен перебороти у собі "его" самонадії.

І. Кант писав про людину, як про унікальну сутність, про яку можна філософствувати окремо і особливо. Людина – цілком захоплюючий і загадковий об'єкт філософського світобачення. Так і для Православ'я, - поняття про людину повинне базуватися на розумінні проявів волі Божої, яке правильно розкриває ціль людське буття. І це не тільки вказує на негативні риси людської сутності, а й пропонує шляхи їх розв'язання, як побороти їх у собі. Цими негативними рисами і є ті духовні проблеми над вилікуванням яких турбується Церква. Для їх розкриття потрібні самостійність рішення і нетривіальні засоби. Цікавий сам по собі факт: філософи, письменники, учені беззастережно вважають людину незвичайним творінням універсума. Так вважають усі – від Сократа до філософа-технократа [Психологическая библиотека Киевского Фонда содействия развитию психической культуры. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.kiev.ua/>].

Православ'я без жодного сумніву називає цього Універсума Творцем всього суцього. І наука, що вивчає все про закономірності, про Бога – вища, цінніша і повніша за будь-які інші науки. І ніякий антропоцентризм тут ні до чого. Саме тут присутнє стремління людини до ідеального буття, що було втрачено, і бажання відновити той первинний зв'язок з Творцем. Відмінна риса Православ'я від інших світових релігій – це можливість бачення самого себе, по-справжньому, що породжує стан смирення, а згодом і правильне розуміння подвигу викупної жертви Христа як Спасителя.

ЧЕЛОВЕКОМЕРНОСТЬ В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОМ ПОНИМАНИИ

Становление постнеклассической науки сопровождается переосмыслением многих философских понятий, сложившихся в рамках предшествующих научных парадигм. Одним из таких понятий является "человекомерность". Восходящее к античному антропоцентризму, оно традиционно связывается с гуманистической тенденцией в европейской философии, приоритетом индивидуально-личностного начала во взаимодействии человека и мира. Постнеклассическая наука, определяя в качестве своего объекта "человекомерные" системы, позволяет ставить вопрос, во-первых, о соотношении "человекомерности" и "человекомерности", во-вторых, вызывает необходимость пересмотра антропоцентристских трактовок человекомерности в контексте онтологии становления, самоорганизации.

Несмотря на то, что проблема формирования новой общенаучной картины мира находится в стадии обсуждения, существующие теоретические наработки позволяют выделить базовые свойства самоорганизующегося мира. К ним относят сложность, открытость, целостность, динамичность, нелинейность. Осуществляется переход к картине мира, в которой присутствуют не вещи и структуры, а взаимоотношения, приводящие к появлению новых свойств, функций и структур. Постнеклассическая наука формирует "коммуникативную онтологию" – "реальность intersубъективных коммуникаций, природа которой определяется как особенностями вовлекаемых в нее субъектов, так и глубиной (уровнем) этой вовлеченности" [Сфирот познания / В. И. Аршинов, Л. Михаль, Я. И. Свирский ; предисл. Л. С. Макарова, Э. Ласло. – М. : Издательство ЛКИ, 2007. – С. 35, 41–42]. Становящееся бытие – это индивидуализированное бытие, в котором эволюционирующие индивидуальные структуры являются источниками его саморазвития. В то же время, в нем действуют особые механизмы сборки через когерентное, коллективное поведение, которое рассматривается как способ преодоления неупорядоченности. Новая онтология дает повод для глубоких мировоззренческих размышлений, осмысления места и роли человека в самоорганизующемся мире. Его взаимодействие с миром является коммуникацией "сложного со сложным" и "сложного в сложном". Становится понятным, что человек оказывается в самом центре законов мироздания, как существо, чья деятельность способна не только катализировать, но и противодействовать возрастанию энтропии [Світоглядні імплікації науки / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська та ін. – К. : ПАРАПАН, 2004. – С. 61]. Становление человеческого бытия, таким образом, предполагает направленность негэнтропийных усилий человека не только вовне, на природу и социальное окружение, но, прежде всего, на самого себя, как потенциальный источник деструктив-

ных сил. В становящемся мире, полном рисков, кризисов и непредсказуемости человек учится видеть и действовать по-другому. "Становится очевидным, что сложноорганизованным системам нельзя навязывать пути их развития. Скорее необходимо понять, как способствовать их собственным тенденциям развития, как выводить системы на эти пути... Важно понять законы совместной жизни природы и человека, их коэволюции. Проблема управляемого развития принимает, таким образом, форму проблемы самоуправляемого развития" [Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 4].

Это позволяет связывать активные начала человеческого бытия с сущностью самого человека, его творчеством и свободой, то есть выходить на философско-антропологические размышления, анализировать индивидуальное бытие как активное начало, продуцирующее конструктивные цели, управляющее миром через самоизменение. В связи с этим необходимо заметить, что понимание человека как сложной, нелинейной целостности содержится в концепте полисущностного человека (В. Г. Табачковский). Полисущностность определяет открытость и экзистенциальную неисчерпаемость человека, принципиальную незавершенность, непредзаданность его существования, избыточность и ценностную амбивалентность его сущностных проявлений. Полисущностный человек способен к нелинейной самореализации, в ходе которой высвобождается его энтропийный и самоорганизационный (созидательный) потенциал.

Современная философская мысль призвана переосмыслить сущность творчества и свободы, связь свободы и необходимости, свободы и ответственности. Становится понятным, что свобода выводит человека за границы собственной замкнутости и самодостаточности, придает человеческому бытию экзистенциальную структуру проекта, но при этом наделяет его "энтропийными" характеристиками, которые усиливаются при взаимодействии с нелинейным миром. Необходим поиск тех оснований человеческого бытия, которые бы трансформировали энтропийные проявления свободы в творчество, создавали бы когерентное взаимодействие самореализующегося человека и становящегося мира. Чтобы остаться частью мира, не исчезнуть в цепи бифуркаций, от человека как никогда ранее требуется умение реализовывать свою свободу, переживая со-бытие с миром, осознавая ответственность за него. В связи этим в понимании человекомерности появляется новый аспект – наполненность самоорганизующегося социального бытия человекотворческими смыслами, которые продуцируются становящимся в культуре человеком.

В контексте онтологии становления, формируемой постнеклассической наукой, человек призван выстраивать отношения с миром не только с собственной неизменной позиции (по сути антропоцентристской), а "настраиваться" на мир, быть в согласованном взаимодействии с ним, открывая новые грани собственной неисчерпаемой сущности. В стано-

вящемся бытии человек скорее пребывает на "границе" самоорганизующихся природы, общества. Он никогда полностью (в "чистом" виде) не принадлежит ни одному из этих пространственно-временных континуумов, однако является качественно иным "третьим", постоянно вновь возникающим под их влиянием и участвующим в их становлении. Тем самым, человекомерность в постнеклассическом понимании означает привнесение в природу и общество смыслов/ценностей человеческого бытия, но в соотношении с бытием природным и социальным; она включает "природо-" и "социомерность" и выражает не столько место человека в бытии, сколько специфику (способ) его становления в самоорганизующемся мире. Постнеклассическое понимание человекомерности означает, во-первых, что человек способен к многовекторной самореализации, в процессе которой высвобождаются его творческие и деструктивные потенции. Во-вторых, предполагает активизацию творческого потенциала человека, несущего ответственность за мир, в котором он самоорганизуется. Тем самым, следует ставить вопрос о "созидательной" (конструктивно-ценностной) человекомерности и о способе человеческого бытия, в котором она обнаруживается.

Л. В. Дудолодова, асп., ЧНУБХ, Черкаси
toffy_toff@mail.ru

ПРОБЛЕМА ЛЮДСЬКОЇ ТІЛЕСНОСТІ В РЕЛІГІЙНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ СЕРЕНА К'ЄРКЕГОРА

Людина як така – традиційна тема філософії, людська ж тілесність як релігійно-філософська проблема також постійно приковувала до себе увагу мислителів. Не винятком був і Серен К'єркегор, данський філософ XIX століття, на роздуми якого ми звернемо увагу в нашому дослідженні.

У філософії Нового часу переважало реалістичне трактування людини, де її особливість зводилась до наявності у людської істоти розуму. Так, дійсним вмістилищем людини був розум, а людина тілесна – одним із суцільних в картині світу, створюваній силою раціонального мислення. В свою чергу, С. К'єркегор, вважав такий розгляд проблематики недопустимим. Ставлячись до людини як до цілі і змісту світової еволюції, мислитель критикував своїх попередників за те, що в них спостерігався занадто абстрактний підхід до людини. Філософи, зауважував він, вище всього ставлять всезагальне, дух, матерію, Бога, істину і цим всезагальним принципом прагнуть підкорити реальну людину поза межами її індивідуального буття. Вони шукають в людині тільки її сутність, залишаючи поза увагою живу, унікальну індивідуальність з її думками, почуттями, радощами та стражданнями. Філософ звертав увагу на те, що зводити сутність людського існування лише до мислення не варто, адже той, хто здійснює процес мислення, продовжує існувати в якості людини як такої, з безкінечною різноманітністю інших відчуттів і переживань.

Саме тому, С. К'єркегор переносить акцент розгляду феномену людини на поняття "існування".

В центрі уваги у С. К'єркегора людина, яка постає з боку своєї безперервної мінливості і глибокої суперечливості. Таке розуміння, безсумнівно, бере свій початок в новозавітній традиції, котра надає людині статус недосконалого, проміжного буття. До поки смерть не завершить її існування, людина продовжує ставати або засудженою на вічне прокляття, або врятованою. У цьому сенсі не буде перебільшенням зауважити, що к'єркегорівська людина "приречена" робити вибір між пеклом і раєм. У даному сенсі її свобода – можливість досягти вічного блаженства, а не свобода змінити що-небудь в світі.

Для С. К'єркегора, людська плоть – це місце та основа головних видів досвіду: етичного, естетичного та релігійного. Мораль, мистецтво та релігія є своєрідними сходинками розвитку людської особистості, і цей розвиток засвідчує зростаючу значущість чинника тілесності в організації людського досвіду та самовизначення. І якщо між етичною і естетичною стадіями немає непрохідної межі, то перехід на релігійний щабель вимагає своєрідного переходу через "прірву". Всі ці стадії об'єднані відчаєм, який є зворотною стороною гріховності людської природи ("первородного гріха"). Щоправда, на кожній з цих стадій відчай проявляється своєрідно. Так, на естетичній стадії ми зіштовхуємось з "відчаєм можливого", бо існування естета ґрунтується на ухиленні від небажаних життєвих обставин, і людина в даному випадку виступає як чиста "можливість", при тому, що питання про її реалізацію виявляється неістотним. На етичній стадії людина приходить до "відчаю кінченного", підміняючи екзистенціальне "я" іншим, соціально обумовленим. Орієнтуючись на "іншого" і на "інших", пристосовуючись до їх вимог і норм поведінки, людина неминуче нівелюється.

Християнство в інтерпретації С. К'єркегора виявляється релігією для небагатьох, релігією одинаків. У цій релігії людина встановлює відношення з Богом саме через свою гріховність. Християнин, на відміну від язичника, не може залишатися в невіданні про свою долю, він її знає. Перед ним постає перспектива здійснення рокової, невиправної помилки – саме тому християнське уявлення про смерть, на думку С. К'єркегора, виявляється у сто разів трагічнішим, ніж античне. Людина на релігійній сходинці стає врятованою саме в своїй неповторній індивідуальності, і багато в чому завдяки цій індивідуальності.

Відповідною дефініцією людини у С. К'єркегора буде наступна: "Людина є синтез душевного та тілесного. Однак, такий синтез не мислимий, якщо ці два начала не об'єднуються чимось третім. Цим третім є дух" [К'єркегор С. Поняття страху // К'єркегор С. Страх и трепет. – М. : Терра-Книжный клуб ; Республика, 1998. – С. 145]. Філософ звертає увагу на те, що дійсність віри чи взагалі екзистенційного стану не є дійсністю одного лише розуміння. Вона потребує тілесної людини. Такий статус тілесності у творчості С. К'єркегора впливає з ключової ролі

екзистенції у самовизначенні людини та її вирішального значення у конституюванні християнської віри. Хоча не слід забувати, що для мислителя людина у своєму визначенні залишається духом, синтезом душі та тіла, як вже було вище зазначено.

У контексті даного огляду слід зауважити, що праці С. К'єркегора не містять прямих дефініцій щодо змісту та значення поняття людського тіла, та можна стверджувати, що тіло для мислителя є такою особливою реальністю, котра засвідчує належність людини до буття через її присутність в ньому. Тіло пов'язує людину з буттям, робить її явищем буття, підпорядкованим єдиному з буттям існуванню. Тіло є сутнісним чинником та основою людського буття, набуваючи для людини первинного значення. Тіло наділяє людину універсальністю, котра не лише охоплює сферу сущого, але й проникає у сферу буття. Саме тіло зберігає єдність та безпосередність людського існування навіть якщо зруйнується людське "я". Так, тіло стає носієм сподівання на відтворення "я", подолання відчаю і відновлення єдності самосвідомості. Таким чином, доки в людини є тіло, доти не настає її смерть і відчай не досягне свого кінцевого екзистенційного пункту, і в цьому випадку, тіло виконує ту ж екзистенційну роль, котру у С. К'єркегора відіграє віра.

М. І. Захаріна, асп., ЧДІЕУ, Чернігів

ІДЕЯ ЦІЛІСНОЇ ОСОБИСТОСТІ В ФІЛОСОФСЬКО-ПЕДАГОГІЧНІЙ СПАДЩИНІ В. В. ЗЕНЬКІВСЬКОГО

Василий Васильович Зеньківський (1881–1962) – відомий представник київської академічної наукової думки, педагог, психолог, філософ. Науковому загалу він більш відомий як дослідник в галузі історії російської філософії але цією працею не обмежувалось коло наукових інтересів Зеньківського.

Методологічною основою філософсько-педагогічної концепції В. В. Зеньківського є християнська антропологія та розгляд особистості як образу та подібія Божого, ідея соборної єдності. Основні філософські, богословські і педагогічні ідеї Зеньківського знайшли відображення в його книгах: Російські мислителі і Європа (1926), На порозі зрілості (1929), Проблеми виховання в світлі християнської антропології (1934), Апологетика (1959), М. В. Гоголь (1961), Основи християнської філософії (1961–1964).

Центральне місце серед його філософського світогляду займала проблема людини, особистості, індивідуальності – з цим пов'язані дослідження і в області психології, педагогіці та розробка цілісної філософсько-педагогічної концепції. А зрозуміти людину можна лише тільки уявивши її у системі світобудови в цілому і тільки через прояв сили людської свободи.

Його стаття "Принцип індивідуальності у психології та педагогіці" (1911) була першою спробою осмислити проблему особистості на основі християнської антропології.

Антропологія Зеньківського постає як варіант християнського вчення про людину. Людина, на думку філософа, представляє собою цілісне духовне, душевне та тілесне створіння. "Людина в метафізичному висвітленні являє з найбільшою силою дію первородного гріха. Та цілісність життя, яка поєднує в живе єдність тіло, душу і дух, порушується, але не руйнується смертю. Воскресіння людей в Царстві Божому відновлює втрачену при смерті живу цілісність життя" [Зеньковський В. В. Принцип індивідуальності в психології і педагогіці // Вопросы философии и психологии. – М., 1911. – Год XXII, кн. 110 (V). – С. 815–855]. У центрі наукових досліджень (особливо в ранній період творчості) Василя Зеньківського була проблема природи та своєрідності людської психіки, проблема душі, в інтерпретації якої він стояв на теологічних позиціях, обстоючи безсмертність душі, створеної Богом.

Отже, сенс людського життя полягає в здійсненні задуму Бога – відновлення втраченої цілісності в людині. Остання, як вважає мислитель, була втрачена в результаті як первородного так і особистісного гріха. Тіло та душа підкоряються духу людини, однак буває, що наш дух беруть в полон "темні" сили, і тоді можлива і "темна духовність" і "світла духовність". В людині постійно живе і "природа" і "іпостась", звідси в ній божественні (добро, правда) та гріховні (зло) начала.

"Будучи мимоволі, невитравне "знизу" силою, духовне начало в той же час пронизує ("згори") всю сутність людини, її емпіричний "характер", його психофізичне життя. У цій взаємній пов'язаності духовного начала і емпіричної сторони в людині виявляється істотна цілісність, що має місце і тоді, коли людський дух перебуває в полоні чуттєвості" [Зеньківський В. В. Проблеми виховання в світлі християнської антропології. – М. : Свято-Володимирське братство, 1993]. Ця темна духовність прирікає тіло на смерть. І влада смерті – єдина для всього людства, за словами автора, це – його єдиносутність. Ми єдиносущі як в своєму добрі, так і у злі. В. В. Зеньковський пише, що роздвоєння породжує потребу в цілісності. В її пошуках ми можемо рухатись різними напрямками, адже саме по собі духовне життя імпліцитно не містить правильних напрямків розвитку, а відтак для регулювання духовного життя потрібен посередник, яким є церква.

Отже, окресливши основні константи буття людини, Зеньківський вказує на визначну роль духовності у питаннях виховання у людини морально-етичних цінностей, її прагнення до цілісності, до сближення з Творцем. За Зеньківським, педагогіка ґрунтується на трьох основах – це релігія, антропологія та філософія. Основним педагогічним принципом, який він розробив, є принцип сімфонічності. Він означає єдність Церкви та культури в їх взаємодії, але які підкоряються задуму Творця. Якщо слідувати цьому принципу, в педагогічній діяльності необхідно досягати симфонічної взаємодії між зовнішньою культурою та внутрішнім духовним світом людини, на шляху становлення особистості.

Ціннісними підставами морального розвитку особистості у філософсько-педагогічній антропології В. В. Зеньківського виступають духов-

ність, віра, соборність, Церква, свобода і відповідальність, обов'язок. І тому, вважав філософ, особистість набуває свій зміст тільки в спілкуванні зі світом цінностей, в соціальному досвіді, в зверненні до Бога. Важливе місце В. В. Зеньківський відводить аналізу творчості, яка, будучи вільною, наближає нас до ідеалу свободи і цілісності. Все це означає постійний духовний розвиток особистості.

"Сучасна психопатологія, а за нею і сучасна кримінологія спонукають переносити саме на дитинство виникнення тих внутрішніх дисонансів, тих сил саморуйнування, смаку до перекручень (звичайно, не в одній лише сфері статі), тих надломів, які зсередини гублять душу. Не можна ігнорувати всього цього, не можна не віддавати собі звіту в тому, що цілісність – настільки улюблена і дійсно потрібна нам – полягає зовсім не в "гармонійному" розвитку душі (тобто її периферії!), а у встановленні умов внутрішньої рівноваги самооновлення душі" [Там само].

Таким чином, мета виховання за Зеньківським полягає в допомозі людям звільнитися від влади "первородного" гріха та розкрити в собі образ Божий через долучення до християнської моралі.

Р. А. Иванова, студ., ТНУ им. В. И. Вернадского, Симферополь
android.nexus7@list.ru

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМНЫЕ АСПЕКТЫ КОММУНИКАЦИИ: КОММУНИКАЦИЯ И ОБЩЕНИЕ, КОММУНИКАЦИЯ НЕКОММУНИКАЦИИ

Эпоха Крестовых походов, эпоха Возрождения, эпоха Просвещения, эпоха Великих географических открытий...Великое множество разнообразных явлений возникало и исчезало на пути одной всеобъемлющей "эпохи Человечества", давало точки отсчёта для развития одним эпохам и пресекало попытки других. Века XX и XXI можно назвать коммуникативной эпохой: не потому, что до этого периода коммуникации не наблюдалось, и именно в этот период она внезапно (или же ожидаемо), возникла, а потому, что данное явление достигло своего пика в выше упомянутые столетия, "взорвалось", точно также как в своё время прогремели взрывы радикальной агрессивности Христианства, антропоцентризма, рациональности, жажды наживы. До сих пор феномену коммуникации не уделялось пристального внимания, да и в этом не было необходимости, поскольку данное явление обозначилось небывалой всеобъемлемостью, мощью, стихийностью и влиятельностью только в Новейшее время. Отношение к коммуникации резко изменилось – она становится объектом исследования, даже создаётся отдельная научная отрасль, занимающаяся этим объектом: теория коммуникации. Однако, вряд ли чрезмерное употребление термина "коммуникация" во всевозможных контекстах может его объяснить. Каково же значение столь популярного сегодня термина? Перечислим несколько вариантов толкования данного понятия, взятых из различных источников и претендующих на его определение:

- (Лат. *communicatio* – сообщение, передача) – смысловой и идеально-содержательный аспект социального взаимодействия [Новейший философский словарь // Украинская словопедия, 2007. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.slovopedia.com/6/202/770635.html>].

- Процессы перекодировки вербальной в невербальные и невербальной в вербальную сферы [Почепцов Г. Г. Теория коммуникации. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 2006. – С. 14].

- Явление, состоящее из трёх селекций: информация, сообщение, понимание. При этом, каждый из трёх компонентов является случайным происшествием, а сама коммуникация является неживой системой более высокого порядка, дающая возможность избирательного контактирования друг с другом при сохранении их независимости друг от друга [Луман Н. Медиа коммуникации / пер. с нем. А. Глухов, О. Никифоров. – М. : Издательство "Логос". 2005. – С. 7].

Не совсем ясно, в чём заключаются различия между коммуникацией и общением, возможно, это одно и то же явление, чьё тождество скрыто под различием наименований? Общение возможно уже при наличии одного-единственного субъекта – "Я". ("внутренний голос", "внутренний диалог", положение 1S). Почему такого рода связь не может быть коммуникацией? Потому что нет медиума, или проводника. "Внешний" голос уже является своего рода медиумом; письмо и бумага также сами по себе являются включенными в пространство циркуляции сообщений, некоторой сверхинформацией (стиль письма, тональность голоса) в дополнение к информации, передаваемой целенаправленно. Коммуникация же нуждается как минимум в двух субъектах для своего осуществления (положение 2S), либо актуально (временный акт коммуникации, ситуация всякого устного говорения, когда есть возможность быть услышанным и воспринятым непосредственно в момент говорения), либо потенциально (временнОй акт коммуникации, в ситуации любого текста как набора знаков или символов – возможность быть воспринятым и понятым по истечении времени, а не сиюминутно). Положение 1S – включённость высказывающего в высказываемое – непосредственное слияние, в то время как коммуникация – это связь 1S с чем-то за его пределами. Общение не является воздействием, поскольку оно исходит из себя и для себя, является самодостаточным, хотя его характер и может быть воздействующим. Коммуникация же опосредована и потому всегда вольно или невольно перерождается под каким-либо воздействием или воздействует сама. Можно сказать, что коммуникация – это опосредованное общение самости, пытающейся продолжить себя в социальном пространстве, поскольку самого себя для понимания себя и окружающей действительности недостаточно. Общение внутрилично-стно, а не безлично-стно, поскольку хотя это такое же взаимодействие как и коммуникация, оно является взаимодействием в контексте и рамках "Я", создаётся общность, если она вообще когда-либо прерывалась, но не создаётся связь, поскольку связь подразумевает выход "связы-

вающего" за пределы самости. Также посредством общения мы создаём наш собственный мир, или, скорее, видение мира, принимаемое за действительный мир и поддерживаем его, коммуникация же миров не создает – она делает неявное явным и создаёт своё доступное "поле зрения" пространство еще кого-либо в себя включающее, еще какой-то сторонний "мир". "Миром" внутреннего диалога мы себя перегружаем, коммуникация же служит средством разгрузки, подключая к участию таких проводников, как, к примеру, визуальная система, аудиальная система. Если язык, в достаточно общей манере, обретает свою форму как дифференциацию звука и смысла, то письменность делает возможной символизацию именно этой дифференции в некотором другом медиуме восприятия, в медиуме оптики (и не только письменность, а, к примеру, отчасти архитектура, кино и т. д.).

Актуальная временная (голос противодействует повторной распознаваемости смысла – он может звучать и быть услышанным лишь в момент говорения) устная коммуникация, в отличие от потенциальной временной текстовой отличается признаком метакоммуникации, обуславливающим понимание коммуникации контекстом. Это что-то наподобие "коммуникации над коммуникацией", когда сообщения имеют смысл как на рациональном, формальном, так и на содержательном уровне, и выступают реализацией определенной коммуникативной функции, причём формальное руководит тем, как следует понимать содержание. Например, саркастический тон указывает, что позитивное содержание высказывания не следует понимать буквально [Адрианов М. С. Невербальная коммуникация: психология и право. – М. : Институт Общегуманитарных Исследований, 2007. – С. 10]. Таким образом, явление некоммуникации оказывается парадоксальным случаем коммуникации, а именно коммуникацией некоммуникации, при условии, если "некоммуницирующие коммуниканты" находятся в общей над(мета)коммуникационной ситуации, поскольку очевидно, что "некоммуникацию" между никаким образом не соотносящимися субъектами, например, между произвольными гражданином России и гражданином Японии, нельзя назвать коммуникацией некоммуникации. Интересным представляется предположение касательно того, что, если один из субъектов "посылает запрос" другому субъекту на вступление этого другого субъекта в коммуникацию, и тот игнорирует (что означает отказ) "приглашение" или же прямо отказывает, всё равно создаётся ситуация метакоммуникации, общая контекстуальная ситуация взаимодействия при общности условий, и отрицательный ответ на "приглашение" в таком случае не является тем, что может аннулировать акт коммуникации, он является лишь индикатором непродолжения коммуникации, в то время как позитивный ответ сигнализировал бы о возможности повторения акта, означал бы наличие фундаментальной предпосылки для последующей коммуникации. Временная текстовая коммуникация, по мнению Лумана, особенностью метакоммуникации не обладает, однако

разве не является частным видом метакоммуникации, например, разделение письма на формальное и неформальное, когда каждый стиль (форма) в какой-то мере навязывается ситуацией либо же навязывает ситуацию определенного ракурса восприятия? То же самое можно сказать о различных жанрах письма, где форма также влияет на восприятие написанного. В случае актуальной коммуникации информация, сообщение и понимание производятся в ходе одновременных операций, позиционируется соучастие, в то время как в ситуации потенциальной текстовой коммуникации сообщение будет воспринято и понято (возможно) спустя некоторое время: текстуальность порождает иллюзию одновременности неодновременного параллельно с присутствием неприсутствующего – понимание и реакция на текст независимы от присутствия сторон.

Е. В. Ивашина, студ., БелГУ, Белгород, Россия
elena2950@mail.ru

ДЕФИНИЦИИ КОНЦЕПТОВ ТОЛЕРАНТНОСТИ В ХРИСТИАНСТВЕ И ИСЛАМЕ

Истории известны немало примеров противостояний, имевших место в различные времена: между религиями (как в случае мусульман и христиан), а также между течениями и школами одной религии, как в случае с католиками и протестантами, суннитами и шиитами. Не смотря на эти факты, вероучения христианства и ислама предполагают толерантное отношение к инакомыслию. Толерантность в религиозно – мировоззренческом дискурсе можно рассматривать:

- во-первых, как свобода выбора между верой и неверием;
- во-вторых, свобода выбора какой – либо веры (конфессиональной или религиозной секты и т. д.);
- в третьих, межрелигиозная взаимотерпимость и взаимопонимание, диалог и взаимоуважение.

Религиозно – верить можно только "самому" и "заменить" или "подменить" в этом индивидуальную человеческую личность не может никто. Живой и глубокий смысл религии состоит в том, что человек сам свободно, добровольно, искренне и цельно обращается к Богу. В этом состоит сущность религиозной автономии. А. И. Ильин пишет: "Фанатизм веры вырабатывал столетиями ту душевную установку и те организационные приемы, которыми затем, в наши дни, воспользовался фанатизм безверия. Потому что обоим одинаково присуще презрение к святине личного сердца и к ее свободе; оба стараются исключить ее из человеческой жизни и заменить порабощением ума и сердца" [Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта : в 2 т. – М. : ТОО "Рарог", 1993. – С. 85]. Религиозная терпимость христианства, конечно, не имеет ничего общего с индифферентностью. Напротив, безразличие к истине прямо осуждается в Писании. Толерантность имеет отношение преимущественно к форме выражения убеждений: "будьте

всегда готовы всякому, требующему у вас отчёта в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением" (1 Пет 3:15) [Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. – М. : Российское Библейское общество, 2007. – С. 1112]. Мысль о том, что такое внутреннее обличение не должно быть связано с нетерпимостью к ближнему, высказана ещё в Ветхом Завете: "Не враждуй на брата твоего в сердце твоём; обличи ближнего твоего, и не понесёшь за него греха" (Лев 19:17) [Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. – М. : Российское Библейское общество, 2007. – С. 115]. Нетерпимость к заблуждению и греху не должна сопровождаться ненавистью к грешнику. Квинтэссенция должного отношения к другому, прежде всего инакомыслящему, выражена в словах Нагорной проповеди Христа: "Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить" (Мф 7:1–2) [Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2007, С. – 1118]. Убежденность в истинности христианского учения сопряжена с толерантным отношением к тем, кто этой убежденности не разделяет. Таким образом, христианская религиозная позиция (как она выражена в Писании) представляет собой сочетание уверенности в исключительной спасительности новозаветного Откровения (и, соответственно, в порочности всех иных доктрин) и любви ко всякому конкретному носителю иноверия, предстающему в качестве "ближнего". Толерантность в христианстве необходимо рассматривать не только как религиозную терпимость, т. е. терпимость к другим религиям – веротерпимость, но и терпимость по отношению ко всем окружающим людям (какими бы они, ни были), даже к своим врагам.

Юсуф аль-Кардави глава Европейского совета по фатвам и исследованиям (ЕСФИ), президент Международного союза мусульманских ученых (IUMS) описывает следующие особенности исламской толерантности. Нетерпимость одна из самых серьезных проблем, которая может легко посеять раздор и вражду даже среди членов одного общества или граждан одной страны и даже между государствами. Терпимость (толерантность) единственное решение таких проблем и важнейшая составляющая Ислама, которое приводит к умеренности и социальному миру. Нетерпимость в данном контексте не относится к гордости за свою религию. Скорее нетерпимость означает, что человек полностью изолирует себя посредством своей веры или идеологии, полагая, что все остальные его противники и враги. В Коране также описывается "голод и страх" как худшие из бед, которые могут постигнуть общество: "Аллах приводит людям в качестве притчи жителей селения, которые пребывали в мире и покое. Они обрели свой удел в достатке отовсюду, но не были благодарны Аллаху за эти блага, и тогда Аллах облек их в одеяния голода и страха в наказание за то, что они вершили" (Коран, 16:112) [Коран / пер.

И. Ю. Крачковского. – Изд. 8-е. – Ростов н/Д : Феникс, 2006. – С. 230]. Юсуф аль-Кардави утверждает, что источники исламской терпимости многочисленны. В первую очередь это Коран, который установил в мекканских и мединских сурах источники терпимости, обращенных ко всему человечеству. Основания терпимости в шариате в основном происходят из Корана. Вторым по важности источником является сира (жизнеописание) Пророка и Сунна, которые разъясняют и детализируют Коран. Аллах говорит: "Мы даровали посланникам ясные знамения и писания, а тебе ниспослали Коран, чтобы ты разъяснил людям то, что было ниспослано прежним посланникам, – быть может, они одумаются" (Коран, 16:44) [Там же. – С. 224]. Юсуф аль-Кардави, говорит, что источники исламской культуры терпимости также включают мусульманское наследие, которое доказывает, что основой Ислама во все времена была терпимость к его противникам. Также он утверждает, что этот принцип не нарушался ни одним из халифов и султанов, ни одним правителем на востоке или на западе ни в период правления Омейядов, ни при Аббасидах или Османах. В подтверждение к сказанному он приводит мнения западных историков, такими как Томас Арнольд, Густав Ле Бон, и других.

Таким образом, христианство и ислам в своих вероучениях признают наличие толерантности, но в исламе толерантность есть просто терпимость и уважение к инакомыслию. В христианстве толерантность это значительно больше чем терпимость к инакомыслию, это любовь к каждому человеку, каким бы он ни был.

Р. А. Ивашина, студ., БелГУ, Белгород, Россия
roman_ivashina@mail.ru

КОНЦЕПТ НАСИЛИЯ: ОТ ПЛАТОНА К АВГУСТИНУ

Проблемы допустимости насилия и принуждения начинают затрагиваться с момента зарождения философии. Платон в своем "Государстве" много рассуждал по поводу идеального устройства общества и способа его реализации. Он считает невозможным достижение справедливости без принуждения. Так как принуждение неизбежно, можно сказать, что Платон делает выбор между двух зол. Он делает попытку объяснить гражданам необходимость исполнения закона. По этой причине, Платон много уделял внимания вопросам, касающимся законов. Они являются, по его мнению, одними из важнейших во всей системе его политических взглядов. Понятие закона Платон связывает со справедливостью [*Платон. Государство. Диалоги / пер. с древнегреч., примеч. Л. Сумм. – М. : Эксмо, 2009. – С. 474–475*]. В проектируемом государстве должно вноситься представление о божественности и неизменяемости установленных порядков и законов, жестоких, загробных карах за их нарушение [Период расцвета древнегреческой политико-правовой мысли. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://read>.

virmk.ru/HISTORY/NERSESIANS/03_3.htm]. Наказание возлагается не за совершившееся преступление, а для предупреждения повторения их в будущем, так же наказание или исправляет человека, или ему препятствует стать еще хуже. Платон, являясь противником тирании, государственный порядок выводит из естественного порядка вещей [Ветров В. Н. Бегство от свободы в беспамятство – к тирании. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.19may.ru/forum/archive/index.php/t-3757.html>]. Следовательно, в идеальном государстве основную ставку Платон делает на детальные и суровые законы, которые скрупулезно и жестко регламентируют публичную и частную жизнь людей. Исполнение законов, в свою очередь, поддерживается насилием, во всех видах его проявления. К видам наказания Платон относит: тюремное заключение, смерть, палочные удары, унижительные места для стояния и сидения или стояние возле святилищ на окраине страны; либо денежный штраф [Платон. Государство. Диалоги / пер. с древнегреч., примеч. Л. Сумм. – М. : Эксмо, 2009. – С. 474–475]. Разновидность наказаний и подробный разбор случаев смертной казни, показывает, что Платон стремится избежать наказаний провинившихся выше необходимой меры. Так же его оправдывает стремление, с помощью различных видов насилия избежать несправедливого насилия в обществе, через что достигнута блага общества.

Идейный последователь Платона, блаженный Августин, в своей философии прежде всего, вопросы теологического характера, но в его произведениях встречаются высказывания, проливающие свет на его понимание насилия.

В произведении "О граде Божием" Августин людей делит на две группы. Описывает эти группы людей, используя образ "града земного" и "града Божьего". "Град земной" и "град Божий" по Августину созданы были с помощью двух родов любви. Род первый – это любовью себя, дошедшая до презрения Бога. Второй род любви есть любовь к Богу, дошедшая до личного презрения [Августин Блаженный. О граде Божьем. – Минск ; М., 2000. – С. 703]. Ненасилие, являющееся способом противодействия насилию, находится на границе между двумя "градами". Соответственно, взаимодействие со сторонником ненасилия закончиться может как переходом насильника, допустившего и признавшего свободу воли другого, в число жителей "града Божьего", так и перехода сторонника ненасилия на противоположную сторону.

Августин признаёт у человека наличие свободы воли, распоряжение которой вследствие грехопадения утрачивается. Воля человека падшего, находясь под влиянием повреждённой природы человека, оказывается подвластной необходимости зла. Самостоятельно человек преодолеть насилие необходимости зла не может. Христианское богословие в данном случае рассматривает действие благодати не как насилие над волей человека, от греха якобы свободной. Рассматривает как возвращение несвободного человека к добру и возвращения свободы, утраченной в результате грехопадения.

О правомерности применения насилия и принуждения Августин говорит при изложении мыслей о воспитании детей. По мнению Августина, первоначальное воспитание в своей основе опирается на привычку и принуждение. В данном случае принуждение синонимом насилия не является. Само насилие осуждал Августин. Принуждение употребляет Августин в смысле одновременного убеждения и устрашения. Августин, при обосновании своей точки зрения, делает ссылку на апостола Павла, которого вынудил Сам Бог Иисус Христос познать истину (Деян.9.3–7) [Библия. – М. : Российское Библейское общество, 2007. – С. 1173], а из Евангелия от Луки он приводит пример убеждения: "Господин сказал рабу: пойди по дорогам и изгородям и убеди придти, чтобы наполнился дом мой" (Лк.14.23) [Там же. – С. 1108].

Августин пишет: "Кто может больше любить нас, чем сколько любит нас Бог? И, однако, Он не перестает не только милостиво учить нас, но и с пользой устрашать" [Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Блаженного Августина. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/etrubeckoi/avgustin2.html>]. Таким образом, спасение человека, поврежденного грехом происходит путем принуждения. Письма Августина свидетельствуют, что он всячески стремился смягчить суровую римскую юридическую практику (пытки и т. п.) [Степанцов С. В., Фокин А. Р. Августин Блаженный // Православная Энциклопедия. – М., 2000. – Т. 1. – С. 95].

Исходя из сказанного, делаем вывод, что понимание насилия у Августина имеет весьма специфическую смысловую окраску. Августин признает правомерным насилие как необходимость в достижении блага. Применение насилия в воспитании детей, является ярким примером этого. В Данный взгляд Августина на насилие вполне совпадает с взглядами из социальной теории Платона, но без смертной казни. Отдельно следует указать на единогласие Платона и Августина в представлениях о божественности и неизменяемости установленных порядков и законов. Отличает Августина его мнение о действии благодати в выборе человека между добром и злом. Хотя богословы отвергают в данном случае порабощение свободы человека, насилие над свободой все-таки просматривается. Особенным, в рамках христианского вероучения, является оправдание Августином мести, то есть насилия, причем возможны и самые крайние формы: убийство, чего нет у Платона.

Е. Б. Ильянович, канд. филос. наук, доц., КУКИТ, Симферополь
mknovik@mail.ru

ПАРАДИГМА АНТРОПОЦЕНТРИЗМА В КОНТЕКСТЕ ПОСТАНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

Наступление постантропологической эпохи вызывает к жизни глобальные общественные трансформации и задаёт своеобразный толчок к

поиску новых онтологических оснований и мировоззренческих ориентиров культуры в XXI столетии. Антропологический кризис техногенной цивилизации способствует разрушению ценностных систем, складывавшихся на протяжении нескольких веков. Современный человек постепенно утрачивает собственную идентичность, — тот прочный фундамент, ту основу, которая обеспечивает целостность и подлинность его бытия. Уникальный предмет многовековых философских исканий препарируется, раскладывается на атомы, распадается, становится функцией, "брендом", "осколком зеркала", одномерным существом, мутирует в постчеловеческую форму жизни. Под влиянием постмодернистской стратегии мышления человек как субъект философствования исчезает из текста культуры, который начинает жить своей жизнью. Эти негативные тенденции таят в себе опасность отказа от рефлексии на антропологическую проблематику, испытывая современную философию на прочность, актуализируя, тем самым, необходимость ответа на данный вызов.

Проблема антропоцентризма достаточно широка и многопланова, она открывает различные тематические горизонты в исследованиях таких представителей различных областей гуманитарного знания, как Ю. М. Бородай, Ф. И. Гиренок, П. С. Гуревич, З. Какабадзе, В. В. Калинин, М. А. Киссель, М. К. Мамардашвили, Б. В. Марков, А. А. Молчанов, Ю. В. Перов, В. Н. Сагатовский, Я. Л. Слинин, С. С. Хоружий, А. Черняков, В. И. Шубин и др.

Интеллектуальные поиски философов постмодернистской волны демонстрируют отказ от классической антропоцентрической модели миропонимания, констатируют фрагментарность, саморазорванность, раздробленность человеческого опыта. Один из самых известных возрожденческих тезисов, который провозгласил человека "венцом природы", в современную эпоху сменяется тезисом о "смерти человека", наступлении постантропологической эры. Человеческая субъективность, открытая Декартом, практически всецело элиминируется из культуры как сферы производства смыслов. Она, по словам Феликса Гваттари, "тиражируется" как этикетка, становясь продуктом серийного производства. Начиная с эпохи Нового времени, антропоцентризм набирает силу, не теряя, в целом, гуманистической ориентированности, но начинает постепенно обращать свободную, самостоятельную, независимую, автономную, творческую личность в субъекта, активно и безгранично преобразующего мир ради реализации своих прагматических интересов и удовлетворения потребностей. Из творца смыслов, человек за несколько столетий постепенно превращается в теряющего способности к духовному производству, ненасытного потребителя вещей.

На наших глазах осуществляется переход от классической парадигмы антропоцентризма, поставившего человека в центр универсума, к постклассической модели, которая децентрирует субъекта познания и деятельности, элиминируя его из общекультурного контекста в качестве инициативного центра, но при этом не затрагивает самого "я", "эго".

В современную эпоху мы наблюдаем особый трансформационный процесс: антропоцентризм деградирует в эгоцентризм.

Сегодня антропологическая проекция культуры постепенно уступает место постантропологической. Однако итогом социокультурной эволюции антропоцентризма явился не только его переход в иную, по сути, противоположную форму – эгоцентризм, который отражает новую стадию цивилизационного развития. Наряду с эгоцентрической мировоззренческой установкой, преобладающей в современной техногенной культуре, параллельно складывается постклассическая антропоцентрическая парадигма. Она ориентирована на осмысление проблематичности человека и его дальнейших перспектив в глобальных масштабах, а также на рефлексии над истоками и признаками антропологического кризиса, стратегиями выхода из последнего. Фундаментальные идеи современной антропоцентрической парадигмы разрабатываются на основе принципов этики ответственности, антропокосмизма и универсального гуманизма в рамках проблемного поля философской антропологии и философии культуры.

М. К. Ипатова, студ., РХГА, Санкт-Петербург, Россия
ipatova.masha@gmail.com

ФЕНОМЕН "МОЛЧАНИЯ" В ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

В данном докладе будет представлена проблема языка, слова и молчания как феноменов философского герменевтического дискурса. Метод работы – герменевтический, то есть метод понимания и интерпретации, который не может быть сведен исключительно к толкованию текстов. Сфера применения этого метода расширена до онтологического и коммуникативного понимания сути бытия. Герменевтический метод позволяет определить молчание как отдельную структуру языка, такую, как речь или письмо, акцентируя внимание на том, что молчание несет в себе коммуникативную функцию.

Объектом исследования является невербальная коммуникация. Предмет исследования – феномен молчания.

Основное внимание в докладе будет уделено отношению к проблеме молчания Мартина Хайдеггера, будет произведено сопоставление взаимоотношения бытия и сущего в его ранних и поздних работах.

В ранних работах Хайдеггер пишет, что речь является онтологическим фундаментом языка, где онтологическая суть бытия – Dasein. Однако не всякая речь истинна. Необходимо понимать, что язык самостоятелен и самовластен. Для того, чтобы через него раскрылась истина, необходимо дать заговорить самому языку, а через него и бытию. Хайдеггер выдвигает некоторые требования к речи, прямо выводящие к саморазвертыванию истины. Среди таких требований – уместность речи, умение слышать, обдумывание речи. Как вид социальной коммуникации, не всякое молчание ведет к истине, его невозможно считать

єдинственно верним способом розворачивання бытия. Способи досягнення істини, такі як мовчання і слухання мови і істинна речь, коли дотримуються всі умови і вимоги до неї, є рівноправними. Не існує розриву між цими процесами, свобода людини, моменту і мови виступає саме в тому, що можливі різні маршрути до буття, до висвітлення істини.

В збірці "Время и бытие" пізнього періоду творчості Хайдеггера мови визначається як "дом буття" і здійснення істини. В самій мові імпліцитно міститься істинний бытийний мови, так звані "сказ". Слухаючи і довіряючи сказу, людина дає прозвучати існуванню мови, набуваючи тим самим дару мови. Тут слово виступає як істотність буття, як його онтологічна єдиність. Сказ не піддається схватюванню ні в якій виразі і висловлюванні, він вимагає як би зменшення без того, щоб говорити про мовчання. Таке існування мови не піддається пізнанню, якщо пізнання означає: побачити, оглянути щось в повноті істотного. Слово повинно мати у-містність, окреслювати і належати верній речі, думці. В такому слові буття висловлюється і проявляється в істоті. Один з шляхів, ведучих до висвітлення істини, – мовчання, зберігає свободу мови.

Мовчання вдається уникнути звичайної формалізації мови. Воно є засобом звільнення мови від публічності, повертає до відповідальності за промовлене і до чистоти думки. Мовчання – не тільки міст для істинного бытийного мови. Можна сказати, воно і є справжній бытийний мови.

В. Ф. Калуга, доц. НУБіП України, Київ
kalugavl@ukr.net

ІДЕНТИФІКАЦІЯ І САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ЯК ТОЧКА ВІДЛІКУ СВІТОГЛЯДНОЇ ПАРАДИГМИ

На сьогоднішній день питання ідентифікації і самоідентифікації людини в просторі громадської думки, якою б та набувала вигляду, залишається навіть не стільки відкритим, скільки розмитим та витісненим за межі дієвого пізнавального інтересу. Цьому сприяло штучне зведення основи ідентичності людини до низки понять, дефініцій або ж теоретично встановлених феноменів чи явищ. Відтак цивілізована істота залишається біля розбитого корита надуманої величності або й зарозумілості, зведеної на хистких підвалинах впевненості у власній обраності чи то як вінець природи і вища ланка еволюції або ж як образ і подоба бога.

В будь-якому випадку сучасна людина за малим вилучила себе з природи і перемістила в штучний світ Ойкумени, зосередившись на догматах іудо-християнської парадигми. Відповідно враження, доведені сліпою вірою до стану переконань або й статусу знання виявилися фактично єдиним "підходящим" матеріалом, з якого сконструйовано світогляд буденної людини або усередненого представника людського роду.

З тих таки вражень "виткані" різноманітні теорії і концепції, що так чи інакше беруться за справу тлумачення суті чи природи ідентифікації та самоідентифікації людини. Найбільш популярними виявилися теорії, котрі відштовхуються від "Я"-концепції. Сама ж по собі "Я"-концепція зведена сучасною людиною в статус аксіоми – нібито чогось такого, що само собою очевидне! Так ніби свідомості індивіда, а надто філософа чи теолога відкривається нерозривний зв'язок між "Я" та здатністю мислити, вірити, споглядати чи діяти і разом з тим вирізнити себе з-поміж усього решти, тобто "не-Я". Тому всякий феноменолог, займаючись дослідженням проблеми ідентифікації, найчастіше обмежується або й задовольняється пошуком чистого "Я" – нібито джерела індивідуальної totoжності.

Щоправда результати подібних філософських або ж наукових розвідок викликають явний сумнів з приводу їх практичної чи онтологічної цінності. Зокрема вони ще більше заплутують людину в хащах численних припущень, доведень і пустих понять, які нібито покликані продемонструвати суть і природу ідентифікації та самоідентифікації. А насправді демонструють обмеженість раціональних пізнавальних можливостей та хист людини до спотворення реальності в просторі власних теоретизувань і спекуляцій. Відтак буденна людина стає заручником нав'язаних їй або нав'язливих переконань. І все це випливає в її екзистенційну нестабільність та буттєву незграбність: намагаючись опанувати власне існування чи долю, в іншому випадку, довіритися волі божій, вона вчиняє протилежне, тобто постійно суєтиться і разом з тим "пливе" за течією процесів та подій, не усвідомлюючи того, ані що з нею діється, ані що нею рухає, ані яка мета та зміст її існування.

До речі, на обмеженості "Я" як основи самоідентифікації і джерела індивідуальної автономії так чи інакше наголошували численні мислителі іудо-християнської традиції. Зокрема З. Фрейд чітко усвідомлював різницю поміж рефлексією і реальним існуванням, вказуючи на неспроможність "Я" охопити дійсність як вона є: "Ти ["Я"] заходиш так далеко, що вважаєш "душевне" тим же самим, що і "свідоме", тобто відоме тобі, не дивлячись на очевидні підтвердження того, що в твоєму душевному житті має відбуватися значно більше, аніж може знати твоя свідомість" [Фрейд З. Основные психические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. – СПб. : Алатай, 1999. – С. 240].

Критиці піддаються також інструменти, за допомогою яких "Я" утверджується як основа самоідентифікації людини. Приміром, М. Гайдегер одного разу дійшов висновку про те, що "швидше за все, пізнання наділене тільки можливістю приховувати те, що від початку відкрито в непізнавальній діяльності" [Хайдеггер М. Пролегомени к истории понятия времени. – Томск : Водолей, 1998. – С. 127]. Відтак, всяка спроба охопити за допомогою суто раціональних інструментів суть і природу ідентифікації та самоідентифікації людини веде в кінцевому варіанті до спотворення дійсності.

В той же час свідчення і знання, набуті в наслідок нераціональної пізнавальної діяльності або такі, що є надбанням езотеричного досвіду,

іудо-християнська традиція безапеляційно відкидає, автоматично приписуючи їм всі гріхи суб'єктивізму, так ніби всякі загальноприйняті теологічні і наукові концепти не є наслідком того ж таки суб'єктивізму, а результатом об'єктивного знання чи божественної благодаті. Як наслідок, людство так чи інакше виявилось позбавленим реального доступу до глибинного досвіду чи знання. Переважна більшість не мають для того ані потрібних ресурсів – їх енергетичний, духовний абощо потенціал занадто слабкий, ані відповідних інструментів – їх інтелектуальні, інтуїтивні, сенситивні абощо можливості надто обмежені. А в масі своїй ми всі виявляємо себе в тенетах домінантної парадигми, котра всіма доступними їй засобами досить успішно блокує навіть найменші спроби подивитися на світ і самого себе широко відкритими очима, сповненими здивування і поваги до невідомого, благоговіння перед незвіданим. Відтак ми стали чистими споживачами образів і ідей, що їх продукує сама парадигма зусиллями "провідних" любителів мудрості, науковців і теологів; поширюють і войовниче обстоюють різноманітні "раби божі" та жерці "Храму науки", підхоплюють і сліпо сповідують освічені достойники, тобто маси.

Як докорінно змінити притаманне сучасній людині становище, очевидно, дати однозначної відповіді не спроможний ніхто, принаймні зі "смертних". Найпевніше, це компетенція "Творця", чим би або ким би він був. І все ж ті, хто зумів пройти шляхами життя, здолавши тяжіння масами та тиск колективної думки, тобто дійсно святі, просвітлені, маги, характерники, суфії, настановлюють на ідею, що починати варто з ідентифікації та самоідентифікації. Аби ступити на шлях до самого себе, кожен мусить переглянути свої світоглядні установки і переконання на предмет їх адекватності власному становищу, своїм мріям. Відкинути все зайве і наносне. Відрізнити ж "насіння" від "шкаралупиння" може допомогти знову ж таки езотеричний досвід чистих практиків, тобто тих, кому вдалося розширити свої оперативні можливості схоплювати і осягати. Хто знайшов в собі сили приборкати страх перед невідомим, а отже поклав в собі край звичці чіплятися за звичний образ світу, аби тільки не постати перед Незвіданим, простіше кажучи, незвичним, непередбачуваним, незнайомим.

Саме життя вимагає того, аби ми повернули собі досвід тих небагатьох, хто відкриває в собі і демонструє на власному прикладі реальні можливості і ресурси людини. Інакше світло в кінці цивілізаційного тунелю може виявитися лише ліхтарем Харонового човна.

***І. В. Карівець, канд. філос. наук, доц.,
НУ "Львівська політехніка", Львів
sacre@ukr.net***

САМОВИЗНАЧЕННЯ І ВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ

Визначатися можна за допомогою чогось чи когось: візця, авторитету, ідеї, ідеалу, ідеології, світогляду, традиції, культури (в широкому

значенні цього слова). Тому визначення не є самовизначенням. Щоб самовизначитися необхідно бути свободним від засобів визначення, наведених вище. Наголос у самовизначенні падає на *само*. Отже, ми повинні з'ясувати, що означає *само* у понятті самовизначення. *Само* означає самостійно. Самостійно, тобто без допомоги чогось зовнішнього, яким ми обумовлені. Звичайно, що досягнення свободи від зовнішнього обумовлення потребує зусиль, які спрямовані на розуміння цього обумовлення. Якщо є розуміння цього обумовлення, то тоді розпочинається процес самовизначення. Самовизначитися можна лише у "ніщо", у "порожнечі", тобто відсутності взірців, авторитетів, ідеалів, ідеологій, світогляду, традицій і культури. Людина боїться опинитися у ніщо, у порожнечі, боїться бути ніким і нічим у цьому житті. Тому вона формує світогляд, орієнтується на взірці та авторитети. З ними легше жити, але за цю "легкість" буття чи життя людина платить велику ціну, бо вона зрікається буття чи життя самою собою. Світогляд є посередником між людиною і світом, тому людина немає безпосереднього контакту зі світом; світогляд відокремлює людину від світу. Світогляди ділять людей і породжують конфлікти, які переростають у відверту ворожнечу. Не врятує від ворожнечі зміна одного світогляду на інші, не врятує їхне "поглиблення" чи "розширення". Так ми лише поглиблюємо й розширюємо стіну між нами і світом. Дитина до 4–5 років немає світогляду, тому вона безпосередньо контактує зі світом, тому у неї виникає безліч питань; дітей часто називають "філософами". Це означає, що діти є відкритими і безпосередніми у сприйнятті світу, бо між ними і світом немає ще жодного екрану, жодної стіни. Діти не знають поділів на "своїх" і "чужих", на Я і не-Я, вони не знають ідеологічних поділів на "лівий" і "правий", "консерватор" і "ліберал", вони не знають релігійних поділів на "християнин", "мусульманин", "буддист" тощо. Тому діти не повинні брати приклад з дорослих, а навпаки, дорослі повинні брати приклад з дітей, щоб відмовитися від різноманітних поділів, світоглядів. Недарма Ісус каже, що поки не станете дітьми, доти не ввійдете у Царство Боже. "Царство Боже" – це, звичайно, метафора. Йдеться про певний стан душі, який переживається як "Царство Боже". "Царство Боже" не є певним місцем у Всесвіті: на небі чи на землі. Самовизначений/а переживають цей стан душі. Самовизначений/а відкривають себе тут і тепер, без накопиченого досвіду, без проєктів майбутнього. Їм відкривається реальність такою, якою вона є. І яким би не було важким життя, вони залишаються щасливими. Щастя визначених і самовизначених – це два різних щастя, хоча щастя є одне. Щастя визначених тимчасове, мінливе, а тому скороминуще, тому визначені ганяються за щастям, але вони його шукають там, де його бути не може. У них щастя переплітається з нещастям, добро переплітається зі злом, тому їм важко розрізнати їх; вони кажуть, що "кращим є менше зло", і це для них є "добро"; вони кажуть: "аби не було гірше" і задовольняються тим станом стагнації, який вони приймають за "добро". Іншими словами, визначені не шукають "Царства Божого". Ви-

значені до пори до часу стримують себе, будучи у рамках того чи іншого світогляду, який прищеплює їм ті чи інші цінності, але всередині себе вони незадоволені й часто відступають від тих цінностей, які їм нав'язані ззовні. Незадоволеність зростає, злість зростає, бо визначені не знаходять себе у тому, що вони роблять, у тому, у що вони вірять. Тому визначені породжують злість та ненависть у суспільстві. Суспільство визначених – це суспільство постійної боротьби, постійної ненависті. На певний період визначені можуть об'єднуватися під знаменами певної ідеології, певних спільних інтересів, але з часом такі об'єднання розпадаються на частини, які починають ворогувати між собою. Бо їхня співпраця ґрунтувалася не на справжньому дусі співпраці, а на псевдо духовності, тобто переслідуванні певних егоїстичних інтересів, прегеренцій тощо, які протиставлялися такій же псевдо співпраці інших подібних об'єднань. Визначені говорять про "мир", про "любов", про "добробут", говорять про "Бога", але за цими словами стоять їхні особисті інтереси та прагнення влади, прагнення збагачення. Тому суспільство, яке складається з визначених, приречене на постійний розпад, хоча існує видимість суспільства, як певного цілого, що засноване на спільному.

Суспільство самовизначених має зовсім іншу якість. Це суспільство людей, які дійсно співпрацюють, які допомагають іншим. Самовизначені розуміють суть спільного. Для них мир, любов, добробут, істина, справедливість, краса, Бог, благо не є ідеями чи поняттями, якими вони прикриваються, щоб приховати свою ненависть та злість. Вони переживаються, не залишаючи жодного спогаду, жодного накопичення досвіду. Все, що залишається у досвіді, не є справжнім. Як самовизначеним вдається не накопичувати досвіду? Бо вони завжди залишаються тут і тепер, тобто у тому, що не минає, у тому, що є. Тому їм вдається переживати мир, любов, істину, справедливість, благо. Психологія станів стає метафізикою станів, і навпаки, метафізика станів стає психологією станів. Такий взаємозв'язок психології та метафізики уможливується через те, що психо-метафізика і мета-психологія поєднуються у тому, що є, котре переживається тут і тепер: переживання того, що є (психіка) і те, що є у переживанні (метапсихіка) невіддільні завдяки відсутності будь-яких обумовлюючих чинників та факторів, іншими словами, між тим, хто переживає і тим, що є, не існує жодних посередників, жодних екранів та стін. Наприклад, Парменід вважає, що буття тотожне мисленню, і навпаки, мислення тотожне буттю. Парменід, як самовизначений, може так сказати, але коли визначений читає Парменіда, то йому його слова не зрозумілі. Йдеться про те, що визначений визначає себе як того, хто протистоїть світу на основі відношення Я-Світ. Світ для визначеного – це об'єктивно існуюче перед ним, і його думки не співпадають з процесами в об'єктивному світі. Психологія і онтологія розділяються, а метафізика стає взагалі наукою про "надфізичне", "надприродне", якого пережити не можна. Психологія описує "внутрішні" процеси, "внутрішні" стани, які відрізняються від станів світу. Психологія формує

суб'єкт з внутрішніми переживаннями, протиставляючи його об'єкту – світу. Так само й онтологія елімінує все "психічне" зі світу, щоб десуб'єктивізувати світ, як і спеціалізована наука, бо вони вважають, що суб'єктивне – це щось химерне, ненадійне, а тому позбавлене об'єктивності. Так постає прірва між суб'єктом і об'єктом. Визначені перебувають саме у такій прірві.

*Г. О. Карпунова, студ., КНУТШ, Київ
karpunovaanna@ro.ru*

ХРИСТИАНСТВО ЯК НОВИЙ ПОГЛЯД НА ЖІНКУ

Для сучасної наукової думки важливим і цікавим є компаративістський аналіз соціальної ролі жінки періоду античності і раннього християнства. Прийняття християнства є переходом до формування принципово нового розуміння людиною свого місця в світі і у відносинах з Єдиним, Всюдисущим, Всеблагим і Вселюблячим Богом. Важливо, що у відношенні "людина – Абсолют" з'являється місце для жінки.

В період античності традиційно вважали жінку нижчою істотою порівняно з чоловіком. Хоч в античності і шанували прекрасних, могутніх богинь, проте таке ставлення ніяк не поширювалося на земну жінку. Аристотель у своїй праці "Про виникнення тварин" пише наступне: чоловік і жінка мають різну природу, як вільний і раб, тому не можуть бути рівними. В процесі зачаття жінка дає дитині матерію – тіло, а чоловік форму – душу. А так як душа вища і божественна, то вагомішою у створенні дитини є участь чоловіка. Жінка, за словами Аристотеля, – безплідний чоловік, її існування – прикра випадковість. Чоловік досконаліший ніж жінка, і, отже має керувати нею. Дослідник М. Фінлей зазначає, що жінка за своєю природою була нижчою, її функцією було виношування дітей і ведення домашнього господарства. Що правда Платон висував ідею про зрівняння жінок і чоловіків (трактат "Держава"), але вона була лише наслідком ідеї про відміну родини і виховання дітей у сім'ї. Звичайно ж, жінки брали участь в релігійних обрядах у якості медіатора, адже їх мова більш тваринна, дика і неприборкана, і як вважалося доступніша богам. Також жінки були піфіями, провидицями.

В християнстві ж любов Бога поширюється в однаковій мірі на чоловіка і жінку. Це стосується в першу чергу творення: "І Бог на свій образ людину створив, на образ Божий її він створив, як чоловіка та жінку створив їх" (Буття 1:27). Чоловік і жінка спільно виражають образ Божий в людині.

Земна жінка набуває нових рис. У церковній догматиці і традиції Марія – мати Ісуса була обрана Богородицею як найкраща з усіх людей. Вона навіть вища за янголів.

В християнстві існування жінки вже не вважається непорозумінням, проте вона все ж таки винна у гріхопадінні і створена після Адама, а

тому більш віддалена від Всеблагого Бога. Існує поширена помилка в розумінні біблійного свідчення про створення Єви з ребра Адама, як пише М. Мюллер – у симітів кістка означає сутність (відома симітська ідіома) створена з кістки, отже, створена з самої сутності. Таким чином Адам і Єва рівні перед Богом.

Григорій Ниський в праці "Про будову людини" пише, що стать – лише фізичне розрізнення, яке не впливає на духовний рівень людини, душа жінки і чоловіка рівноцінна. Схожої точки зору дотримувався Максим Сповідник, який казав, що після воскресіння розділення на статі буде подолане.

Августин Блаженний навпаки вважає, що гріхопадіння внутрішньо змінило людину, але не вплинуло на її стать, а тому після воскресіння залишиться чоловік і жінка у вигляді чоти. Таке бачення людини вплинуло і на нове відношення до шлюбу – шлюб містичний, укладений на небесах перед Богом.

Християнство визнавало шлюб духовним союзом, де чоловік і дружина мають однакові обов'язки один перед одним, а канонічне право встановило, що божественний закон однаковий як для чоловіка, так і для дружини. Перше Послання до Коринфян: "Нехай віддає чоловік свій дружині потрібну любов, так же само й чоловікові дружина. Дружина не володіє над тілом своїм, але чоловік; так же само й чоловік не володіє над тілом своїм, але дружина" (7: 3, 4 Перше Послання до Коринфян).

Іоан Златоуст рішуче не погоджувався з тим, що жінка "гріховна" за своєю природою, і що вона негативно впливає на чоловіка. В праці "Про християнський шлюб і про обов'язки чоловіка і дружини" читаємо наступне: "Говорю для того, щоб ніхто не скаржився на нечестя жінки. Погана вона? виправ її. Але ти кажеш: жінка відлучила мене від раю; але жінка і возвела тебе на небо; природа та ж, проте не той розум".

В діяннях Ісуса Христа, що описані в Євангеліях ми також бачимо його ставлення до жінки, ось хоча б на прикладі двох незаміжніх сестер Марфи і Марії, з якими Ісус спілкується як з рівними, і які так само як чоловіки можуть сприйняти Слово Боже. Ще одним прикладом є зцілення і пробащення Ісусом Марії-Магдалини, яка в католицькій традиції вважається блудницею. Взагалі, жінки відігравали важливу роль у ранньому християнстві. Як відомо Ісус мав учениць, які слідували за ним при переході з міста до міста, зокрема, це ті жінки які були зцілені Ісусом Христом.

Усі люди – і жінки, і чоловіки – рівні перед Богом, проте в міжлюдських відносинах чоловіки, все ж таки, вищі. Чоловік знає, що він вищий за жінку, проте не має права нехтувати нею, зневажати, навпаки повинен поважати, цінувати і оберігати її, в свою чергу жінка має підкорюватися своєму чоловікові як людині, що любить її, дбає про її благо і щастя. Ось хоча б з того ж першого послання Коринф'янам: "Отож, чоловік покривати голови не повинен, бо він образ і слава Бога, а жінка чоловікові слава. Бо чоловік не походить від жінки, але жінка від чоловіка, не створений бо чоловік ради жінки, але жінка ради чоловіка. Тому жінка повинна мати на голові

знаки влади над нею, ради Анголів. Одначе в Господі ані чоловік без жінки, ані жінка без чоловіка. Бо як жінка від чоловіка, так і чоловік через жінку: а все від Бога" (11: 7–12. Перше послання до Коринфян).

Ми бачимо, що хоч християнство і утверджувало рівноцінність чоловіка і жінки перед Богом, проте в соціальній сфері, це було не так. Жінки хоч і допомагали в церковних служіннях, але провідні ролі належали чоловікам. Проте жінка отримала нову сферу самореалізації, самоствердження, а саме індивідуальні, безпосередні відносини з Богом.

В. В. Ковальчук, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
ironmaiden322@gmail.com

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ Ж.-П. САРТРА

В світлі філософії екзистенціалізму вагомою постає філософська творчість французького мислителя Ж.-П. Сартра, який своїм завданням вбачає дослідити сутність людської особистості та її існування, які нічим не детерміновані та невизначені. Вчення мислителя постає як внутрішньо сильна, оптимістична та антропологічна філософія, яка в свою чергу продукує власне розуміння сутності людини, її екзистенції, свідомості, свободи, відповідальності та гуманізму.

Розкриваючи специфіку та особливості атеїстичного екзистенціалізму Ж.-П. Сартра, варто зазначити, що початок філософської творчості мислителя не можна назвати суто екзистенційним, оскільки вся його філософська спадщина є своєрідним конгломератом, що поєднує в собі не лише філософські мотиви, але й драматургічні та літературні елементи. Всі літературні надбання філософа стали уособленням цілої низки антропологічних проблем. Будучи один на один зі світом, історією, століттям, ставлячи на карту свою долю, а також долю інших людей, сартрівський герой постійно випробовується власними думками, свідомістю, вибором, нашоується на існування кожного і кожної речі, безглуздість (абсурдність) існування світу, який не має ніякого сенсу. Така спрямованість Сартра на реалізацію конкретної людини, даної індивідуальності як єдиної реальності, пропонувала рух до мистецтва через філософію, де література стала способом довершеності і саморегуляції всієї філософії Ж.-П. Сартра. Поєднавши у своїй творчості як філософію, так і літературу, мислитель покладає на них важливе завдання – обґрунтувати суть людського існування та світу загалом.

У світі слова та літератури Ж.-П. Сартра, поступово здійснювалася і його феноменологія, адже писати, на думку мислителя – "...означає скористатися свідомістю іншого, щоб примусити визнати себе значущим для всезагальності буття; це означає захотіти перенести таку значимість за посередництвом інших людей" [*Сартр Ж.-П. Что такое литература / пер. с фр. Н. И. Полторацкой. – СПб. : Алетей, 2000. – С. 60*], яку він і намагається подати та пояснити через своїх по-справжньому екзистенційних героїв.

Свою філософську діяльність в руслі атеїстичного екзистенціалізму мислитель розпочинає зі спроб застосування та творчого розвитку феноменологічних принципів опису та аналізу структур свідомості та самосвідомості людини. Звернувшись до феноменології, яка на думку Раймона Арона в точності відповідала стремлінням Сартра примирити ідеалізм та матеріалізм, він утвердив суверенність свідомості та реальність зовнішнього світу. Людська свідомість не є об'єктом серед об'єктів, це жива суперечність, пустота, духовна субстанція, своєрідний абсолют, що є свідомістю самої себе. "Вона, таким чином, залишається деяким "феноменом", але у вельми особливому значенні: а саме, таким феноменом, де "бути" і "являти себе" – це абсолютно одне й те саме" [Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго. Набросок феноменологического описания // Логос 1991–2005. Избранное : в 2 т. – М. : Издательский дом "Территория будущего", 2006. – Т. 2. – С. 99]. Свідомість виступає арефлексивним потоком свобідних актів, де людина виступає як дійсне існування, як екзистенція та проект. "Свідомість – це повнота існування, і таке визначення себе через себе – її суттєва характеристика" [Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 21]. Феноменологія, яка займається проблематикою свідомості повністю поновила сучасний реалізм, повернула людину до світу, надала істинну вагу її тривогам та існуванню.

Ж.-П. Сартр намагається визначити і утримати власне філософський рівень розгляду людського буття в світі, тобто врятувати філософію і людину, відновивши в просторі сучасної філософської думки, свободу як здатність до автономії та самовизначення. Свободу філософ трактує як життєво важливу необхідність, без якої людина не може відбутися, здійснити свій проект та постати як дійсно вільний, недермінований та індивідуальний суб'єкт. У своїй праці "Буття і ніщо" Ж.-П. Сартр стверджує: "...про мою свободу постійно йдеться в моєму бутті; вона не є ні доданою якістю, ні властивістю моєї природи; вона достеменно є суттю мого буття, а оскільки про моє буття йдеться в моєму бутті, я необхідно повинен мати повне розуміння свободи" [Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 605]. Будучи свідомою, сартрівська людина вільна і тотально відповідальна за світ та за себе в цьому світі. Онтологічний акт свободи виступає як "розмикання" буття, як поява в ньому основи та вибору людини. Свобода ж слугує внутрішньою структурою буття, відкритою основою "без основ" всіх зв'язків та відносин у світі. Досвід осмислення свободи дозволяє визначити ціннісні пріоритети в розумінні людини та соціальної взаємодії, як в онтологічному, так і в аксіологічному контекстах, в яких свобода культивує суб'єктивність як дієздатну та діяльну. Заслугою французького філософа є те, що він поєднав у своїй концепції свободи всі її аспекти – свободу творчості, свободу самореалізації, свободу вибору, відповідальність, надавши їй сучасного звучання.

Для розуміння екзистенціалізму Ж.-П. Сартра виступає концепція гуманізму, з метою представити екзистенціалізм як чисту філософію вільної та відповідальної людини. Відносячи себе до атеїстичного екзистенціалізму, мислитель стверджує, те, що вони прагнуть "...створити царство людини, як сукупність цінностей, яке відрізняється від матеріального царства" [*Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм // Зарубіжна філософія XX ст. / під ред. Г. І. Волинки. – К. : Довіра, 1993. – Кн. 6. – С. 137*]. Екзистенційне розуміння гуманізму, полягає в тому, що людина знаходиться постійно в світі, реалізуючи себе в пошуку мети ззовні, яка може слугувати її звільненню або конкретним самоздійсненням.

Екзистенціалізм Ж.-П. Сартра виступає оптимістичним вченням, оскільки єдиним своїм предметом дослідження вважає існування людини у її багатовимірності.

М. І. Колісник, студ., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси

БУТТЯ ЛЮДИНИ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СВІТІ: КОЛІЗІЇ ТА ЗАГРОЗИ

Як відомо в XX столітті людство вступило в еру інформації. Виник новий пласт реальності, а саме "медіареальність". Раніше інформація була засобом пізнання світу, а зараз вона є метою в собі: "Хто володіє інформацією, той володіє світом". Загроза, яку несе в собі тотальна інформатизація суспільства може проявлятися в тому, що на місце реальності постає інформаційний симулякр. М. Маклюєн дещо драматично описав становище людини в сучасному світі: "Фольклору більше немає, є караоке і танцгрупи. Немає більше і дозвілля. Воно окуповане теле- та шоу-індустрією, медіа продукцією "для самотніх". Немає і самотності. Самотності більше не можна навчитись на самоті, попередньо треба ввібрати в себе медіа шаблони самотності, щоб правильно ідентифікувати свій стан" [*Назарчук А. В. Идея коммуникации и новые философские понятия XX века // Вопросы философии. – 2011. – № 5. – С. 157–166*]. Отже в сучасному суспільстві відбувся переворот світосприйняття з ніг на голову. Людина більше не є носієм інформації. Вона живе в новому цифровому континуумі і повністю підпорядковується його правилам. Такий світ начебто є реальним, але водночас дуже далекий від дійсності.

З огляду на окреслену проблему неможливо не звернутися до думок філософів, які досліджували феномен людської ідентичності. Досліджуючи феномен поголосу в контексті публічності Мартін Хайдеггер зазначав, що "поголос разом з MAN вибиває опору з-під ніг ось-буття, закріплюючи його в модусі повсякденності..." [*Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / пер. Е. В. Борисова. – Томск : Водолей, 1997. – С. 184*]. Це означає, що він не дозволяє людській свідомості розвинути далі за рівень буденного життя. На цьому рівні відсутній будь-який свідомий аналіз навколишнього світу: "Того, що дещо взагалі сказано, і що говориться дещо визначене, вже достатньо, щоб сказане

вважалось істинним" [Там же. – С. 181]. В такій ситуації людина не має власного життєвого світу, він розчиняється в загальному потоці інформації, тому М. Хайдеггер стверджував, що головною проблемою сучасного суспільства є не розвиток комунікації, а збереження людської індивідуальності в ній. Вищезазначені його тези актуальні в наш час як ніколи. Так людина зараз, щоб пробитися до власної буттєвої основи, змушена долати численні інформаційні перешкоди, які приховують від неї суть речей та її власну сутність.

Ще один негативний наслідок інформатизації суспільства – це поступова атрофія здатності вести розмову одне з одним без посередництва телефону чи інтернету як зазначав Г. Г. Гадамер ще в I половині XX століття: "сучасна техніка інформації, якщо вірити пророкам техніки, скоро зробить абсолютно непотрібними книги, газети і тим більше справжнє наставництво, яке можливе лише в справжніх зустрічах між людьми" [Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М. : Искусство, 1991. – С. 85]. Доказом актуальності цієї думки може слугувати, наприклад, зростаюча популярність дистанційного навчання, що говорить про те, що постать вчителя втрачає своє значення, натомість важливішою стає інформація, що передається дистанційно, а отже відбувається поступова дегуманізація міжлюдського спілкування.

Не дивно, що соціальні мережі отримали шалену популярність, адже з їх допомогою можна поспілкуватись з кимось не напружуючись ні морально ні фізично, але самі слова знецінюються, тому що сказані не особисто, а в порожнечу. Людина може з легкістю висловлюватись або відмовлятися від своїх слів, не відчувачи відповідальності. Зникнення відчуття відповідальності призводить до моральної деградації членів суспільства.

Тотальна інформатизація людського життя має позитивні моменти, з її допомогою людина може знати і робити набагато більше речей ніж раніше, однак в цьому і її основна небезпека. Вона непомітно обмежує та збіднює наш життєвий світ. Створюючи ілюзію залученості до всього, що відбувається в світі, вона віддаляє людину, як від самого світу, так і від самої себе. Для того щоб знайти вихід з такої ситуації людина повинна всесторонньо аналізувати всі "за" і "проти" в прогресі інформаційних технологій. Інтерпретуючи слова Мартіна Хайдеггера можна зазначити, що людина повинна сказати "так" всьому, що підтримує її буття, і водночас сказати "ні" всьому, що його руйнує.

Л. П. Комісар, канд. філос. наук, ст. викл., КНЛУ, Київ
ludmila.komisar@gmail.com

ПРОБЛЕМНІСТЬ ВИЗНАЧЕННЯ СУТНОСТІ ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС

Простежимо напрями "перевідкриття" теми людини в сучасних філософсько-антропологічних розвідках. У чому ж специфіка класичного

філософського дискурсу про людину, які його методологічні засади та наслідки для соціальної реальності? Чому потрібна була деконструкція цього дискурсу, здійснена в роботі М. Шелера "Положення людини в космосі"? Зокрема, Е. Касирер закликав філософів зупинитися на центральному питанні: "Що ж таке людина?". Аналізуючи кризу людської самосвідомості (спадок 19 ст.) мислитель заявляє: основною метою всіх класичних теорій було обґрунтування єдності і одноманітності людської природи. Але якщо ми розглянемо пояснення, які намагались дати ці теорії, то виявиться, що єдність людської природи вельми сумнівна. Кожен філософ вірив, що він знайшов головний стержень і головну визначальну людську здатність. Не можна не погодитися з Касирером: справді, характеризуючи цю визначальну властивість, всі теорії різко відрізнялися одна від одної і навіть заперечували одна одну. Приведемо відомі в філософському дискурсі приклади: Платон: людина – двонога тварина без пір'я, Аристотель: людина – політична тварина, марксизм: людина – діяльна істота, Ніцше: людина – це тварина, здатна обіцяти, це канат між твариною і надлюдиною, канат над прірвою, Касирер: людина – символічна тварина... Можна цитувати подібні заяви (можливо у деякого і іронічні: згадаймо, зокрема, жарт Гегеля) до нескінченності, але це не вирішить поставленої проблеми.

Стаття Р. Цанера "Про підхід до філософської антропології" демонструє ґенезу у поглядах на проблему людини. Зокрема, йдеться про те, що теоретики, на яких посилався Касирер, були емпіриками, чії претензії і надії пов'язувались з демонстрацією "фактів і тільки фактів", які стосуються людини. Однак, не зважаючи на те, що кожна "класична" теорія опиралась на емпіричні дані (наприклад, еволюціоністська парадигма Ч. Дарвіна), всі автори відкидали так звані "абстракції" (наприклад, людську природу), ці теорії усе ж передбачали абстрактне поняття людини. Навіть коли емпіричні дані були більш-менш однакові, їх витлумачення найчастіше суперечили одні одним. Кожна теорія – це ніби наперед заданий шаблон, до якого застосовувались емпіричні факти. Цанер зазначає, що результатом такого підходу є повна "анархія" думки у спробах дати визначення людини. У зв'язку з цим згадаємо заяву засновника філософської антропології М. Шелера: в наші дні людина стала для себе більш проблематичною, ніж будь-коли раніше. Не можна не погодитися з актуальністю такої тези (середини ХХ ст.) і у нашу "інформаційну" епоху.

Як відомо, є і наукова, і філософська, і теологічна антропологія. І жодна з них свого часу не враховувала досягнень інших. Тому збільшилось, зокрема у ХХ ст., число окремих наук, які вивчають людину, але, на думку Цанера, це більше заплутало і затемнило, чим прояснило, нашу уяву про людину. Отже, питання про природу людини не може бути емпіричним. Адже це концептуальне філософське питання, яке не може бути досягнуте засобами експериментальної науки. Ще Платон сказав: перша і найскладніша проблема, з якою стикаєшся, коли хочеш поставити основне питання – це як раз з'ясувати, у чому ж суть питання. Потрібно задати пи-

тання правильно і в належному порядку, тоді ми зможемо (за допомогою так званого методу "Сократа-Платона", тобто діалектичного), через процес постановки питань і відповідей на них (діалог, що супроводжується рефлексією) спробувати з'ясувати, що ж таке людина. Отже, не слід шукати "людську природу", універсальну субстанцію, хоча це б дало змогу дати остаточну і вичерпну відповідь про суть людини. Але ще Паскаль нам сказав: у людині відсутня саме однорідність. Акцент у питанні "Що є людина" повинен стояти не на слові "Що", а на слові "Є". Адже питання стосується не скільки сутності, стільки буття. Отже, на думку, наприклад, екзистенціалістів, не сутність включає у себе існування, а, навпаки, існування людини, її буття, визначають її сутність. Згадаймо хоча б гасло Ж.-П. Сартра: існування передусе сутності.

Доречною у даному ракурсі буде і екзистенційна рефлексія Г. Марселя: коли я ставлю питання про буття людини, тим самим я ставлю під питання самого себе. Рефлектуючи буття людини, я рефлектую власне буття. Я – і задаю питання, і стою під питанням, я суб'єкт і об'єкт дослідження. Отже, я стикаюся з метапроблемою, яку не можна вирішити засобами емпіричних наук і традиційної філософії. Адже, як сказав ще Платон, людина є такою істотою, яка постійно знаходиться у пошуках самої себе, – істотою, яка в кожен момент свого існування повинна розглядати і ретельно досліджувати умови свого існування. Отже, це одвічне "здивування", про яке говорили Платон і Аристотель, ці "фаустівські" (за Шелером) пошуки і є буттям людини. І ми повністю підтримуємо таку позицію.

Таким чином, розглянувши проблемність аналізу феномена людини, можемо висновувати: класичний дискурс і його методологія свого часу не вирішили означеної проблеми. Її спробував здійснити засновник філософської антропології М. Шелер, заявивши, що дух – це те принципове начало, яке робить людину людиною. Принцип, який робить людину людиною, не може бути зведений до життя. Духовне начало людини – принципово відмінне від всіх емпіричних якостей (й інтелектуальних) – є те "щось", що властиве самій тільки людині та визначає справжню її своєрідність як істоти, здатної до трансцендентування. Отже, людина – це аскет життя, вічний протестант, істота, яка перевершує себе та світ. Питання лишається відкритим.

*Е. Л. Корнеева, асп., МГППУ, Москва, Россия
alionakorneeva@gmail.com*

СТРАТЕГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ СМЫСЛА НА ПРИМЕРЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СМЫСЛА ВОЛОНТЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПО ОКАЗАНИЮ ПОМОЩИ ПОЖИЛЫМ ЛЮДЯМ

Стратегии исследования смысла на примере исследования смысла волонтерской деятельности по оказанию помощи пожилым людям.

Понятие смысла является одним из важнейших вопросов философии со времен античности до наших дней. Мы будем исходить из позиции экзистенциально-гуманистического подхода (В. Франкл, А. Ленгле и др.), где стремление к смыслу рассматривается как основополагающее начало человека. Исследование смысла деятельности может иметь важное научно-практическое значение, так как 1) дает "глубину", фундаментальность и целостность взгляда на объект или явление, 2) отражает духовный аспект человеческого опыта (дефицит исследований в данной области), 3) обнаружение смысла может выступать в качестве ресурса деятельности.

Волонтерская деятельность, на наш взгляд, является особым видом деятельности, так как во-первых, осуществляется по экстра-добровольному выбору (то есть, не продиктована необходимостью, осуществляется бесплатно, добровольно), отсутствуют четкие рамки и границы, в отличие от профессиональной деятельности, контакт с людьми более личностный. Кроме того, помощь пожилым людям сопряжена с близостью к таким экзистенциалам, как смерть, одиночество, старость, болезнь и т. д. В исследовании приняли участие 11 волонтеров из трех волонтерских объединений, которые помогают пожилым людям – христианская община, волонтерская группа и "свободные" волонтеры (не включенные в более общие группы), также было проанализировано 2 случая ухода из деятельности и 1 случай эмоционального выгорания.

Обращаясь к вопросу о смысле, можно говорить об инструментарии – то есть, какими средствами, или "Как", каким образом можно исследовать смысл, а также "Что" собственно мы можем исследовать, то есть, какие грани, проявления смысла. Отвечая на первый вопрос, можно предложить ряд методик – структурированных (как, например, Тест Смысложизненных Ориентаций, Д. Леонтьев, 2006), полуструктурированных (Методика предельных смыслов, Д. Леонтьев, 1999, Сочинение на заданную тему, интервью), неструктурированных (беседа, наблюдение). Следуя герменевтической традиции (Хайдеггер, Шлейермахер, Гадамер и др), к каждому из перечисленных средств мы подходили с позиции текста, в который мы вчитываемся, его истолковываем, анализируем.

Отвечая на вопрос о том, через "что" мы можем исследовать смысл, могут быть предложены следующие стратегии.

1. Через смыслообразующие категории.

В тексте выделяются основные тематические блоки, которые представляют собой основное содержание ответа на заданный вопрос или тему (либо являются основными темами в случае свободного изложения), о которых говорит испытуемый. Данные блоки выделяются с помощью техники конденсации смысла и путем сравнения текстов разных испытуемых на предмет обнаружения общего в их высказываниях.

Чтобы определить частоту встречаемости тех или иных категорий, проводится кодирование и последующий подсчет частоты высказываний по кодированным категориям. Например, в тексте ответов на воп-

рос "Зачем люди помогают старикам?" были выделены такие блоки, как Бог, духовное; Самосовершенствование" Люди и мир; Жизнь (процесс и качество жизни).

2. Через "Жизненный мир" волонтера (Гуссерль, Василюк Ф., Леонтьев Д.).

Материал, предстоящий перед нами в ходе исследования представляет собой некоторый срез более общего контекста, в который включен испытуемый (см. Гадамер).

Так, вчитываясь в текст сочинений волонтеров на заданную тему "Что во мне изменилось в ходе участия в оказании волонтерской помощи пожилым людям", отчетливо проступили такие структурные элементы, как особенности изложения (Жанр), Сюжет, Рассказчик (кто я? Какова моя волонтерская позиция), Горизонты (к чему я стремлюсь), Путь (с чего я начал, как пришел, какие изменения происходили, где я сейчас) Другой (пожилой человек, администрация, другие волонтеры, общество и т. д.), Закон (что хорошо и что плохо, что я должен делать, что не должен). Таким образом, постепенно перед исследователем проступает абрис жизненных реалий, или жизненного мира волонтера, которые могут быть наполнены разным содержанием у различных испытуемых.

3. Через "функциональные органы смысла".

В полученных в ходе Методики Предельных смыслов данных испытуемые, отвечая на вопрос "Зачем люди помогают старикам?" и так далее, доходя до предельного смысла (Д. Леонтьев, 1999), по-разному "склоняли" смысл – например, чтобы воплотить, осуществить, исполнить, мы называли категорией Действия; пережить, почувствовать, испытать – Переживание; и, наконец, чтобы осознать, понять, открыть и т. д. – Осознание.

Это может указывать на то, что люди по-разному обращаются со смыслом, кроме того, скорее всего, у разных людей существуют также "дефицитарные" стороны смысла, которые могут затруднять совершение полной "работы смысла".

4. Анализ критических моментов деятельности (уходы из деятельности, сгорание, переломные моменты, принятие решения и т. д.).

Смысл наиболее выпукло и ярко проявляется в критические моменты деятельности. Были выделены моменты деятельности, которые являются наиболее сензитивными, уязвимыми для смысла, и которые могут побудить к уходу из деятельности или приводить к эмоциональному выгоранию. Среди них повышенная эмоциональная включенность, недостаток поддержки со стороны других волонтеров, близких, общества, реализация нереалистичных задач, невнимание к собственному состоянию и запрет на заботу о себе.

5. "Смысловые поля" деятельности.

Смысл деятельности для конкретного волонтера не является чем-то обособленным, но на него оказывают влияние контекст разворачивания этой деятельности (содержание и формат оказываемой помощи, спе-

цифика волонтерского объединения, ее "миссия" и задачи, отношения с другими волонтерами и т. д.), а также пожилой человек, который является реципиентом помощи, своим восприятием этого процесса, особенностями своего жизненного мира, и его смыслов.

6. Феномены проявления смысла.

Обнаружение смысла является сокровищем – и для исследователя и для испытуемого. Способствовать раскрытию смысла может оказывать позитивное влияние на деятельность и на волонтера, его личный и духовный поиск. Это можно делать, например, в форме специального смысло-ориентированного интервью, когда исследователь, исходя из структур жизненного мира, может помочь обнаружить и осознать для волонтера их содержание. Например, были обнаружены следующие феномены: Феномен "Укрывания смысла", "Благодарности как особого измерения смысла", "Внутреннего разрешения ситуации через ее переосмысление", "Трансформации смысла", "Охраны границ", Обнаружения дополнительных смыслов деятельности, "Пред-переживания смысла", "Ожидания чуда" и т. д. Анализ наблюдаемых феноменов может быть представлен в качестве выявления более общих стратегий обращения со смыслом для каждого испытуемого.

Таким образом, отвечая на вопрос о смысле, мы не можем ответить на него упрощенно, но используя разнообразные стратегии, мы можем вместе с испытуемым участвовать в совместном процессе поиска и обнаружения смысла.

О. П. Кузьменко, асп., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
o-sanna@yandex.ru

ОПЫТ ПОНИМАНИЯ ГОРОДА В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

С 50-х годов прошлого века можно говорить о появлении дифференцированной системы знаний о городе, принимающей во внимание специфику существования городов во времени и пространстве. В настоящее время город является предметом изучения для многих дисциплин: логистики, экономики, политологии, социологии, экологии, антропологии. Классическая урбанистика полагалась на данные опросов и количественные исследования, фиксируя демографические изменения, экономический рост. Философская антропология также пытается найти свою специфику рассмотрения проблематики города. Для неё не достаточно рассмотрения практик городской жизни и изучения смыслов, которыми эта жизнь наделяется, ей важно понять смысл и возможность существования города и его влияния на формирование идентичность городского жителя. "...Город есть онтологическая идея собирания человека в единое целое, идея организации пространства обитания, включая как собственную человеческую телесность ("храм души", тело как "обиталище души"), так и собственно внешние по отношению к ин-

дивиду формы телесности – формы среды (жилье, дороги, коммуникации)" [Смирнов С. А. Антропология города или о судьбах философии урбанизма в России]. Город оказывается формой образования человека, то есть, город, созданный человеком, сам растет и развивается, но в процессе его роста развиваются и жители города.

Как город конструирует человека?

Созданный человеком город должен быть наиболее подходящим местом для развития самого человека. Но формирование городского жителя проходит зачастую насильственно, через насаждение идеалов и представлений эпохи о человеке и том, каким он должен быть, чтобы соответствовать требованиям эпохи. Городское пространство способно влиять на человека: улицы, здания, дома и их расположение могут способствовать выработке и укоренению одних привычек и исчезновению других. Архитектурный идеал эпохи пытается сконструировать нового человека, человека этой эпохи, корректируя его телесность и задавая ему такие условия жизни в городе, в которых бы он реализовывал те стороны, которые необходимы эпохе. В зависимости от своих представлений о нуждах человека мы имеем различные проекты его формирования. А, следовательно, и различные образы города (или отдельных его участков).

Среда, созданная самим человеком для улучшения своей жизни, загоняет его в рамки существующих представлений о нем, оказываясь враждебной человеку. Он становится заложником среды: экология, безопасность, транспортная сфера – вступают в конфликт с естественными потребностями человека. И при всех благах цивилизации, которые несет город, возникает противоречие: городу, человек нужен как функция. Индивидуальность человека скорее мешает – ей остается место только в пространстве личного, общественное же восстает против частного.

Рассуждая о мегаполисе, мы можем обсуждать инфраструктуры, районы, здания, делая их объектом нашего пристального внимания. В то же время город – это пространство, населенное людьми, созданное людьми для себя. Представляясь и говоря: "Я из Санкт-Петербурга" я, с одной стороны отсылаю собеседника к культурному контексту, связанному с Петербургом, с другой стороны, обозначаю некую географическую точку на карте, но не начинаю рассуждение о районах, инфраструктурах и пр. Петербург в данном смысле – декорации, в которых развивается моя жизнь. Он включен в мою жизнь как часть того, что мне привычно и где я живу. Привычное не тождественно понятное. Город, который является средой обитания человека, в который люди тянутся, заполняя его, где они создают свой дом – является продолжением самого дома, который является продолжением самого человека. Дом не может быть понят без человека, как не может быть без него понят и город. Мы используем наши места обитания, чтобы рассказать другим и нам, кто мы такие и кем бы мы хотели быть, и мы не используем их

изолированно, но в сочетании с нашим поведением, одеждой, манерой говорить, музыкальными предпочтениями, газетами и средствами передвижения. Без своих жителей, которые инвестируют себя, своё "я" в пространство обитания, город в безжизненную, пустую скорлупу.

**В. П. Кульченко, канд. філос. наук,
О. Дідківська, студ., НУБіП України, Київ**
kultenko@ukr.net

ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА ЕТИЧНОГО ІДЕАЛУ: ПЛАТОНІЧНЕ КОХАННЯ

Із заснуванням Сократом теоретичного стилю мислення видатним мислителем були задані й абсолютні ідеали, до яких має прагнути людський розум, узагальнюючи чуттєвий досвід. На думку Сократа та його учня Платона такими абсолютними ідеями, головною темою філософствування є ідеали істини, блага й краси. Осмислюючи їх, антична філософія приходить до формулювання ідеалу абсолютної любові як втілення блага – до любові духовної або платонічної – як стали її називати на честь людини, що переконливо описала її.

Антуан Франсуа Прево писав так: "З кохання не робили б божества, якби часто воно не творило чудес". Здається, що дійсно серед усіх чудес світу найбільше – це людина і кохання. Воно окрилює людину, надихає її, дарує здатність розуміти і пробачати, вміння віддавати й не брати. Воно спонукає її рухатись вперед, досягати вершин, удосконалюватися.

Але що ж таке любов? Духовний світ людини – це, мабуть, одна з найменш пізнаних наукою сфер життя на Землі. І саме тому практично неможливо дати чіткого тлумачення найвищим людським почуттям, серед яких є і любов. Її складність і важливість обумовлені тим, що в ній зливаються в одне ціле фізичне й духовне, індивідуальне й соціальне, особисте й загальнолюдське. Можна говорити про еротичну любов і любов до самого себе, любов до людини й бога, любов до життя чи до батьківщини, любов до волі і до влади. Виділяють також любов романтичну, лицарську, братню і батьківську. Але найбільш суперечливим завжди було поняття платонічного кохання. Його намагалися осмислити ще давньогрецькі філософи. І сама назва – платонічне кохання – походить від імені славного філософа Платона, який мав на увазі під такою любов'ю любов, ідеальну, небесну, божественну, тобто суто духовну. Платонічне кохання – це жива діалектика духовного самовдосконалення, шлях, місток, який з'єднує тілесне з духовно-піднесеним.

Платонівський діалог "Бенкет" містить аналіз двох родів любові: чуттєвої та духовної, а також розкриває характер їх взаємозв'язку. У творі устами одного з героїв озвучується думка про те, що, якщо перспектива плотської втіхи не викликає у юнака ентузіазму, його потрібно привабити

духовними втіхами. Потрібно стати для юнака хорошим другом та, замість того, щоб переслідувати його, випрошуючи поцілунок, говорити з ним. Зрештою учасники бенкету дійшли висновку, що саме таке кохання приносить обом партнерам найбільшу насолоду і справжнє щастя. Так філософ пояснює сенс цього прекрасного духовного почуття, платонічного кохання.

Сократ у цьому ж творі "Бенкет" озвучує думку, що люди не лише прагнуть до цілісності, тобто віднайти свою другу половинку, але й жадають блага та безсмертя, збереження себе через продовження роду. Звідси випливає, що Платон виділяв не лише "вагітних тілом", а й "вагітних духовно". На його думку саме відкриття, нововведення та різноманітні твори мистецтва, архітектури чи літератури і є безсмертними. Він вважав, що лише з часом, набравшись мудрості, людина починає цінувати духовну красу вищою мірою, ніж тілесну.

В епоху середньовіччя в суспільстві змінюються погляди на основні життєві поняття та цінності. Християнство, як нова світова релігія, швидко усвідомило себе носієм принципово нової етики, нового розуміння людини і її місця у світі. Любов у Новому завіті розуміється дуже широко й майже всі її аспекти пов'язані з божественним авторитетом. Широко проповідується й любов до ближнього, до кожної людини, які розглядаються необхідним щаблем любові до Бога. У світлі цієї божественної любові й любові до всього людства особливий відбиток накладається й на інтимні почуття. Усвідомивши любов чоловіка й жінки невід'ємною й прекрасною властивістю людської природи, філософи говорять про те, що вона гідна поваги, але лише під покривом цнотливості [Афанасенко В. Філософія : Підруч. для вищої школи / за заг. ред. В. Г. Кременя, М. І. Горлача. – 3-е вид., перероб. та доп. – Х. : Прапор, 2004. – С. 419–420]. Візантіїці добре відчували двоїсте (негативне й позитивне) значення почуттєвої любові й беззастережно вивели на перший план любов духовну у всіх її проявах.

Платонічна любов – це високе почуття, яке описували поети різних епох, культур і переконань. Одним з них є італійський поет епохи Ренесансу Франческо Петрарка. Він уславився поетичністю висловлених почуттів до жінки Лаури, якій він присвятив близько дев'яноста сонетів, що увійшли до "Книги пісень". Йому було 23, коли він зустрів свою Лауру. Їй було 26, вона була заміжньою жінкою і мала дітей. Але це не заважало Петрарці кохати її всією душею, адже в її світлому образі він вбачав порятунок душі і можливість досягнення вічного життя.

1 травня 1275р. хлопчик Данте зустрів свою долю – дівчинку Біче з роду Портінарі. А через 9 років під час травневих свят у Флоренції майбутній славетний поет був удостоєний привітання шляхетної дівчиці Біатріче. Ця зустріч стала поштовхом до створення перлини світової любовної лірики Данте Аліґ'єрі – книги "Нове життя". Данте покохав Біатріче на все життя. Кохання, що почалося в дитинстві, жило в його серці завжди. Його почуття залишалося платонічним коханням до Прекрасної Дами, що цілком відповідало установленим нормам лицарської поезії.

ричного процесу, була виразом особливостей національного характеру та світосприйняття українців, їх суперечливих одвічних прагнень до щастя, самоусвідомлення та ціннісних орієнтацій. Вона не зароджується в поступовому русі власної культури, а запозичується із Візантії в досить високому розвиненому стані.

Не дивлячись на те, що вона набуває певних конкретних культурних рис та забарвлень, до сьогодні існують сумніви щодо реальності такого феномену, як "українська філософія".

Характерними рисами української філософії завжди були схильність до моральних настанов і життєвого повчання, зосередженні уваги на людині, яка здатна до глибоких переживань. Завжди відбувалося звернення до історичного та історіософського осмислення особливостей долі українців, інтегрованість у літературу, громадсько-політичну думку. Життя українців завжди було насичене емоціями, подіями, переживаннями, боротьбою, поразкою. Бажання отримати волю було споконвічним, а що робити з нею далі – невідомо. Знову неволя.

В українській ментальності людина – господарюючий суб'єкт, непередбачуваний творець. А навколо свідомості завжди була велика невідомість, яка лякає, наганяє відчай, але і не вбиває цікавості до життя, бажання йти вперед і боротися за своє життя. Українці завжди намагалися перебороти хаос, який був у їхніх думках, оволодіти безоднею, що є в їхніх душах.

Ми завжди прагнули до свободи, але над нами панував принцип не-свободи, обездолене майбутнє. І тому українську історію супроводжували об'єднання і розпад, безупинна боротьба, поєднання любові і ненависті, прийняття та відштовхування. Бажання бути разом і будувати державу, але бути разом чомусь важко, майже не можливо. Часто перемагав примус – через традицію, общину, владу, насилля зовнішнє і в середині країни. Історичні процеси завжди реалізовувались не так, як було в цивілізованих країнах, через наші емоції, думи, уподобання, переживання, наш внутрішній егоїзм. Тому і була завжди зміна наших перемог нашими поразками, досягнення – провалами. Ось чому сьогодні як і колись і не витримують українці, виїжджають в пошуках щастя за межами своєї Батьківщини.

Наш дух кудись намагається піднятися, чимсь захоплюється, але заважають ієрархічна і центристська влада в країні. І все це тому, що ніколи довго не мали своєї державності, харизматичних лідерів, а здебільшого були під іноземними колонізаторами. В багатьох випадках еліта наша складалася з іноземців, українська ієрархія держави була етнічно складною.

Наші предки сприймали життя як важке випробування, сповнене безперервної боротьби за існування. Ми завжди були в необхідності захисту, менше всього розраховуючи на особисту, або навіть на групову ініціативу, повну перемогу над обставинами. Звідси наша терплячість, стійкість, але разом з тим і душевна імпульсивність, емоційність, ліричність, жертовність.

Скритий протест проти зовнішнього насилля і регламентації життя привів до утворення козацтва.

Християнство і православна церква об'єднували, спасали народ в часи страшної навали Батия, довгого ординського володарювання, литовсько-польської експансії. Народу вдалося всупереч цьому зберегти доброту і щедрість, геройство і мудрість, релігійність і освіченість. Але сидить ще в душах наших жорстокість, кріпацтво і рабство, якась особлива субстанція, що руйнує нас.

Ми відкинули негативне минуле і не бачимо гідного майбутнього, тягнемось до Європи і не відриваємось від Азії. Скрізь розділення, роздвоєння, розкол. Є бажання побудувати іншу Україну з привабливими європейськими цінностями, з вищою цивілізацією, розвиненою культурою, лібералізмом, вільною творчістю. Але чомусь стати самою Європою не можемо. Скрізь якась тимчасовість, невизначеність. Потрібна перемога над самим собою, над своїм консерватизмом, нігілізмом. Рух вперед необхідно усвідомлювати, а ще більше відчувати.

Ніяк не вдається створювати щось міцне і стабільне, своє, не натягуючи на себе чужий менталітет, ідеї Заходу чи Сходу. В деякій мірі все наше життя метафізичне, ірраціональне, трансцендентне, ховається за викрутасами історії. Мабуть все тут синергетичне, самоорганізоване, хоч завжди знаходяться легендарні герої історії, обов'язково таємничі та важко зрозумілі.

Наша сьогоднішня історія для мене не піддається ні ґрунтовному пізнанню, ні розумному поясненню, ні задовільній оцінці. Вона сьогодні міфотворча, недоступна, закрита внутрішнім кодом. Її важко описувати, а ще важче зрозуміти. Ми прагнемо до якогось невідомого нам світу, ми завжди виходимо за якусь межу несвідомого. Нездійсненність бажань і мрій характерна для багатьох сьогоднішніх українців.

Влада потребує упорядкування та зміцнення держави, і відповідно більш стійкої ідеології.

О. В. Лелека, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
le.le.chk@mail.ru

ЕКЗИСТЕНЦІЙНЕ СТАНОВИЩЕ ЛЮДИНИ: CARITAS, CUPIDITAS, VITA SOCIALIS ЗА ГАННОЮ АРЕНДТ

Розглядаючи концепт пригадування, Ганна Арендт побіжно натякає на сутність людського становища, його несамодостатність та залежність від творця, про що свідчить й сам вимір минулого як часу, що не може бути зміненим. Людина здатна лише надати ретроспективну оцінку того, що було виносячи судження. Все це лише вказує на залежність екзистенційного становища людини у світі. У роботі "Становище людини" Ганна Арендт надає цілісний аналіз умов, якими визначається людське існування. Центральними, на її думку, є життя у його біологічному вимі-

рі, натальність та смертність, що визначають прямолінійний рух людського буття, світовість (worldliness) як соціо-культурний спосіб освоєння людиною природного довкілля та, нарешті, плюральність як факт того, що "люди, а не людина населяють цю Землю" [Arendt H. *The Human condition*. – Chicago, 1958 – P. 234].

Важливо наголосити, що для Ганни Арендт людське становище та людська природа не є тотожними явищами і науковиця робить у роботі ряд зауважень з цього приводу, щоб розвести ці терміни. Наприклад, вказуючи на відмінність між поняттями "людське становище" та "людська природа" Ганна Арендт визначає зміст останнього як такий, що "лише Бог може здогадатися, що воно може значити" [Arendt H. *Становище людини* / пер. с англ. М. Зубрицької. – Львів, 1999. – С. 24].

Насправді, постулюючи розмитість людської природи Ганна Арендт підіймає ряд епістимологічних проблем, які навіть й не намагається вирішити. Так, наприклад, якщо ми не можемо чітко визначити сутність людської природи, то як ми можемо знати що добре та погано для людини? У такому випадку злочиння Третього Рейху можуть бути виправдані та суд над Ейхманом взагалі може бути визнаним неправомірним. Адже, людське суспільство не може дати одностайну оцінку фактові, який не може бути визначений як такий.

Це один з дуже популярних закидів у бік Ганни Арендт, проте на мій погляд, науковиця виступає не стільки за непізнанність людської природи, скільки проти її зведення до догматичної сутності (essence). Для Арендт людина ніколи не може бути описана певними умовами в яких вона існує, оскільки кожен з нас здатен цю умову змінити як таку, що не є визначальною для опису людської сутності.

Так, у роботі "Становище людини" Ганна Арендт проводить мислиневий експеримент, в якому людство покидає Землю та переселяється на Марс. В умовах коли людське становище повністю змінено, людина як така все одно залишиться собою – людиною, – оскільки її сутність полягає у несамодостатності людського становища. Тому не випадково Ганна Арендт, доповнюючи власну дисертацію, додасть: "якщо казати, що людина має якусь сутність, то це буде саме несамодостатність її буття" [Arendt H. *Love and Saint Augustine* / Edited with an Interpretive Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Scott. – Chicago : The University of Chicago Press, 1996/1998. – P. 19].

Аналізуючи екзистенційне становище людини, Ганна Арендт проводить дуже чіткі кореляції між зрілою концепцією у "Становищі людини" та ранніми поглядами у роботі "Любов та Святий Августин". Пізніше Рональд Бейнер напише з цього приводу: "Категорії моральності та натальності, які Арендт розвиває у "Становищі людини" вже імпліцитно присутні у її дисертації. У першій частині науковиця зосереджена на смерті, тоді як у другій – на народженні, а разом вони визначають сутність людського життя" [Beiner R. *Love and Worldliness: Hannah Arendt's reading of Saint Augustine* // Hannah Arendt: Twenty years later. – Cam-

bridge MA, MIT Press, 1996. – P. 276]. Бейнер має рацію, коли акцентує на присутності структури екзистенційного становища людини вже у дисертації Ганни Арендт, проте як надалі буде видно, як прямування до смерті, так й рух від народження для Арендт завжди будуть зав'язані на минулому акті сотворіння людини, оскільки початок та кінець для неї будуть співпадати у суто Гайдегерівському стилі.

У третьому розділі своєї дисертації "Vita Socialis" Ганна Арендт апелює до подвійної структури людського початку. Так, перед богом людина постає як особистість, тоді як від Адама людина отримала свою соціальну сутність. У книзі "Любов та Святий Августин" людина одночасно й індивідуальна особистість, й соціальна істота, про що пізніше Арендт напише у "Становищі людини": "ми всі однакові, а отже люди, але кожен з нас унікальний і не такий як інші з тих, хто жив, живе і буде жити" [Arendt H. The Human condition. – Chicago, 1958. – P. 8].

Н. С. Маслова, студ., ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одесса

МІФ ЯК СПОСІБ САМОТВЕРДЖЕННЯ ОСОБИСТОСТІ

*"На что указывает это пожирающее стремление к познанию,
как не на утрату мифа, утрату мифической родины,
мифического материнского лона?"*
Вільгельм Фрідріх Ніцше

Звільнення від традиційних духовних норм, у тому числі і від міфу, призвело до того, що влада розуму, відмінюючи всі форми міфологічної легітимації думок і вчинків, сама перетворюється на новий міф. Людина так чи інакше втягнута в міф; і це необхідним чином пробуджує дослідницький інтерес до цієї проблеми.

Дійсно, починаючи з XX століття і ще більше актуалізуючись в XXI, питання про перегляд суті, функцій і призначення міфу отримало широку популярність у гуманітаристиці. Проте, не дивлячись на численні теорії і розробки, що вказують на позитивні сторони міфу, в літературі укорінилася деяка негативна позиція в поглядах на міф. Цей феномен звикли визначати як синонім словам "вигаданий", "фантастичний", "нереальний". Тобто міф, в першу чергу, сприймають як неправду, тим самим принижуючи роль міфу для людини в порівнянні з наукою, релігією.

Філософське осмислення міфу умовно можна розділити на стадію, коли даний феномен розглядали як той, що протистойть логіці, рацію і який визначали як дорефлексивна форма прадавнього світогляду; і стадію, коли починає звучати твердження про самодостатній життєво-необхідний міф, який не заперечує рацію, а є іншою формою раціональності. Як це вдало підкреслює німецький філософ Крістоф Ямме: "Міф є система уявлення, форма символічного розуміння і зображення світу, переробки дійсності і досвіду".

"Антропологічний поворот" у філософії першої третини XX століття викликав до життя антропологічні трактування міфу. Такі ідеї народжуються

у Фрідріха Ніцше, Олексія Лосєва, Ернста Кассіпера, Крістофа Ямме та інших. Нам важливо показати, що остаточний переворот у розумінні міфу в філософії так і не настав. Тому необхідно ще раз повернутися до дискусій першої половини XX століття навколо міфологічного мислення.

Сьогодні їх міркування набувають особливої актуальності у зв'язку з кризою ідентичності людини, потребою самопізнання і, головне, самоствердження особистості у світі.

В рамках філософсько-антропологічного підходу до міфу, спираючись на роботи Олексія Лосєва, Мартіна Гайдеггера, Фрідріха Ніцше, Роже Кайуа, критичні праці В. А. Подороги, О. Ф. Смазної, С. С. Хоружого, В. І. Ковальова, дослідження Д. Г. Трунова і Г. І. Берестньова, перед нами відкривається персональний міф, який являється вже не лише ґносеологічною проблемою. У цьому дискурсі для людини на перший план висувається не пізнання, а самореалізація, переживання свого буття, самоствердження у світі. Міф з'являється перед нами як самобуття – буття людини, яким воно йому являється; самодане і самоочевидне в його власному переживанні.

По Лосєву, міф зовсім не нівелює особистість, навпаки, сам є "особистісним буттям, образом буття особистісного". Більше того, міф завжди жива і діюча особа. Тому цей феномен є також і становлення особистості, її історія життя, явлена у вигляді деякого тексту.

У цьому сенсі слід звернутися до етимології слова :міф (від грец. *mytos*) – оповідь, розповідь; у нашому випадку – розповідь про себе у рамках себе ж. Виражаючись засобами тієї або іншої мови, міф-розповідь стає потужним засобом осмислення людиною свого буття; П. Рікер говорив, – це "спосіб жити у світі, освоїти його, "ре-фігурувати" життя і дії, що утворюють неясний неоформлений і до певної міри безсловесний досвід". Тобто міф, виражаючись через мову, створює картину "я" – суб'єктивне осмислення власної змістовної суті.

А як буття не будучи самим собою може себе виразити? Єдиний шлях пояснення – символізм – найважливіша риса міфу. Символ не звертається до розуму, оскільки не вимагає тлумачення і оцінок. "Афективний образ" націлений безпосередньо на почуття викликає миттєвий відгук – розуміння через відчуття.

Символ завжди тяжіє до своєї максимальної вираженості. Виражаючись, він розгортається, виходить з себе, вибудовується в деякий сюжет. Символ розгортається в міф, а міф, згортаючись – утворює факти, сукупність яких збирає особистість.

З ідеями Лосєва співзвучні ідеї сучасних українських біографістів В. Менжуліна, І. Голубович, яка пише про перетворення події в текст, подій життя в історію життя, де символ – ген життєвого сюжету.

Отже, збираючи особу, міф забезпечує її самоконструювання – вибудовує цінності і пріоритети, які згодом утілюються у біографії. Міф допомагає не дрібнити особистість, усвідомити себе як цілісність, реалізувати себе, тобто самоствердитися в світі.

ДО ПИТАННЯ КОНТЕКСТУАЛЬНОСТІ: ПОШУКИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Філософські дослідження XX століття орієнтуються на аналіз мови як вихідної реальності людського буття. Ми живемо у світі мови, – підкреслює М. Гайдеггер, – у світі, зумовленому мовою, і вийти з нього не можемо. Прагнення осмислити мову виводить нас до неї ж самої, так як лише її ми і можемо помислити. Філософи прагнуть зрозуміти, як же насправді працює мова, що собою являють реальні функції пропозицій та інших мовних форм на практиці, у практичному мисленні та поведінці людей, а не в теорії. Щоб досягнути суті висловлювань, значень слів не потрібно проникати в їх приховану логічну структуру, ув'язнений в них сенс, а слід навчитися орієнтуватися в дії мови.

Досліджуючи мову, слід враховувати її зв'язок з дією, її подієвість, контекст мовлення. Згідно даної настанови важливо проаналізувати роль мови не тільки в процедурах понятійного мислення, предметного пізнання і осмисленої дії, що відбуваються у рамках суб'єкт-об'єктного відношення, але, в першу чергу, в контексті суб'єкт-суб'єктних відносин. Адже мова виступає не тільки механізмом об'єктивації інформації і експресивним засобом, а й медіатором розуміння. Таким чином, ми дистанціюємося від трактування мови в класичній філософії, в рамках якої процесуальне розуміння вже виражене, відчужене і встановлене на довгий строк в логічно артикульованих структурах; від штучних мов, що являють собою лише приватну актуалізацію незмінної системи формалізму. Зупинимось на тих концепціях мови, які конститууються в контексті трактування мовних практик як мовних ігор. Дана позиція пов'язана з тим, що, по-перше, комунікативна мовна практика, будучи залежною від лексичного дискурсу і пов'язаною необхідністю слідувати граматичній організації мови, спочатку побудована на презумпції "керування правилом", а по-друге, породжує всередині обмеженого правилами простору нескінченне число варіантів свого розгортання.

За фонетичною, графічною оболонкою слів, за їх синтаксисом не можна судити про реальну гру і форму життя. Вирішальним є використання знаків. Один знак іноді має на увазі більше, ніж фраза. Аналізу підлягає не текст, а його застосування. Р. Брендом у своїх лекціях під назвою "Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism" вказує, що в середині XX століття відбулося зміщення акценту філософії з поняття сенсу на користь використання (з семантики на прагматику), визнаючи роль Л. Вітгенштайна у цьому процесі. Досліджуючи неохитні начала мови у філософії Л. Вітгенштайна, В. В. Бібіхін писав: "Я ближче до реальної дійсності в її стихії, коли на самому початку мого мовлення мені на відстані маякує бажана подія. Подія, що наближається моїм словом, в міру моєї зацікавленості нею конкретна і зрозуміла"

[Бибихин В. В. Витгенштейн. Смена аспекта. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – С. 289]. Тут треба шукати непохитний (оскільки забезпечений моїм живим бажанням) елемент мого мовлення. Спосіб викликати бажане надійно забезпечений тим, що в моєму намірі воно вже є. Непохитною основою фрази ("Мітлу!", "Я хочу яблука" і т. д.) залишається лише моя надійна властивість бажачого, потребуючого, цілеспрямованого, через кого здійснюються речі, що іншим чином не сталися б. Першоелемент мовлення слід шукати у використанні. Слово дає про нього (першоелемент) знати навіть через свою неповноту, пунктирність, через збої на зразок обмовок.

Реалізація мови як мовлення стає можливою тільки завдяки події. Предмет в моєму мовленні розгортає свою присутність. М. Гайдеггер, П. Рікер зупиняються на цій властивості мови – бути "подієвим феноменом". Будь-яка мова має місце саме як подія і її розуміють як "смысл". Смысл набувається у комунікативній діяльності, лінгвістичні закони виступають при цьому посередницьким інструментом. Смысл відтворюється як зв'язок між подіями та їх вираженням. Мова розглядається як активний засновок людської діяльності, людської культури і історії взагалі. З погляду Гадамера, мова і комунікація як те, що сказане цією мовою утворюють середовище нашого перебування, контекст. Сутність мови, за Гадамером, це гра, яка через суб'єктів цієї гри досягає свого втілення.

Звернемося до поняття "мовної гри" у філософії пізнього Вітгенштайна. Це комунікація, пов'язана з певним видом діяльності, це мова і дії, з якими вона переплетена. Це означає, що значення слів, що вживаються в тому чи іншому виді діяльності, визначаються саме цією діяльністю, прояснюються в ході її здійснення, а не є раз і назавжди фіксованими об'єктами. Мовна гра в даному контексті може бути попередньо визначена як єдність слововживання, втіленого прояву, практики поведінки і пояснення світу, яка функціонує як життєва форма. Усе розуміння смислу людей (а також уся поведінка) належить, за Л. Вітгенштайном, до контексту мовної гри. Звідси впливає характерне для пізнього Вітгенштайна розуміння значення як вживання. Зокрема у § 43 Філософських досліджень зустрічаємо: "Велику категорію застосування слова "значення" – хоч і не всі випадки його застосування – можна пояснити так: значення слова є способом його вживання у мові" [Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus : Філософські дослідження. – К. : Основи, 1995. – С. 110]. Це значить, що значення слова можна зрозуміти лише в контексті певної діяльності. Вітгенштайн вказує на необхідність включення слів, висловів у певний контекст, а саме – в мовну гру, для того, щоб ці слова могли знайти значення. Сама ситуація мовної гри вимагає як умову своєї можливості розуміння як взаємної реконструкції іманентного сенсу вимовлених текстів, а понятійно оформлене мовне розуміння в комунікативному співтоваристві виступає регулятивним принципом комунікації, запобігаючи можливості її обриву, мовної ізоляції суб'єкта, що втрачає не тільки партнера і себе в якості партнера, а й саму можливість здобуття сенсу.

КОНЦЕПЦІЯ НАРАТИВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ П. РІКЕРА

*Кожна людина – завжди оповідач історій,
вона живе у колі історій, своїх та чужих, і
все, що з нею відбувається, бачить крізь
їхню призму. От вона і намагається
підігнати своє життя під оповідь про
нього.*

Ж.-П. Сартр "Нудота"

Проблема ідентичності та самості людини займає одне з центральних місць у творчості французького філософа Поля Рікера (1913–2005). Відштовхуючись від персоналістських практик Еммануеля Мун'є, Рікер сформулював власну ідею особистості, взявши до уваги сучасні дослідження у галузі мови, діяльності, наративу. Зокрема, у праці "Сам як інший" (1990) філософ розглядає особистість переважно як наративну ідентичність, себто наратив, оповідь є тією ланкою, яка пов'язує суб'єкта з самим собою, його пам'яттю та проектуванням у майбутнє. Наративна ідентичність, на думку Рікера, є ґрунтом для розмислу про самоідентичність. Без такого ґрунтування розмисел був би неможливий. Однак, перш ніж перейти до безпосереднього аналізу, слід з'ясувати і усунути семантичну двозначність, яка загрожує поняттю ідентичності.

Рікер зауважує, що відповідно до латинських лексем "idem" та "ipse" у понятті ідентичності виникає накладання двох різних значень. Згідно з першим, "idem", ідентичний – це синонім "аналогічного", "тотожного", незмінного у часі. Їхній антонім – змінний, відмінний. У другому значенні, "ipse", термін "ідентичний" пов'язаний з поняттям "самості", (ipseite), "самого" [Рікер П. Я-сам как другой. – М., 2008. – С. 145]. Онтологічному конституюванню особистості внутрішньо притаманна діалектика тотожності та самості. І для того, щоб наблизитись до усвідомлення цієї діалектики, Рікер звертається до поняття life-story, життєвої історії. Виникає питання, як саме поєднується у life-story тотожність та самість? І чи не виходимо ми, ставлячи це питання, за межі мови, нібито покладаючись на безпосередність почуттів, інтуїцію? Рікер відповідає "ні", адже ми маємо у розпорядженні оповідний дискурс, наратив, який і забезпечує діалектику idem та ipse. Цей процес проходить, за Рікером, три основні етапи.

Перший етап – це оприявлення наративної ідентичності у річці зав'язування інтриги. У зв'язку з цим Рікер згадує працю Аристотеля "Поетика", де вперше була сформульована ідея суголосності оповіді інтризі та персонажу. Те, що Аристотель визначає як трагічну оповідь (muthos tragique), Рікер називає динамічною ідентичністю зав'язування інтриги. Вона поєднує у собі вимогу погодженості і допуск непогодженості, яка загрожує ідентичності у процесі оповіді. Погодженість включає у себе повноту, себто композиційну єдність оповіді, підпорядкування частин цілому; цілісність, те, що за Аристотелем, має початок, середину на кінець, тобто

певна послідовність подій у оповіді; об'єм, у свою чергу, також взаємодіє з інтригою, адже інтрига надає дії окреслення, межі, відповідно, і об'єм. Момент непогодженості не менш важливий для трагічної оповіді, адже він набуває вигляду зламу або повороту долі персонажа. Подібна випадковість – це можливість для певної події розвиватись по-іншому, надалі "набувати гармонію разом з необхідністю і вірогідністю, що характеризує форму оповіді загалом: те, що у житті могло бути лише випадковістю, не пов'язаною з необхідністю, у процесі оповіді спричинює розвиток дії" [Рікер П. Наративна ідентичність. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.philosophy.ru/library/ricoeur/iden.html>]. На думку Рікера, така складна діалектика пояснює у моделі *muthos tragique* конфлікт між розпадом оповіді на окремі епізоди і здатністю до встановлення єдності.

Другий етап – це ідентичність персонажа, на якому тримається сама інтрига. Для того, щоб проаналізувати цей етап, слід звернутись до моменту зав'язування інтриги, звідки бере свій початок ідентичність наративу. Рікер зауважує: якщо уявити цілісну історію як низку перетворень (від початкової до останньої ситуації), то наративна ідентичність персонажа є лише певним стилем суб'єктивного перетворення у поєднанні з об'єктивними перетвореннями згідно правила повноти, цілісності та єдності зав'язування інтриги [Там само]. Теорія наративу розуміє це співвідношення головним чином на формальному рівні. Тому Рікер звертається до праці Володимира Проппа "Морфологія казки", де була розроблена типологія оповідних ролей разом з типологією відношення між функціями оповіді. Пропп встановив, що кожен персонаж має сферу діяльності, яка передбачає декілька функцій, і навпаки, декілька персонажів можуть діюти у одній сфері. Ця конфігурація може ускладнюватись, коли персонажі не виконують встановлену роль, а змінюють її відповідно до подальшого розвитку інтриги.

Третій етап – рефигуративне "я", себто те, що оволодіває персонажем і привласнює його характеристики для реального суб'єкта. На цьому етапі вирішується, що саме вносить поетика оповіді у проблематику самості. По-перше, завдяки оповіді рефигурація демонструє самопізнання, що виходить за власні межі, адже "сам" пізнає себе опосередковано, через знаки та досвід культури. По-друге, оволодіти персонажем шляхом ідентифікації з ним означає піддати себе грі змін, які створені уявою. Вони і стають змінами самості. Ця гра, на думку Рікера, підтверджує вислів Рембо: "Я – це інший".

Підсумовуючи, важко не погодитись з думкою дослідниці філософії Поля Рікера, Ірени Вдовиної, яка вважає, що проблема самоідентичності не може бути вирішена без наративної ідентичності, оскільки в протилежному випадку ми або стверджуємо, що суб'єкт завжди тотожний самому собі, або розуміємо самоідентичність суб'єкта як субстанціоналістську ілюзію [Вдовина І. С. Памяти Поля Рікера // Вопросы философии. – 2005. – № 11– С. 184]. Людська самість може уникнути цієї дилеми, якщо її ідентичність буде базуватись на динамічній та гнучкій, наративній ідентичності, що забезпечує діалектику тотожності та самості.

КОНТРАКУЛЬТУРА ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОГО СВІТУ

Проблема дослідження феномену контракультури є досить актуальною в сучасному філософському дослідженні. Необхідність розробки цієї проблематики обумовлена станом сучасного суспільства.

У сучасному глобалізованому суспільстві культура зі своєю складною багаторівневою структурою постає як віддзеркалення багатогранного людського буття. Масштаби глобалізаційного процесу свідчать про те, що суспільство розвивається за новими напрямками, які зумовлені динамічним розвитком суспільних перетворень.

Преферентною тенденцією розвитку сучасної контракультури є: полікультурний діалог культури різних етносів, соціальних груп і прошарків. Діалог породжує взаємодію двох орієнтирів: культурного релятивізму та етноцентризму. Перший ставить за мету знайти відмінність культурних традицій та їх інтеграцію, нехтує культурну самобутність. Етноцентризм відстоює саме національну етнічну локалізованість, незмінність її образу, методів збереження культурної ідентичності.

Формування сучасного культурного простору є новим комунікативним полем, де була б відтворена контракультура, що відповідала б запитам глобалізованого суспільства і яка б враховувала багаторівневість сучасної культури, вирізняючи особливості її субкультурних утворень, які останнім часом стають об'єктом дослідження філософії.

Проблемі контракультури та молодіжним течіям другої половини ХХ ст. присвячені багато праць вітчизняних дослідників, таких як: Ю. Давидова, І. Роднянський, С. Левікова, А. Кукаркіна. У своїх працях, вони представляють контракультуру як конкретно-історичний феномен сублімації молодіжних субкультур.

Як історичний феномен контракультура є екологічною модальністю культури, направленою на еволюційну модернізацію сучасної цивілізації. Контракультура також розглядається у виді діалектичного механізму культурних інновацій, що стимулюють історичний розвиток цивілізації. Саме завдяки цьому розуміння контракультури розкриває її філософський сенс.

Для класичної контракультури характерна відмова від усталених соціальних цінностей, моральних норм та ідеалів, стандартів та стереотипів масової культури, способу життя, який базується на прагненні до респектабельності, соціального престижу, матеріального благополуччя. Відмова, як правило, виявлявся в негативізмі стосовно культурних досягнень людства, в екстравагантному способі мислення, почутті та спілкуванні. В контракультурі культ розуму та науки було замінено на культ несвідомого прояву природних пристрастей і містичного екстазу душі, на пуританську мораль – відкритістю інтимних зв'язків, на працю – масовими оргіями і т. д. Протест проти "масового суспільства" і "масової культури" отримав

практичне завершення в організації різноманітних комун, в яких повинно було б здійснюватися виявлення істинно гуманного ставлення людини до світу, до інших людей та до самої себе [Сухіна І. Г. Молодіжна контркультура (філософський і соціологічний аспекти)].

Г. Сухіна та інші автори окреслюють кілька причин виникнення та масового розгортання контркультури:

- чинник поширення конфлікту батьків і дітей. В результаті модернізації західного суспільства на основі новітніх технологій НТ відбувся перехід від "економіки бідності" до "економіки достатку". На думку американського філософа Ф. Слейтера, на Заході, особливо в США, після другої світової війни, в умовах революційного впливу НТ на систему суспільного виробництва, позначилося протиставлення ціннісних орієнтирів довоєнного покоління "батьків" і післявоєнного покоління "дітей", оскільки "старше покоління виходить з економіки бідності, а молодше – з економіки достатку, надлишку" [Сухіна І. Г. Контркультура як екологічна модальність культури (витоки і сучасний контекст проблеми)]. Високий рівень життя провідних країн Заходу, на основі наукомісткої "економіки достатку", викликав у них ціннісно-світоглядний конфлікт поколінь "батьків і дітей".

- Підвищення рівня освіти молоді, широке поширення вищої освіти. Вища освіта формувала такі високі запити, що цінності покоління батьків задовольняти не могли. Університети як джерела знань і науково-технічних інновацій почали грати одну з найважливіших ролей в соціальному житті, у розвитку "вищої культури" у США та Європі. Тенденції, що існували всередині університетів стали тенденціями інтелектуального життя. Не випадково протагоністами контркультури виступили студенти з сімей американського і західноєвропейського "вище середнього класу".

- Зростання динаміки масової культури. Бурхливий розвиток технічних засобів масової комунікації або мас-медіа мав визначальний вплив на соціалізацію молодого покоління, вперше нові інформаційні технології і засоби масової інформації призвели до динамічного руху соціокультурного життя.

Розгортання контркультури в ході молодіжних рухів вказує на те, що цей феномен являє собою потужний каталізатор культурно-історичної творчості, що знаменує собою процес вироблення нової культурної моделі, адекватної перспективам розвитку цивілізації [Сухіна І. Г. Екологічний імператив в контексті проблеми відношення людини до природи].

Отже, в сучасному світі оновлюються, модифікуються, розвиваються всі сфери життя людства і контркультура відіграє помітну роль у пошуках і створенні культурно ціннісно-смыслових інновацій. Хоча контркультури мають деструктивний характер але через деструкції проявляється творчий креативний потенціал, що знаменує собою хід соціокультурних змін. При завершенні певних історичних етапів розвитку цивілізації, цей діалектичний механізм контркультури знову і знову відтворює себе.

ІДЕНТИФІКАЦІЙНА МАТРИЦЯ ЯК СТРАТЕГІЯ САМООСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

В сучасному світі, коли відкидається все, що не відповідає порядку науково-раціоналізованого укладу життя, коли людина дуже часто постає, з одного боку, не головною цінністю, а з іншого – сенс свого життя віднаходить в матеріальних зовнішніх речах, проблеми, пов'язані з питанням ідентифікації, постають вкрай важливими. Сьогодні ідентичність розглядають як фундаментальну характеристику особистості, яка слугує внутрішнім чинником розвитку та існування. Сучасні дослідники при тлумаченні структури ідентичності виокремлюють, як правило, два аспекти – особистісний та соціальний, причому, соціальний вважається первинним і важливішим.

Проблема в тому, що в звичайному щоденному житті людина зазвичай ідентифікує себе "відносно" (відносно, наприклад, приналежності до певної професійної чи етнічної групи), але залишається не заактуалізованою ідентифікація, яка б виходила і виводила людину за межі повсякденності (що, до речі, можна простежити в минулі епохи, коли самоідентифікація легітимізувалась співвіднесенням людини з символічним іншим – Богом, Космосом). Така особливість і є одним з деструктивних моментів життя, що призводить до онтологічної самотності, відчуженості, психологічних проблем різного ґатунку.

В світлі синергетичного бачення людської реальності традиційні морально-релігійні цінності з одного боку, та співвіднесення себе з абсолютною реальністю (Богом) з іншого, є одним з можливих чинників відновлення антропоструктури, при творенні цілісної людської ідентичності, де ціле бачиться єдністю внутрішнього й зовнішнього, відновленням втраченої гармонії, гармонійним взаємозв'язком всіх рівнів антропоструктури.

Тому проблема людської ідентичності через усвідомлення людини як божественної цінності загалом, її абсолютної свободи як можливості її ж самовизначення, її безмежної глибини та потенційно невичерпних можливостей, містичного поєднання з безоднею духовної реальності постає варіантом рефлексії індивіда в сучасній культурі. Поглиблений аналіз "уособленого Я", "внутрішнього світу" людини, що має принципове значення для розкриття проблеми ідентифікації, екзистенції загалом, її самоусвідомлення, ставлення до людей, світу і Бога можна закласти як формотворчу основу для створення моральної та духовної ідентифікаційної матриці людського буття за схемою "Я – Сім'я – Соціум – Бог". Така матриця постає вектором формування нової загальнолюдської парадигми на основі цінностей рівноваги, стійкості та коеволюції. Ідентифікаційний акт через тотожність з усім сущим у такій матриці найперше дозволяє людині створити внутрішній стійкий образ індивідуального

"Я", пов'язує окремо взятую людину з іншими індивідами, з духовними основами культури та історії, тобто допомагає віднайти себе у спільноті, а також з Богом. Ідентичність як внутрішня тотожність і неперервність буття кожної людини хоча і є соціальною за походженням, проте постає особистісною у становленні та розвитку. Необхідними елементами останньої є наявність цілей, відкритість до вибору, цілеспрямованість, наявність рішень щодо самотворення та ін.

Отже, вище зазначені елементи ідентифікаційної матриці виступають конститутивними чинниками в процесі самоідентифікації.

Я. І. Пономаренко, асп., НАУ, Київ

ОСОБЛИВОСТІ ВПЛИВУ СОЦІОКУЛЬТУРИ НА ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ

Соціокультура – поняття багатопланове. Соціокультуру можна розглядати як суму всіх культурних, соціальних і політичних інтересів [*Bettina Messner. Über Soziokultur // Kulturmanagement*].

Особистість розвивається і зростає у процесі суспільно-історичного розвитку людства. Саме приналежність особистості до певного суспільства визначає її соціальну та психологічну сутність. Особистість завжди є соціальною істотою. Соціум впливає на неї, формує її, певною мірою визначає життєвий шлях. Соціокультура в якій зростає людина є важливою для подальшого її росту та формування. Особистість завжди конкретно історична – вона є продуктом тієї епохи в яку народилася, тих суспільно – економічних відносин до яких залучається та є однією з частин їх формування.

У соціокультурі відображена міра володіння культурним надбанням суспільства і застосування його у соціальній діяльності окремого індивіда, конкретної соціально – професійної групи та суспільства в цілому [*Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество*].

Суспільство не може існувати без системи позитивних соціокультурних цінностей, а людина не може формуватися без соціокультурних цінностей, тому вивчення впливу соціокультури на формування особистості є актуальним.

Дослідженням проблеми впливу соціокультури на формування особистості, впливу соціокультурних цінностей на особистість займався багато науковців, серед них такі як: С. Аверинцев, М. Батунський, Ф. Бекон, Т. Гоббс, М. Каган, О. Шпенглер. Дослідженням особливостей формування особистості займалися: М. М. Бахтін, Е. Дюркгейм, І. Кант, Ж. Ж. Руссо, А. Сміт, І. Г. Фіхте, З. Фрейд, Д. Юм, К. Юнг та багато інших.

Соціокультура того чи іншого суспільства відображає весь спектр культурних надбань народу протягом століть, що пройшовши трансформацію на виході сформувало певний, особливий для кожного народу тип соціокультури, свої певні соціокультурні цінності, що базувалися на

власному неповторному досвіді кожного суспільства. Соціокультура є загальною для всіх і в той же час унікальною для кожного певного суспільства. На базі соціокультури формуються соціокультурні цінності, а потім цінності та психокультура кожної окремої людини.

Особистість існує лише в системі суспільних відносин, поза якими вона не може існувати. Водночас суспільство завжди тисне на особистість, бажає того людина чи ні, воно впливає і так чи інакше формує особистість. Частою у вжитку є фраза про те, що якби я народився в іншому місці все було б інакше. Ми не знаємо цього напевно, але можемо припустити, що це дійсно так, але тоді можна говорити про те, що формування особистості цілком і повністю залежить від того суспільства в якому вона живе. І якщо "помістити" людину у необхідну соціокультурну "зону" зростатиме і формуватиметься певна потрібна нам особистість. Частково це так – але не можна забувати, що крім впливу соціокультури людина сама має певні притаманні тільки їй якості та здібності, що при однаковому впливі соціокультури ніколи не вийде двох однакових, повністю ідентичних людей. Але разом з цим вплив, котрий здійснює певна соціокультура на індивіда безперечно значний.

Україна знаходиться на етапі невизначеності. Країна стала незалежною не так давно. Відбувається так, що люди, які зростали в епоху радянської влади виховують людей, що живуть в незалежній країні. Це формує певний тип нової соціокультури, а від так нової людини, з новими цінностями і світосприйняттям.

Соціокультура має неабиякий вплив на особистість, на її формування, але разом з тим, особистісні особливості також мають неабияке значення. Однією з таких особливостей є моральність. Моральність є складовою умовою істинного людського існування. Але як і багато інших особистісних рис вона формується на соціокультурному ґрунті. Моральні принципи утворюють культурне середовище, в якому стає можливим вдосконалення людини і людського способу життя. Вони закладені не в генетичній, а в соціальній пам'яті людства. Вони не задані "від природи" а виробляються, розвиваються і передаються від покоління до покоління через культуру.

Чим більше розвивається культура, тим більше життя людей підкоряється принципам моральності і тим більше "людяною" вона стає. Прагнення до добра, до моральної досконалості властиво людству тому, що в цьому прагненні виражається, розкривається і створюється "людяність" – специфіка і суть людини як особливого феномену в системі всесвіту. Орієнтуючись на етичні ідеали, люди роблять себе чимось кращим, ніж просто біологічна істота, яка лише їсть, п'є і розмножується.

Соціокультурне обґрунтування моральності не визначає конкретні моральні принципи, які мають бути покладені в основу істинно людського буття. Але воно вказує, що такі принципи існують і в історії людства, розвиваються і уточнюються.

Отже, можна сказати, що соціокультура відіграє роль "родючої землі" на якій зростає та формується особистість. Особистість зростає у

соціумі і завжди піддається впливу соціокультури. Соціокультура є важливим елементом становлення особистості. Вся система цілеспрямованої діяльності соціальних суб'єктів має бути скерована на створення всебічних умов для формування особистості та самореалізації духовного потенціалу людини. Соціокультура надає, також певні духовні орієнтири розвитку людини. Необхідно розуміти, що складна соціокультурна система, що сформувалася і існує у певному суспільстві буде впливати на усі нові особистості, що народяться, особливим певним чином. Треба розуміти, що усі дії та вчинки людей, що живуть зараз формують соціокультуру в якій будуть жити майбутні покоління. І від цього залежатиме формування їх особистостей, а від так залежить розвиток та формування гармонійного суспільства. Отже, вивчення ролі соціокультури у становленні особистості є важливим для подальших досліджень.

Р. Г. Прудюс, асп., НАУ, Київ
roks.lana@mail.ru

ОБРАЗИ ЛЮДИНИ В ПОСТМОДЕРНІЗМІ

На сьогоднішній момент однією із основних проблем є проблема фактичності, кінченості, покинутості, протиріччя людського існування. Те буття, в яке включається постмодерністська людина корінним чином відрізняється від попереднього буття: це буття можна охарактеризувати бодрірівським терміном "симулякр", – це реальність, що не має власної основи, свого оригіналу, тобто відсутність реальності. Проте сучасна людина не потребує реальності. В. Кутирьов відмічає, що зараз досить багато людей, для яких інформаційно-комп'ютерне буття стало важливішим за традиційне, адже більшість свого часу вони взаємодіють з екранами та моніторами, не потребуючи предметних прототипів. Згідно Ж. Ліповецькі, сучасній людині потрібна ейфорична дереалізація світу. А що може краще слугувати для такої дереалізації як не відхід (чи то втеча) у віртуальну реальність, у придуманий самою людиною нереальний, фактично неіснуючий світ? Зараз реальність не просто втрачає сенс – вона зникає, а разом з нею зникає і загальний субстрат людського досвіду. Відчуження реальності від людини, а далі, зникнення власне самої реальності – сходинки єдиного поступального процесу, в якому сума всієї інформації, виробленої людством, стає все менш доступною окремому індивіду.

Нова антропологія виражає потребу зрозуміти людину в її реальних параметрах. Це значить її дегероїзацію, її схильність до психопатії. Тому цілком закономірним є виникнення нової субкультури нарцисизму (названої так Р. Сеннетом в однойменній праці). Термін, запозичений із психології, в даному контексті набуває іншого значення. Постмодерністський нарцисизм характеризується не самолюбіванням та самозакоханістю чи хворобливою параноєю, а скоріше скритністю, прихованістю,

заглибленням всередину себе, старанням зрозуміти та задовольнити власні бажання і прагнення. Індивіда-нарциса виділяє підвищена увага до себе самого, до власного тіла, до свого "Я". На сьогоднішній день гедонізм став основною цінністю, а постмодернізм виглядає як його (гедонізму) демократизація.

У прагненні втекти від масової свідомості, ідеологізації народжується інтерес до тіла. Тіло і все, що з ним пов'язане, стає центральним елементом, якщо можна говорити про центральність в децентралізованому світі постмодернізму. А слідом виникає Т-людина, сконцентрована на власній тілесності. Тілоцентризм протиставляється логоцентризму модернізму, і повинен замінити його. Девіз "від слова до тіла", заклики до тілесної парадигми культури, до переходу від вербальності до зорових образів, від думки до плоті зайняли основне місце в постмодерністському філософствуванні. Проте В. Кутирьов вважає, що центризму власне людського тіла в постмодерні немає, в ньому є антитілоцентризм. Адже старання сучасної людини часто спрямовані на реконструкцію, руйнування власного тіла (наприклад, розповсюдження моди на пірсинг чи татуювання). У постмодернізмі відсутня головна ознака тіла, яка в філософії підкреслюється з часів Р. Декарта – маси, об'єму, простору. Немає обміну речовин, без якого живе не існує. Інформаціонізм – це антивіталізм. Тіло без простору – тіло на екрані, екранне тіло. Це – антитіло. Також В. Кутирьов стверджує, що у постмодернізмі відбувається не лише інформаційна реконструкція людини як тіла, паралельно їй розвивається деконструкція і "перестворення" її духовно-особистісної сутності. Відповідно можна відмітити, що саме тілоцентризм виступає вираженням конечності, трагічності людського життя.

Однією з найважливіших процедур постмодернізму є децентрація або децентралізація. Найбільше даний процес відчувається у ставленні до людини. Вона перестає бути найбільш значимим елементом світу. Ми стикаємося з небувалим демонтажем особистості. Можна також стверджувати й те, що постмодернізм стимулює в людині відчуття індивідуальності, унікальності, тобто перетворення із суспільної істоти в особистість. Саме постмодернізму ми завдячуємо появі Номо Clausus – людини, відірваної від суспільства, яка порвала зі стійким принципом слідувати за колективом, яка існує сама по собі і рівна решті людей.

Із вторгнення в життя речей та інформації, індивід перетворюється у своєрідний печворк: поєднання різних форм, втілення постмодернізму. Байдужий у вчинках та справах, звільнений від моральних зобов'язань, індивід-нарцис, тим не менш, схильний до душевних переживань; постійно зайнятий своїм здоров'ям, він водночас ризикує життям на автомобільних трасах; сформований та поінформований; живе в науковому світі, але схильний, хоч і поверхнево, потрапляти під вплив різних умільців, медумів і гурю, езотерики та парапсихології; скептично налаштований відносно символів та ідеологій, він відчуває алергію до напруги сили, строгих норм і наказів – він задає собі їх сам.

СОЦІАЛЬНА ЦІННІСТЬ ОСОБИ ЯК СУБ'ЄКТА ДІЯЛЬНОСТІ

Діяльність не лише є способом буття людини. Якість виконуваної роботи виступає ключовою підставою соціальної оцінки особи, адже, як слушно зауважив німецький філософ Ф. Енгельс, "особистість характеризується не тільки тим, *що* вона робить, але й *як* вона це робить". Однак суб'єктивність людського сприйняття дійсності, в тому числі процесу праці та її результатів, – причина багато непорозумінь і складнощів у організації та контролі діяльності, що часто заважає адекватно оцінити суб'єкт діяльності.

Людина як індивідуальний суб'єкт діяльності – це особа, яка мала можливість і здійснила певну дію. Соціальна цінність особи як суб'єкта діяльності оцінюється відповідно до ефективності її дії, ваги вкладу, яку вона здійснила у реалізацію загальної мети.

На нашу думку, відповідно до оцінок значущості діяльності особи, можна виділити такі основні типи суб'єктів:

- *Суб'єкти-творці* – здійснюють вирішальний вклад в успіх справи, мають найтісніший зв'язок із провідними цінностями своєї сфери та суспільного життя і, відповідно, самі стають цінністю, нерідко сакралізуються. Вони виступають генератором нових ідей, мотором процесу. Такі працівники – "незаміними", їх втрата неодмінно відбивається на діяльності колективу, результативності справи. Невміння їх цінувати – наслідок радянського минулого, не зацікавленого в яскравих авторитетних особистостях, лідерах, а лише – у сліпих, пасивних виконавцях рішень, котрі надходять "зверху". Суб'єкти-творці – це справжні "майстри своєї справи".

- *Суб'єкти-другого плану* – постійні виконавці допоміжної, друго-рядної ролі у цілеспрямованій діяльності, у розвитку справи. Такі дієвці оцінюються відповідно до мети та закладених у ній "генеральних" цінностей, однак самі рідко зараховуються до їх числа. Завдання таких працівників – наперед виконувати свої функціональні обов'язки. Працівників даного типу спеціально підготовлюють, їх заміна проходить без особливих негативних наслідків для просування задуму.

- *Суб'єкти-учасники* відіграють лише епізодичну, хоч інколи і дуже важливу роль, в процесі діяльності, а тому оцінюються відповідно до конкретної ситуації і тої дольової участі, яка належить цим діючим силам у її розв'язанні. Співпраця із такими працівниками зазвичай є тимчасовою, однак, при успішному виконанні завдання, може дорого оплачуватись.

- Інші діючі суб'єкти, деструктивна діяльність яких спрямовується проти зусиль суб'єкта-творця або іде врозріз із провідними організаційними (чи суспільними) цінностями, розцінюються як *"негативні" суб'єк-*

ти. Вони сприймаються як нецінні і навіть небажані учасники трудового процесу.

Праксеологія як всезагальна теорія діяльності, визначає основні (ефективність, вигідність, економічність) та допоміжні критерії оцінки діяльності особи (раціональність, енергійність, простота, старанність підготовки та виконання роботи, точність, надійність засобів діяльності тощо). Польський праксеолог Т. Котарбінський наголошував на необхідності враховувати всі окреслені критерії при оцінці діяльності робітника, однак насамперед застосовувати критерій ефективності, який допомагає розв'язати можливі суперечності в оцінках, полегшує самоконтроль в ході діяльності, а головне – результативність виступає умовою вигідності та економічності. Ефективною є діє, яка певною мірою забезпечує досягнення запланованої мети або наближає до неї. Однак заключну оцінку ефективності діяльності вчений рекомендував здійснювати лише після завершення певного етапу (пост фактум), коли стає можливим визначити (попередньо або остаточно) наскільки застосовані засоби сприяли досягненню кінцевих цілей. До тих пір можна лише з певною мірою вірогідності визначити заплановану ефективність, опираючись на певні аналогічні дії у минулому.

Дія, яка є в найвищій мірі досконалою (без недоліків), котра під будь-яким поглядом заслуговує похвали, називається майстерністю. Майстерна дія має виключно позитивні якості й виступає ідеалом праксеології, а майстер оцінюється не як звичайний функціональний виконавець, а як ідеальний робітник. Вартість такого працівника особлива, адже, як стверджує народна мудрість, "хто працює добре, того і шукають".

Ідеальний образ працівника (наприклад, публічної людини) мав би включати наступні ознаки: раціональність та реальність задумів при врахуванні наявних засобів та обставин; практичність (доцільне і належне використання наявних об'єктивних умов для їх реалізації); вміння сформулювати завдання і вибрати засоби дії; здатність правильно розподілити зусилля, спрямовані на досягнення мети; активність та ініціативність; творчість та виправданий ризик, який ґрунтується на вмінні передбачити наслідки власної діяльності; ефективність як здатність забезпечити позитивний результат; сміливість взяти на себе відповідальність (ознака справді вільної особи); лідерство та спроможність виступити консолідуючим чинником; конструктивність, талановитість, освіченість, моральність, самоорганізація, віра у справу; високий рівень суспільної свідомості, що передбачає чітке, глибоке усвідомлення власних потреб та інтересів і тих історичних завдань, що стоять перед його спільнотою, вміння їх узгодити, керування суспільно-значимими цілями та прогресивними тенденціями.

Чим більше таких ознак – тим зростатиме цінність особи як суб'єкта діяльності, її суспільна вага. Але не менш вартісною ознакою хорошого робітника є усвідомлення свого обов'язку. Обов'язок – це не просто необхідність належного виконання роботи у відведеній ділянці ("відпра-

цювання зарплати"), але й здійснення належних вчинків добровільно, з поваги до ідеалу, морального закону і до себе. Обов'язок пов'язаний із вольовими якостями людини, оскільки, виконуючи зобов'язання, людина часто змушена долати зовнішні і внутрішні труднощі. На жаль, сьогодні в українському суспільстві бракує такого відношення кожного активної особи до своєї справи. Ось чому сформульований Й. Фіхте категоричний імператив – "завжди чини, керуючись твердою переконаністю в своєму обов'язку", – мав би розцінюватись як гасло особливо актуальне.

***О. В. Ременець, канд. філос. наук, доц.,
НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
vot2008@ukr.net***

ФЕНОМЕН АРХЕТИПУ КУЛЬТУРИ: АНТРОПОЛОГІЧНО-АКСІОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Багато вчень, які виходять із первинності суспільства, культури і цивілізації по відношенню до індивідів, як нам здається, не можуть уникнути логічного парадоксу, який полягає в тому, яким чином суспільство, спільнота можуть бути первинними, тобто бути визначаючими та формуючими їх причинами чи основами. Тоді виходить, що суспільство не є суспільством людей, котрі єдині можуть його створити, створити його і цінності в ньому.

В той же час для багатьох напрямів у філософії було ясно, що вихідним положенням може бути тільки те, що саме люди первинні творці своєї історії, суспільства, що будь-яка зміна в суспільстві починається зі зміни самих індивідів, зі змін, які виникають в першу чергу в їх душевних ціннісних перевагах, а потім вже в діях, вчинках.

У процесі аналізу проблеми було з'ясовано, що цінності вироблені людською культурою та є предметами суспільної свідомості. Культура є предметним полем формування цінностей, і цінності складають фундамент культури. В історичному бутті культури закладено певні ідеї-образи, які стрижнево проходять крізь всю історію людства. Це судження підводить нас до ідеї архетипів культури, які в сучасній українській філософії були концептуалізовані такими авторами як С. Кримський [*Кримський С. Заклики духовності XXI століття. – К. : КМ Академія, 2003*] та Н. Хамітов [*Історія філософії. Проблема людини та її меж : навч. посіб. зі словн. / Н. Хамітов, С. Крилова, Л. Гармаш ; під ред. Н. Хамітова. – 2-е вид., перероб. та допов. – К. : КНТ ; Центр навчальної літератури, 2006*]. У науково-систематизованій формі теорію архетипів колективного несвідомого розробив К. Г. Юнг [*Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного / пер. А. М. Руткевича. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://wanderer.org.ua/book/psy/jung/ob_arhetipah.html*]. Він показав, що колективність існує не тільки як зовнішня сила суспільного буття, а і як внутрішній феномен заглиблення у надра індивідуальної психі-

ки. Дані ідеї-образи є основою формування ціннісних установок народу і людини зокрема.

Більш переконливим аргументом трансперсональних феноменів у ментальності людини є національні архетипи, інакше кажучи, наскрізні символічні структури ментальності, що проходять через увесь масив національної культури і можуть стати предметом емпіричного дослідження. Такими структурами для всіх етносів та націй була трійця: "Дім" як символ святого довкілля, де людина займає чільне місце; "Поле" – життєвий топос, природа, продукти на столі; "Храм" – святиня. Подається аналіз даних архетипів культури в ціннісному контексті.

В Україні символізм культури та спілкування з природою був доведений Г. Сковородою до ідеї третього світу, коли символи розглядаються вже не просто як засоби мови, а як формотворення особливого буття.

Архетипи можуть виступати не тільки символічними структурами, що є спільним для всіх етносів, а й множинами, спеціальними для окремих націй, наскрізних у часі утворень. Вони свідчать про те, що нація – це не тільки державна, зовнішня спільність; це і внутрішній етнос, без якого національне життя не є повним.

Аналіз архетипів становить досить адекватний, такий, що відповідає умовам наукової раціональності, метод дослідження національної культури та національного менталітету, праісторії та майбутнього етнічних утворень. Він потребує емпіричного доведення наскрізності певних структур, що можуть застосовуватись для характеристики етнічної індивідуальності людей та спільностей, пов'язує історичні методики дослідження з логікою структурних реконструкцій культурно-історичного процесу. Перевагою методу архетипів є його здатність висвітлення найдавніших та майбутніх часів культурно-історичного життя етносів. Разом з тим вивчення архетипів національних культур послугує і аналізу їх взаємодії, усвідомленню транснаціональних процесів. Усвідомленню транснаціональних процесів допомагає і поняття буденності, яке, як вже згадувалось, є невід'ємною складовою людини, а, отже, і життя будь-якого етносу, де архетипи мають місце. Поняття буденності широко використовує М. Бердяєв. Буденність виступає для нього охолодженням пристрасно-людяного в людині. У З. Фрейда зустрічаємо поняття "буденне життя". М. Хайдеггер у "Бутті та часі" [*Хайдеггер М. Время и бытие. – М. : Республика, 1993*] та у цілому ряді своїх творів користується поняттями "буденна присутність", "присутність у її повсякденності", "повсякденна буденність", характеризуючи їх через принципову безособовість. К. Ясперс [*Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М. : Мысль, 1991*] для означення буденності використовує поняття "наявне буття" – *dasein* – цей термін у нього, на відміну від М. Хайдеггера, означає саме буденність. Буденне можна охарактеризувати як підкореність Іншому та іншим, невизначеність власного шляху та небажання вибору (тут доцільно згадати психологію мас). Це, як пише Н. Хамітов, насолода несвободою, відсутність відповідальності, що призводить людину до рівня об'єкту

(місце цінностей людини на даному рівні її існування). В буденному бутті можна виявляти величезну зовнішню активність, однак вона завжди задана із зовні, а не внутрішньо, глибинно. Це добре виразив М. Хайдегер, який називає буденність "занепокоєністю у невласному бутті".

Трансформація архетипів культури здійснюється завдяки дії соціокультурних механізмів. Культура створює об'єктивно смислове поле людського буття. Тут архетип – це ціннісно-символічний лад культури не тільки за нами, а й попереду нас. Таке визначення пропонує нам С. Кримський. Завдяки смисловою полю культури символічна конструкція архетипу може співвідноситись не тільки з психічними станами людини та груп людей, а й з усім різноманіттям людської діяльності. Отже, є підстави припустити, що ментальний світ людини має певну сукупність архетипічних структур (архетипічні схеми сущого, що орієнтують наше бачення світу) – троїчність буття, символіка протилежностей, завершеності кола і т. д.

Архетипи характеризують розвиток соціокультурних явищ. Вони не заперечують соціального та культурного прогресу, а навпаки, виступають показником фундаментальності його результатів. Адже чим ґрунтовнішим є культурне звернення, чим глибше воно проростає в історичний ґрунт цивілізації, тим більше людських досягнень залучено до його підготовки та здійснення. Тому найвищі досягнення людства укорінені в усій історії, в якій наскрізними є архетипи Істини, Добра та Краси. Але в найвиразнішій формі архетипи виступають у національних культурах, які втілюють долю та історичний досвід народів, хоч і не обмежуються традиціями.

Б. М. Северенчук, студ., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси

МОВНЕ КОНСТРУЮВАННЯ ЗМІСТУ СВІДОМОСТІ

"Можна сказати, що без слова і імені немає взагалі розумного буття, розумного проявлення буття, розумної зустрічі з буттям" [Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос / сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1993. – С. 627].

Говорячи про конструювання змісту свідомості ми відразу маємо зазначити, що її формування є закономірним результатом впливу комунікативного простору спілкування та взаємозв'язку суб'єкта на базі такої вихідної структури як мова. У своєму загальному значенні, ця проблема репрезентується як образ комунікації загалом (Г.-Г. Гадамер). Власне кажучи ж сама свідомість постає як: "вища, властива лише людині форма відображення об'єктивної дійсності. Свідомість представляє собою сукупність психічних процесів, активно діючих в осмисленні людиною об'єктивного світу і свого власного буття" [Философский словарь / под ред. М. М. Розенталя. – Изд. 3-е. – М. : Политиздат, 1972. – С. 373–374]. Виступаючи свого роду результатом особистісного та культурного досвіду, впливу колективних форм сприйняття та взаємодії, що і оформлює

сам характер як нашого мислення так і світовідношення. Базовою основою такого змісту, як ми відмітили, постає мова як виразник культурного досвіду та традиції розвитку минулих поколінь, виразник власне самого способу сприйняття дійсності та культури. Ми усвідомлюємо себе та сприймаємо світ тією мірою якою і є вкорінені в дану сферу, проте як відмічає Дж. Брунер, мова не є виразником всіх пізнавальних процесів, що змушує автора визнати наявність ще двох первинних способів репрезентації дійсності, а саме через дію та візуальні форми сприйняття, що і постають як основа самого первинного досвіду, що і реконструює зокрема для суб'єкта пізнання структуру існування світу, що його оточує. Проте автор все-таки зазначає, що найбільш гнучким з вільних від дії способом репрезентації дійсності є мова, а також інші символічні системи, що виникли на етапах розвитку людства (наприклад математична). "Такі системи як мова, дають можливість утворити нові символи для репрезентації абсолютно всього – навіть речей, котрі неможна відчутти чи побачити. Маючи в своєму розпорядженні правила комбінації і перекомбінації, подібні граматиці ми володіємо різноманітними можливостями, що дозволяють вийти за рамки речей і подій, що знаходяться в сфері нашого безпосереднього сприйняття" [Слобін Д., Грін Дж. Психолінгвістика / пер. с англ. Е. І. Негневицкой. – М. : Прогресс, 1976. – С. 183].

Як показують подальші дослідження філософа, а саме бачення проблеми виховання в аналізі оволодіння людиною мовними значеннями, та мовною структурою загалом, оволодіння мовою ще повністю не розкриває бачення самих мисленнєвих здатностей, важливу роль тут відіграють як показують дослідження, функції самого виховання особи, адже виховання накладає на людину як історичні форми бачення, в рамках структур загального досвіду окремої культурної групи, що був оформлений за час її розвитку, так і саму структуру пізнання, в рамках якої вона перебуває, що як показує Гумбольдт виражає вплив "духу народу" на "дух мови", а в підсумку розкриває цілісне уявлення культури та способу мислення народу вже у мовних формах; повертаючись же до досліджень Дж. Брунера, ми можемо побачити, що дана закономірність проявляється на дослідженні наших дитячих спогадів, які ми не можемо адекватно чи повністю пригадати, а відтак відтворити спосіб запам'ятовування та закодовування інформації набутої в даний період, що засвідчує трансформацію самого способу як кодування так і декодування структур нашого мислення, зміну його характеру. Цікавий в даному відношенні є зокрема принцип "перекодування" Дж. Міллера, що стосується схематизації запам'ятовуваного і виражає його позицію стосовно структури пам'яті: "... Міллер приходить до висновку, що людина може зберігати в безпосередній пам'яті не більше 7 ± 2 "згустків" інформації і говорить про свого роду економію мислення, котра відбувається завдяки поєднанню багатьох речей в один "згусток". [...] Я вважаю, що один з способів "згущення" в пам'яті – це перекодування тривалого враження в форму короткого опису" [Там же. – С. 176].

Інший важливий момент ми можемо побачити у відміченому ще Т. Гоббсом принципові необхідності очистки ґрунт для отримання знання, що об'єктивно має базуватися на засадах всезагального сумніву (та особистого інтелектуального пошуку), що його конкретно окреслив і розкрив у своєму підході Р. Декарт. Повертаючись же до питання місця мовних конструктів у даному розгляді ми можемо навести вислів А. Ф. Лосева: "Уже давно було підмічено і багаторазово підкреслено, що мислення не існує без слів. Слово, а також ім'я, є необхідний результат думки і тільки в ньому думка досягає своєї вищої напруженості і значення" [Лосев А. Ф. Бытие — имя — космос / сост. и ред. А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1993. — С. 627]. І хоча мова є не єдиним принципом, що реконструює зміст нашої свідомості, ми маємо сказати, що вона є визначальною і домінуючою, несучи в собі свого роду підсумок еволюції думки всієї культурної традиції, пройшовши не лише історичні етапи існування, а й трансформації змісту та значення бачення світу загалом.

**І. А. Созонтов, студ., В. С. Нишуков, асп.,
МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия**
isozontov@gmail.com; nishukov@gmail.com

ФИЛОСОФИЯ СПОРТА. НЕОБХОДИМОСТЬ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО АНАЛИЗА

Можно с уверенностью утверждать, что состязательные и/или спортивные практики являются одними из древнейших видов человеческой деятельности. Пожалуй, нет ни одной культуры, важное место в которой не занимали бы соревнования в ловкости, силе, выносливости. От героев Олимпийских игр древности, гладиаторов Рима, рыцарей средневековой Европы до современного профессионального атлета, иначе говоря, от ритуала к рекорду [Guttmann A. From ritual to record, 2004], состязание является определенной (и неотъемлемой) формой проявления антропологического присутствия в мире.

На первый взгляд, между всеми вышеперечисленными (и теми, которые перечислены не были) исторически выделившимися практиками можно провести существенные различия. Олимпийские игры, как священные празднества, как соревнования равных (рано созревшие греческие мальчики соревновались с мужчинами, а не со своими сверстниками, перед которыми имели заведомое превосходство), разительно отличаются от римских гладиаторских боев, где на арену выходили подчеркнуто неравные соперники (от различия в вооружении и доспехах до случаев борьбы карликов с женщинами, как однажды [В 90 г. н. э.] развлекся император Домициан). Хотя римский атлетический спорт и был, очевидно, создан на основе греческого, среди римлян было принято клеймить позором тех, кто занимался спортом по греческому образцу: так отвергался греческий принцип телесной гармонии и подчерки-

вался мрачный функционализм римского духа [Gardiner E. Norman. Athletic of the Ancient world, 2002]. Что касается средневековой традиции, то, как заметил Хейзинга, церковные идеалы препятствовали "признанию ценности телесных упражнений и радостей игр с применением силы, если они не были элементами аристократического воспитания" [Хейзинга Й. Homo ludens. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – С. 271], потому рыцарские турниры существенно отличаются от вышеперечисленных исторически предшествующих практик.

Тем не менее, нельзя отрицать, что данные виды проявления антропологического присутствия, обнаруживая определенную меру различия между собой, являются существенно чем-то иным по отношению ко всем другим известным видам человеческой деятельности.

Удивительно, но попытки обращения к более детальному изучению спорта и/или состязаний как особого вида (или даже рода) человеческих практик сталкиваются с определенными трудностями. Дело в том, что научная мысль обратила свое внимание на спорт довольно поздно, только в 60-х годах XX века. До этого момента философия, по большому счету, пренебрегала темой спорта: *"Хотя в философии существовала сложившаяся традиция рассмотрения форм жизни, имеющих большое значение для общества и людей (философия религии, искусства, науки и образования), спорт, несмотря на свое влияние на такие разные культуры, как культура Древней Греции и современной Америки, так и не удостоился сколько-нибудь серьезного философского внимания. Конечно, были и исключения. Например, Платон и Аристотель одобительно и иногда даже восторженно писали об игре и спорте, а современные философы – такие, как Ницше и Хайдеггер, – использовали игру как метафору для определения своих особых мировоззрений. Сартр и Витгенштейн обращались к понятиям спорта и игры при разработке своих влиятельных концепций человеческого существования и языка. Но в целом большинство философов просто игнорировало спорт, считая его слишком несущественным для того, чтобы тратить на него свое время"* [William J. Morgan. The Philosophy of sport: A Historical and Conceptual Overview and a Conjecture Regarding Its Future, 2000].

Толчком к философской рефлексии на тему спортивной деятельности послужил выход из под пера Йохана Хейзинга в 1938 году книги "Homo ludens". После осмысления идей, предложенных Хейзинга, потребовалось некоторое время, чтобы тема спорта в философской мысли получила определенное развитие и к 1972 году оформилась институционально в виде "Философского общества по изучению спорта", международной научной организации, цель которой – философский анализ спорта как определенного и особенного рода человеческой деятельности. Первым председателем философского общества стал Пол Вейс, автор ставшего уже классическим труда *Sport: A Philosophic Injure*.

На современном этапе философия спорта – одна из бурно развивающихся философских дисциплин на Западе. Систематическое осмыс-

ление спорта западными авторами можно зафиксировать как в континентальной, так и в аналитической традиции. На данный момент сложились уже несколько признанных школ в Англии, Германии, Америке, занимающихся проблемами истории, социологии, психологии и философии спорта.

Приходится констатировать, что на территории постсоветского пространства тема философии спорта не получила достаточного развития. Безусловно, многие интеллектуалы Украины, России проявляют определенный интерес к концептуальным проблемам спорта, Олимпийского движения и т. д., но институционально это внимание к спорту как особому виду человеческой деятельности никак не закреплено. В связи с чем нам представляется необходимым обратить внимание философствующей публики на необходимость развития данного направления философской рефлексии с целью создания философского сообщества для квалифицированного вхождения в проблемное поле философии спорта и развития его идей.

Т. І. Солдатська, Київ
tamroniy@rambler.ru

"ВІДПОВІДАЮЧИ ТІЛОМ": РЕСПОНСИВНИЙ ХАРАКТЕР ФЕНОМЕНОЛОГІЇ М. МЕРЛО-ПОНТІ

Очевидно, немає підстав обґрунтовувати неабиякий вплив вчення М. Понті на Б. Вальденфельса, який придбав першу книгу з феноменології у Франції і саме там почав її детальне вивчення. Як наслідок, провідні постаті французької феноменологічної філософії надали специфічного колориту його підходу, визначивши окремі моменти теорії респонсивності досвіду. І все ж таки можна стверджувати, що найбільшого поширення ці ідеї набули завдяки феноменологічній онтології тілесності, запропонованій М. Мерло-Понті, його поворотом до нового бачення буття людини та її місця в світі.

Як відомо, першочергово Мерло-Понті ставив за мету знайти свій індивідуальний шлях, який би докорінно відрізнявся від провідних тенденцій філософської думки і, відповідно, змістити акцент феноменологічної дескрипції. Це згодом вилилось у детальний аналіз тілесного досвіду самості, яка водночас здатна споглядати і є видимою, природною і штучною, близькою і віддаленою, ідентичною і відмінною і т. ін. Також у такий спосіб було реабілітовано царину дорефлексивного як простору випадкового, ситуативного людського існування.

Однак, зробивши тіло "нульовою точкою відліку" і поворотним пунктом своїх інтелектуальних пошуків, М. Мерло-Понті водночас відкрив новий вимір респонсивності. Це зумовлено тим, що, на його думку, смисл, котрий проявляється в тілесній поведінці, характеризується своєю незавершеністю, полісемантикою і невизначеністю. Тому він зале-

жить від наших відповідей на його запит і розгортається у діалозі зі світом. Це значить, що не лише старе і нове, проте і своє та чуже (що особливо виявляється у мові) тісно переплітаються одне з іншим. Саме тому поняття "*власного тіла*" (*corps propre*) згодом поступається місцем "*плоти*" (*chaire*), що охоплює Я, інших людей та зовнішні речі.

Розробляючи власну феноменологію досвіду, Мерло-Понті передусім спирався на пізнього Гусерля та його міркування про *життєсвіт* і *пасивний синтез*. Адже там уже була висунута думка, що активній конститутивній діяльності свідомості передуює примітивніше смислоутворення – *первинний синтез* об'єктів життєсвіту, який здійснює *пасивна* або *потенційна свідомість*. Відповідно до цього, Мерло-Понті у свою чергу намагається віднайти вихідний або "*примордiальний*" прошарок досвіду, на якому вже б могла ґрунтуватися будь-яка рефлексія про світ. Таким базовим зв'язком зі світом для нього виступає феномен сприйняття, котре є первинним у стосунку до того, хто сприймає, і того, що сприймається: *esse est perceptio*. До того ж, як зазначає М. Мінаков, сприйняття у Мерло-Понті можна паралельно розглядати як пасивність та активність, місце, де немає відмінностей між актом сприйняття і сприйнятою річчю [Мінаков М. Історія поняття досвіду. – К. : ПАРАПАН, 2007. – С. 287].

Однак, така позиція суперечить Гусерлевому трансценденталізму, адже Мерло-Понті поруч з Сартром дозволяє собі "*розкрити дужки*" і припустити реальне існування трансцендентного світу. Відповідно, він критично переосмислює доцільність феноменологічної редукції у якості "*абсолютної цінності*", вважаючи, що як специфічний метод вона має чіткі межі свого застосування. З іншого боку, акцентуючи увагу на сприйнятті, Мерло-Понті відкриває для себе новий вимір інтенційності – "*дієву інтенційність*" (*fungierende Intentionalität*). Її сенс полягає у тім, що вона створює природну і допредикативну єдність світу і життя людини. Це є тотальна інтенція сприйняття речей, інших, часу, тексту та історичних подій, що виводить за межі теоретико-пізнавальних рефлексій. Натомість, вона забезпечує особливий спосіб дотику до чужого, що формується у стосунку "*Я-інший-світ*".

Зокрема, це можна прослідкувати у живописі. На думку, Мерло-Понті, під час своєї роботи митець у практичний спосіб породжує новий смисл, який не можливо схопити шляхом дискурсивного мислення, бо він не існує у формі судження. Відповідно, "топос думки" митця знаходиться не в його розумі, а в руці, погляді або в серці. Отже, людина здатна усвідомлювати тілом, або, як зазначає Г. Марсель, взагалі є "*втіленою свідомістю*". Розвиваючи цю думку, Мерло-Понті підкреслює винятковість тілесного досвіду як основи сприйняття себе та світу.

Саме тому такий підхід дозволяє Б. Вальденфельсу виокремити сім фундаментальних властивостей тіла відповідно до тексту "Видимого і невидимого". Зокрема, ідеться про *пасивність*, *анонімність*, *перспективізм*, *взаємооберненість*, *матеріальність*, а також *вертикальний* та *горизонтний проміжний характер тіла*. Саме ці параметри відтворю-

ють основні ідеї онтології тілесності у Мерло-Понті, а також слугують предметом зацікавлення для подальших феноменологічних досліджень, зокрема, і респонсивних.

Отже, тіло завжди щось приховує у тому, що розкриває, і не збігається у собі попри прагнення до цілковитої самототожності. Як зазначає з цього приводу Вальденфельс: "Погляд, який відповідає на те, що його викликало, не має фарб. У цьому сенсі він є невидимим" [*Waldenfels B. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. – Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 2006. – S. 79*]. Кожному прямому, безпосередньому акту бачення притаманний момент сліпоти, відповідно, як і мовленню – мовчання. Тим не менше, саме за допомогою тілесних жестів, слів та образів людина здатна адекватно виразити те, що ухилиється від її власного погляду, схоплення та розуміння. У такий зворотній спосіб, доторкнувшись упритул до нового, ще невідомого, вона надає відповіді іншому, котрий у свою чергу не є повною мірою там, де він знаходиться.

М. Є. Сорокін, студ., КНУТШ, Київ
maximsorokin1@gmail.com

ПОНЯТТЯ "UNGLÜCK" В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ ОДО МАРКВАРДА

Питання векторності розвитку людського пізнання та його метафізичних можливостей є, поза сумнівом, актуальним в контексті філософської антропології. Саме через нього піднімається проблема легітимності нашої реальності, макрокосму, який може виявитися мікрокосмом.

Намагання зрозуміти такий принцип робить відомий німецький філософ Одо Марквард у своїй праці "Щастя в нещасті". Аналізуючи традиційні гносеологічні умови існування людини, він приходить до висновку, що будь-який прогрес у філософській перцепції досягається через поняття "Grenzreaktion" – граничне реагування. Він, перш за все, пов'язаний з тезою про народження чогось нового з постійної активної дихотомії того, що ми звикли називати як добро і зло. Філософ називає цікавість "пробудженням науки", яка здійснює пізнання не через абсолютну істину, а через процес, який він характеризує як "зв'язування істини" ("*wahrheitsbindung*") і який лежить через право на помилку та здатність до нетрадиційного(неопарадигмального) осмислення явищ феноменального світу.

Такому знанню Марквард протиставляє позитивізм з його постійним нашаруванням ідентичних фактів і неспроможністю до інтенсивного розвитку. Прогрес неможливий тільки за рахунок часткового, половинного пізнання; "Правда – це лише половина істини", – зазначає він.

Розуміння сутності "щастя через нещастя" Марквард будує через концепцію теодицеї, яка постулює безпрецедентну для традиціоналізму (під якою він розуміє новочасну філософію та позитивізм) ідею – "*Zulassung des Übels*" – "допустимість зла". Вона виникає на засадах супроти-

ву еkleктичному хаосу, утвердженні антиесхатологічної картини світу, яка традиційно покликана встановлювати моновекторну лінійну платформу. Але така конструкція через свій екстенсивний розвиток приречена на крах: рано чи пізно подібна гносеологічна недостатність призведе до колапсу, який за посередництва інстинкту самозбереження буде усунений саме "схваленням зла". Отже, дане явище виступає не як негативний чинник, а постає в ракурсі онтологічного орієнтира, руйнівника ілюзій, що несе свого роду розчарування, з якого народжується істина. Такий процес філософ характеризує як "скептична антропологія".

Але таке явище завжди викликає за собою протидію, що виражається автором у понятті "verspätete moralistik" – "запізніла моралістка". Предикат "запізніла" приписується її проявом – перманентним прагненням до компенсаторного розвитку в будь-якій мисленнєвій діяльності. Але це веде тільки до розробки все нових і нових значень, які в кінцевому рахунку руйнують монометричність картини світу (Alleingeschichten); вони намагаються орієнтувати історію, проте цим тільки тільки спричинює розчарування, що й веде до модернізації.

Марквард стверджує, що активною метою людських можливостей є не що інше, як щастя в його ідеальній формі. Але досягання аксіологічного ідеалу не повинно обмежуватися лише одним його аспектом, адже, на думку автора, ми в черговий раз отримаємо ще одну позитивістську антиномію, яка залишить нас на початку шляху. З цього можна зробити висновок, що мета людини як мислячого суб'єкта – постійне винесення свого рефлексійного субстрату за межі вже ясного і пошук нового. Такий процес можна назвати свого роду перманентним інтелектуальним катарсисом, хронологічним ланцюгом з ідейних розчарувань, що кожного разу буде вести до нової площини. Цей процес може здатися дурною нескінченністю, але вона не обов'язково означає глухий кут. Навпаки, цілераціональна завершена концепція, чия основна мета – знання в останній інстанції, на думку Маркварда, веде до стагнації і, як наслідок – до повної ідейної есхатології.

Таким чином, поняття "Unglück" є свого роду квінтесенцією інтелектуального скепсису, який, за іронією, направлений на встановлення порядку і який утверджується не за рахунок догми, а сумніву і своїм засобом робить не задоволення потреби, а її вічну жагу, адже саме так вважає Одо Марквард, ми зможемо досягти... не істини, а бажання до її досягнення.

К. І. Стаселько, студ., БГУ, Минск, Беларусь

KiryIsonca@gmail.com

КАПИТАЛИЗМ И НОВАЯ МОРАЛЬ

Можно наблюдать, как в странах Западной Европы и США, т. е. странах с развитой капиталистической системой, на протяжении продо-

лжительного периода времени формируется так называемая индустрия здоровья и красоты: отрывается большое количество фитнес-клубов, спа-салонов, салонов красоты и т. п. В странах постсоветского пространства эта индустрия начинает активно развиваться после распада Советского Союза и началом развития в этих странах капиталистической системы. В связи с этим возникает вопрос: является ли появление и развитие данной индустрии исключительно в результате возможности удовлетворения неких естественных потребностей, и если ответ на этот вопрос будет положительным, то почему данной индустрии не существовало ранее. Или же связь следует искать в характере и особенностях развития капиталистической системы.

Одной из наиболее распространенных форм приветствия в так называемых западных обществах является "How are you?", с последующим ответом "I'm fine. And you?" На сегодняшний день данная форма приветствия распространена и в обществах постсоветского пространства. Эта форма приветствия, по своей сути формальная, может нас приблизить к пониманию интересующего нас вопроса.

Ответ "хорошо" или "отлично" (ответ позитивный, но никогда негативный) на заданный при встрече вопрос говорит не столько о том, что у спрашиваемого всё хорошо, но в некоторой мере объясняет существующий дискурс. Практически всегда можно услышать позитивный ответ. Задаваемый вопрос не предполагает, что спрашиваемый будет рассказывать о существующих у него проблемах. Данный вопрос предполагает уже определённый ответ, спрашивающий всегда знает каким будет ответ. Т. е. дело не в том, что в западном обществе ни у кого нет проблем, но в том, что об этом не принято говорить.

Не принято, не только говорить о своих проблемах, "жалиться" в публичном пространстве, но так же явно проявлять усталость, плохое настроение, болезненность, огарченность и т. п. В свою очередь энергия, хорошее настроение, позитив, "здоровость", наоборот, поощряются, рассматривается как должное, соответствующие принятым правилам. Противоположные этому проявления рассматриваются как дурной тон, и, даже, как нечто аморальное, если в общем смысле рассматривать "моральность" как соответствие принятым в обществе ценностям и образцам.

Такая "моральность" в капиталистических обществах связана с тем, что успеха в данном типе общества может достичь наиболее активный, энергичный, в свою очередь здоровый. Таким образом, во главу угла ставится культ здоровья, энергии, молодости. Что можно наблюдать в образах, которые транслируются массовой культурой по средствам СМИ.

В таком дискурсе нездоровье, "болезненность", и, даже, старость рассматривается как нечто аморальное, ведь именно это препятствует достижению успеха, культивируемом в каждом члене общества, препятствует нормальному функционированию всего капиталистического общества. Именно на то, что бы каждого сделать "моральным" направлена индустрия здоровья и красоты.

Какие образы транслируются СМИ? Это молодые, здоровые, энергичные люди, именно эти люди представляются как успешные. Если ранее образ пожилых, старых людей отсылал к умудрённости, опыту, знанию (такой образ ещё существует в традиционных обществах), такой образ, такие люди вызывали уважение, то сегодня образ пожилого человека отсылает к слабости, нездоровости, болезненности, оторванности от динамических процессов современного общества. Старость воспринимается как изъян, проблема.

Такой дискурс прослеживается не только в массовой культуре, но также в государственной политике. Старость рассматривается как социальная проблема. Старый человек рассматривается как тот, который неспособен полноценно выполнять работу, возложенную на него обществом, неспособен быть активным членом общества, т. е. как неполноценный. Государство вынуждено расходовать значительные ресурсы на пожилого человека: выплата пенсии, здравоохранение и т. п.

Такую взаимосвязь между изменением понятия моральности, в некоторых аспектах, и развитием индустрии здоровья и красоты можно рассматривать двояко. С одной стороны капиталистическое общество нуждается в ином типе человека (а именно: здоровом, энергичном и т. п.) и данная индустрия направлена на формирование именно такого типа человека. С другой стороны именно появление новой сферы капиталистического производства и необходимость продажи этих услуг приводит к изменению понятия моральности.

В любом случае такие изменения следует объяснять, ориентируясь на особенности капиталистической системы и особенности капиталистического производства.

В. В. Ткаченко, студ., БелГУ, Белгород, Россия
vitalytka@yandex.ru

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРНЕТ-КОММУНИКАЦИИ

Развитие Интернета к возможности взаимодействия "человек – компьютер" добавило возможность коммуникации "человек – компьютер – человек". Сеть стала посредником с особыми свойствами, а в сетевой виртуальной реальности возникли "виртуальные сообщества" – миры, сформированные Интернет-общением и обладающие специфическими психологическими свойствами. Таким образом, возникает новый тип коммуникации, при которой обмен информацией происходит графическим путём, однако не только как переписка, но и как диалоги в реальном времени, называемые *чат* (от англ. "chat" – *дружеский разговор, болтовня*). Электронный дискурс изначально предполагает необходимость диалога – иначе коммуникация невозможна. Количество участников разговора неограниченно, но оно не может быть менее двух человек.

Сетевое общение имеет ряд специфических особенностей. В электронной переписке используется эпистолярный жанр, видеоизмененный

почти до неузнаваемости. Общение стало торопливым и предельно упрощённым, о чём свидетельствует близкий к телеграфному синтаксис, отказ от заглавных букв и знаков препинания. Об упрощении характера общения также свидетельствует широкое использование разговорно-обиходной лексики, использование большого количества остроумных сокращений. Такие аббревиатуры являются единственным средством ускорения виртуального диалога, ускорения обмена информацией. А это составляет ещё одну отличительную черту электронного общения как вида речи. Электронные письма имеют свой особый этикет. Даже в научных и деловых письмах присутствует более неформальный стиль общения, часто не используется даже обращение к адресату [Общение в Интернет, психологические проблемы виртуального общения. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.erudition.ru/referat/ref/id.35036_1.html]. Поскольку при использовании графического канала общения возникают трудности с передачей интонаций, мимики, жестов и других паралингвистических средств, в компьютерном дискурсе существуют специальные значки – *смайлики* (от англ. "smile" – *улыбка*) и *эмодиконы* (англ. игра слов: "emotion"/*эмоция* + "icon"/*изображение*), создаваемые с помощью различных знаков препинания, скобок и призванные выразить настроение, реакцию говорящего (пишущего). И, как показывает практика, общение в Сети позволяет лучше понять себя, научиться лучше выражать свои мысли, быть осторожнее со словами, ведь скудным набором специальных символов невозможно полноценно передать интонацию. Попытка по-дружески пошутить может обернуться ссорой.

В результате определённой "обезличенности" сетевых диалогов весьма распространёнными обращениями становятся такие, как *ол* (от англ. "all" – *все*), *пилл* (от англ. "people" – *люди*) [Долуденко Е. А. Англицизмы в русскоязычном компьютерном жаргоне // Лингвистика. Перевод. Межкультурная коммуникация. – Пятигорск, 1999.]. Это свидетельствует о том, что коммуниканты, имея в своём арсенале набор виртуальной просодики, жестов, аббревиатур, всё же прибегают к новым элементам (в данном случае, особым обращениям). Такие обращения являются обобщающими; они будто стирают границы между коммуникантами и привлекают внимание всех участников диалога одновременно. Но их использование, в свою очередь, подразумевает наличие у коммуникантов определённых знаний о данных лингвистических средствах. Неоспоримым является и тот факт, что в электронной переписке происходит стирание грани между личностно-ориентированным и статусно-ориентированным общением [Леонтович О. А. Проблемы виртуального общения. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.irex.ru/press/pub/polemika/07/leo>]. Собеседники строят своё впечатление друг о друге только на основе слов, действий, реакций собеседников на происходящее. Многие раскрепощаются. То, о чём люди говорят в Сети, возможно, многие никогда не обсуждают в жизни. Эмоциональная вовлечённость в обсуждаемую тему преодолевает чисто "интеллектуа-

льную" сущность компьютера, и люди устанавливают эмоциональные отношения, влюбляются, ссорятся, радуются и переживают. Воображение заполняет пустоты, оставленные ощущениями.

Каждый из участников виртуального полилога имеет *nick*. (от англ. "nickname" – *кличка, прозвище*) Выбор своего "*ника*" – это заявка на анонимность, либо важная часть своего виртуального образа. Поскольку собеседники не видят и не слышат друг друга, возникает проблема идентификации личности.

У сетевой коммуникации имеется масса преимуществ по сравнению с общепринятыми способами личного общения. Мы можем поддерживать контакты с людьми, которые находятся на расстоянии десятков тысяч километров от нас, можем общаться с людьми из разных стран, с которыми в жизни вряд ли бы встретились. Также нет необходимости беспокоиться о своей внешности и о том, какое мы произведём впечатление, ведь пока что общение в Интернет в основном происходит с помощью текста. Через всевозможные сетевые конференции проще всего находить единомышленников, организовывать фан-клубы, либо научные сообщества. Интернет-конференция незаменима для научных дискуссий. При помощи конференции можно обсуждать интересующую тему в такой компании, собрать которую в одном месте для личной беседы стоило бы бешеных денег и непредсказуемых затрат времени и сил. Такое общение позволяет вести продолжительные беседы по сети на самые разные темы, заводить знакомства и т. д.

Особых проблем, связанных с общением в сети, у профессионалов не возникает. Вообще, люди, ориентированные исключительно на получение деловой либо научной информации меньше всего подвержены двум основным психологическим проблемам: виртуальной зависимости или агрессии в Интернет. Зато они подвержены воздействию тех личностей, у которых такие проблемы есть.

Основной целью данной публикации было привлечение внимания исследователей к проблемам, связанным с развитием виртуального мира, поскольку по степени воздействия на человеческую цивилизацию развитие электронных средств коммуникации сопоставимо с возникновением письменности и изобретением печатного станка. Это привело к развитию компьютерно-опосредованной формы общения (Интернет-коммуникации), кардинально изменившей характер дискурса.

Ю. В. Федоренко, магистрант, НаУКМА, Київ
fedorenkoyulia2011@gmail.com

КОНЦЕПЦІЯ "ІНШОГО" У М. М. БАХТІНА

Тема Іншого протягом кількох десятиріч є центральною як в філософії, так і в соціології, психоаналізі, етнографії і т. д. Концепт Іншого є одним із найбільш популярних у гуманітаристіці XX – XXI століть. У XX

столітті розробкою тематики іншого займаються Е. Гусерль, М. Бубер, М. Бахтін, С. Франк, Г. Шпет, М. Гайдегер, Ж.-П. Сартр, Л. Вітгенштайн, М. Фуко. Більш того, той чи інший спосіб тематизації Іншого можна зустріти у багатьох філософів, як то: Е. Левінас, Ю. Габермас, К.-О. Апель, Д. Остін, Б. Вальденфельс, П. Рікер та багато інших.

Михайло Михайлович Бахтін (1895–1975) – відомий російський вчений: філософ, філолог, літературознавець, теоретик культури, саме його філософські праці, наукові дослідження в галузі лінгвістики та філології, естетики та етики, риторики та педагогіки містять багатство думок про діалог, поняття "Іншого". Згідно К. Г. Ісупова, шлях західно-європейської і російської думки до бахтинських концептів Іншого виглядає так. "Про "Іншого" може бути сказано, що:

- Це діалогічна специфікація "ближнього", встановлена працями неокантіанців – спочатку в контексті проблем "загальної" свідомості, а потім, у міру успіху персоналізму і екзистенціалізму, в плані широкого репертуару проблем спілкування.

- Це суб'єкт / об'єкт естетичного спілкування. Типологічною ознакою спільності російських концепцій "я / Інший", "я / ти", "я / ми" є їх естетична насиченість. Християнська філософія Дружби і Ероса опорною онтологічною парадигмою вважає Трійцю, а смислове завдання діалогічного взаєморозкриття одного "я" іншому мислить як дольний варіант богоспілкування. За Флоренським особистості уявляються один одному в якості інших, але повнота довірчого дарування "іншості" досягається, коли власне інше "знято" перед "обличчям третього, а саме Третього". У жертвній відданості Іншому "я" звільняється від "личин", знаходить своє "обличчя" і отримує шанс на вищий тип самовиявлення: на висвітлення в глибинах тварної природи свого "лику" як свідцтва богоподібності.

- Інший – це внутрішня ікона "я", покликана до свободи на шляхах братотворчої приязні. Це розуміння Іншого склалося в боротьбі з класичними формами етики, в яких "я" зроблено зовнішнім і присвоєно корпоративною думкою громадської групи. Гегель вважав, що "я" є той, кого бачать інші, додамо, що імперській свідомості важливо не те, хто ти є, а ким ти є" [Ісупов К. Г. Уроки М. М. Бахтина // М. М. Бахтин : pro et contra : личность и творчество М. М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли : антология. – СПб. : РХГИ, 2001. – Т. 1. – С. 35–36].

За Г. В. Дьяконовим, Інший у Бахтіна – фундаментальна екзистенційно-онтологічна умова існування всякого Я. Просторова даність Я та Іншого як їх взаємна спів-покладеність – позиційність, яка виражається в тому, що "...тільки іншого можна обійняти, охопити з усіх боків, любовно відчувати всі його межі... Тільки до вуст іншого можна доторкнутися устами, тільки на іншого можна покласти руки..." [Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М. : Искусство, 1979. – С. 42–43], стає у всесвіті М. Бахтіна екзистенційно-онтологічним джерелом і основою спів-буття Я та Іншого. На думку Г. В. Дьяконова, проте поряд і одночасно ця даність одержує й естетичний зміст [Дьяконов Г. В. Психологічні

аспекти діалогічної естетики і літературознавства М. Бахтіна // Соціальна психологія. – 2006. – № 6(20). – С. 44–45], оскільки "...завершеність іншого, його тут-і-тепер-буття внутрішньо осягнене мною і ніби оформлюється обіймами, у цьому акті зовнішнє буття іншого починає жити по-новому, одержує якесь нове значення, народжується в новому плані буття... осяявши його цілісно всього, у всіх моментах його буття, його тіло і в ньому душу... Як предмет обіймів, цілування, осяяння зовнішнє, обмежене буття іншого стає ціннісно пружним і вагомим, внутрішньо вагомим... матеріалом для пластичного оформлення і статуї даної людини... як... естетично закінченого і обмеженого, естетично подійного живого простору" [Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М. : Искусство, 1979. – С. 42–43]. А. Понцо вважає, що М. Бахтін показав Іншого, "іншість" всередині самого я, до того ж це не призводить до знищення, до розчинення або стирання я, а навпаки, до появи я в напруженому, навіть конфліктному відношенні його до своєї власної іншості, до визначеності і завершеності я. А. Понцо, писав, що у Бахтіна взаємовідношення Я і Іншого не описується ні в сенсі принципової різниці між ними (що зробило б іншість відносною), ні в сенсі жорсткої опозиції, що підлягає зняттю (що зробило б іншість діалектичною, а не діалогічною категорією). А. Понцо пише: "На противагу діалектичному взаємозв'язку абстрактних моментів, діалогічне відношення долає об'єктивний, об'єктивуючий характер пізнання, розширюючи і поглиблюючи суб'єкт-об'єктний спосіб можливості бачити світ як діалог, як конкретне взаємовідношення рівноправних... особистостей, "Інших" одна для одної. Оскільки ставлення до іншого і до "іншості" має місце всередині я, то в лінгвістичному аспекті, тобто в плані мови, це ставлення пов'язано з внутрішньою діалогізацією слова: слово ніколи не цілісно, не замкнуте саме на собі, не ідентично, слово, висловлювання спочатку розколоте, розщеплено, розділено всередині себе самого, двоголосе... У моральному плані ставлення іншості виражається у внутрішньому неспокої або в одержимості іншим, або нарешті, у відповідальності" [Понцо А. "Другость" у Бахтина, Бланшо и Левинаса // Бахтинология : исследования, переводы, публикации. – СПб. : Алетейя, 1995. – С. 67].

В. Ярошовець, І. Бичко, В. Бугров зазначають, що у М. Бахтіна ставленням Іншого до власного візаві в буденному житті відповідає на рівні літератури ставлення автора до власного героя, але бачити себе очима Іншого всередині і ззовні мистецтва означає зовсім різне, побачене очима митця моє життя завершується, і як реалізоване набуває естетичного значення. У буденних зустрічах, навпаки, Інший дозволяє мені бачити тільки мою личину, заслоняючи мій погляд на самого себе, на того, ким я є або повинен бути [Історія філософії : підручник / В. І. Ярошовець, І. В. Бичко, В. А. Бугров та ін. ; за ред. В. І. Ярошовця. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2002. – С. 741]. Тільки на підставі моєї власної спрямованості на відкрите майбутнє, виходячи з усвідомлення того, що моє життя відбувається подіями, оскільки в ньому кожного разу стає можли-

вим нове начало, я осягаю дискретність і відкритість самого буття. В. Ярошовець, І. Бичко, В. Бугров зазначають, що тільки за умови звернення до Іншого в персональній зустрічі зберігається відкритість і незавершеність особистості Іншого, як це показує Бахтін на моделі поліфічного роману Достоевського. Достоевський зображує людину не як об'єкт, а як самосвідомість. Твори Достоевського – полілог самосвідомостей. Кожен з героїв змінюється, його внутрішній світ незавершений, і в спілкуванні відбувається зіткнення різних "правд". Інший у Достоевського – не "він" і не "Я", а "ти". Чужі свідомості, підкреслює Бахтін, не можна споглядати, аналізувати, визначати, з ними можна лише діалогічно спілкуватись, говорити. Єдина істина – у множині свідомостей, які знаходяться в живому спілкування одна з одною [Там само. – С. 742].

Отже, М. Бахтін, говорячи про іншого не обмежується лише теоретичними роздумами, а звертається до прикладів, які бере з художньої літератури. Поняття "Інший" стає ключовим для філософії Бахтіна, оскільки особистість стає особистістю і пізнає себе як таку тільки у співвіднесеності з Іншим.

О. І. Холох, асп., КНУТШ, Київ

ДАРУВАННЯ/ОБМІНИ ЯК СИМВОЛІЧНА ФОРМА ПОДОЛАННЯ ОНТОЛОГІЧНОЇ НЕДОСТАТНОСТІ ЛЮДИНИ

М. Шелер, як один із засновників філософської антропології, визначив головне завдання науки про людину – створення синтезуючого вчення про людину, яке має поєднати конкретне вивчення різних сфер буття людини та надати йому цілісного філософського осмислення. Отже, філософська антропологія має показати як із структури людського буття виникає все, що визначає людину. Так М. Шелер вважав, що сутність людини та її особливе положення визначається духом, принципом який протиставляється життю взагалі, але центром його діяльності виступає людина [Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М., 1989]. Г. Плеснер визначав природу людини, як ексцентричну, яка змушує людину до діяльності, щоб зрівноважити свою половинчасту природу. Ексцентрична життєва форма людини потребує доповнення: ""нестаток" заданий всім потребам, всякому потягу, будь-якій тенденції, волі людини" [Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. – М., 1989]. Саме цей постійний нестаток, на думку Г. Плеснера, мотивує всю людську діяльність. Одним з вихідних положень філософської антропології А. Гелена визнається погляд на людину, як недостатню, неспеціалізовану істоту. Недостатність є невід'ємною для філософського осмислення людської ситуації, тому недостатність набуває онтологічного статусу. Така вихідна ситуація визначає все людське життя, яке покликане долати недостатність шляхом компенсаторної діяльності.

Для філософської антропології спільною є ідея, що недостатність людини долається через діяльність. Так А. Гелен стверджував, що "побудова всезагальної антропології, яка виходить із дії є гіпотезою та її доведенням, оскільки всю організацію людини можна зрозуміти із діяльності" [Гелен А. О систематике в антропологии // Проблема человека в западной философии. – М., 1989]. Хоча недостатність людини долається в діяльності, але вона не може бути остаточно усуненою, оскільки залишається структурою людського буття.

Символічна антропологія переосмислює буття людини з точки зору символів в її житті, що призводить до розуміння її як *animal symbolicum* [Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. – М., 1989]. Це означає, що людина веде символічний спосіб буття, оскільки символізація є основною функцією людського розуму: вираження та конструювання оточуючого світу за допомогою символічних форм та трансформації чуттєво даного в символи. Отже світ сприймається лише у символічній формі так і людський світ існує у символічній формі, тобто лише у формі взаємовідносин. Завдяки символічному способу існування світ сприймається людиною цілісно. Оскільки символи не мають актуального існування, як частина світу, натомість вони є формою, яка виражає не самі речі, а відношення між ними. Отже символічний універсум розуміється з функціональної точки зору, тобто символічно опосередковані взаємозв'язки мають логічний характер, а не метафізичний, а тому феноменальний. Питання про зв'язки виникають лише на феноменальному рівні, який в контексті символічної антропології визначається не окремими речами, а відношеннями. Індивіди існують не окремо, натомість їхнє існування полягає у взаємовідношеннях з іншими. Символічно опосередковані зв'язки пов'язані з людською діяльністю, оскільки виникають лише завдяки діяльності.

Проблематика дарування/обмінів в антропології генетично пов'язується з ім'ям М. Мосса, який здійснив аналіз дарувань/обмінів в архаїчних суспільствах та заклав основу для подальших досліджень [Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность : труды по социальной антропологии. – М., 1996]. Відтоді дана проблематика постійно привертає до себе увагу дослідників, про що свідчать наявні публікації, але саме в контексті символічної антропології проблематика дарування/обмінів розкривається на якісно новому рівні. М. Мосс зазначав, що практика дарування обумовлюється трьома обов'язками – давати, приймати та відшкодовувати, що призводить до циркуляції дарунків. Отже, практика дарування/обмінів виявляється символічною діяльністю, оскільки специфіка функціонування символічного полягає у зворотності. Символічне утворює цикл обмінів дарування та віддачі. Символічний порядок породжується із амбівалентності символу, сутність якого в практиці дарування полягає у віддачі.

Отже соціальна реальність існує не в окремих індивідах, але лише у взаємозв'язках індивідів, які пов'язані символічними зв'язками/відноси-

нами. Відпочатку взаємовідносини встановлюються по факту народження, а в подальшому визначаються ситуацією, яка пов'язується із неповнотою суб'єкту, на чому лише і може ґрунтуватись сама можливість символічних дарувань/обмінів [Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000]. Символічна форма відносин регулює обміни, її дієвим принципом виступає амбівалентність у відносинах. Саме амбівалентність та зворотність виявляються основоположним законом символічного обов'язку, який діє з необхідністю: чи на благо, чи на зло. Саме символічна природа людини обумовлює закон символічного обміну, що є глибоко вкоріненим в кожному індивіді, який можна сформулювати таким чином: вчиняй з іншим так, як хочеш, щоб чинили з тобою, оскільки основний закон символічного полягає у віддачі. Символічний порядок взаємності дозволяє долати вихідну онтологічну ситуацію людської недостатності. Символічна форма дарування/віддачі породжує постійний рух взаємності між індивідами, про що свідчить той факт, що "обмін відбувається більше ніж обмінюваних речей" [Енафф М. Клод Леви-Строс і структурная антропология. – СПб., 2010].

Г. Б. Циценко, ст. викл., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ

РОЗУМІННЯ ІДЕЇ ВІДЛЮДНИЦТВА У СХІДНІЙ ТА ЗАХІДНІЙ ТРАДИЦІЇ

Християнське анахоретство як самобутнє явище в чернецтві та аскетизмі відоме уже у Середні віки. Проте проблема християнського анахоретства належить не тільки до важливих питань богослов'я та історії Церкви, але і до філософських проблем. Тому дослідження специфіки чернечого життя потрібне не тільки в історичному, але й духовному та загальнокультурному плані. Філософсько-антропологічний та культурологічний аналіз християнського анахоретства покращить розуміння цього явища на більш глибинному, екзистенційному рівні. Розгляд анахорета, не лише, як віруючого, а як індивіду, що прагне усамітнення має, насамперед, філософське підґрунття.

У даній статті ми розглянемо два основні підходи щодо розуміння феномену відлюдництва: західний, орієнтований на античну та християнську традицію, та східний, – орієнтований на індійську, китайську та японську культуру. Метою даної статті є дослідження феномену відлюдництва у філософії, релігії, культурі як Заходу, так і Сходу. Дана мета зумовлена тим, що аналіз анахоретства лише з позиції християнської традиції є недостатнім для формування цілісного образу даного феномену. У сучасному світі відбувається взаємодія і взаємопроникнення різних за природою світоглядів: західного та східного. Тому об'єктивне дослідження феномену анахоретства неможливе в межах однієї традиції.

Специфіка будь-якого феномену нерозривно пов'язана з традицією, у якій воно реалізується. Анахоретство відоме як Західній (європейській, американській, австралійській) так і Східній (індійській, китайській, япон-

ській) культурі. Даний поділ швидше культурний, аніж географічний. Кордони Сходу і Заходу дуже розмиті, хоча зазвичай мусульманські та азійські народи відносять до східної традиції, а Європу, країни Америки та Австралію, що переважно християнські, до Західної.

Західна традиція підкреслює активне ставлення людини до зовнішнього світу. Діяльність людини спрямовується назовні, на перетворення предметів. Східна культура спрямована на саму людину, її духовне вдосконалення, ставлення до зовнішнього світу досить пасивне. На відміну від західної, східна культура швидше пропагує доктрину "недіяння" щодо зовнішнього світу, відхід у себе. Східна традиція анахоретства спрямована на зміну самої людини, усамітнення заради злиття з Абсолютом. Для Сходу, Абсолют – це Природа, і тому відношення до неї споглядалі. Вважається, що людство має максимально скоординувати свою поведінку з законами природи, космосу. Людина не повинна втручатися у природні процеси. Вона повинна адаптуватися до них, прислухатися, вгадувати ритми природи, жити в гармонії з нею. Відповідно сенс життя анахорета – гармонійне злиття з природою. У Західно-європейській традиції відлюдництво найяскравіше проявилось у формі християнського анахоретства. У філософських традиціях Сходу відлюдництво постає як передумова свободи.

Отже, у Індії відлюдництво, незважаючи на різні форми і методи усамітнення, зводиться до однієї мети: усамітнівшись, розірвати зв'язок зі світом, піддаючись стражданням і поневірянням, підготувати блаженство у наступному житті. Китайська філософська традиція репрезентує звернення до анахоретства у межах пізнання Вищого Начала. Усамітнення особистості постає як проміжний етап самозаглиблення і духовного очищення на шляху до споглядання Дао. Самурайська філософія Японії розглядає самотність як відрив від цього світу заради самопізнання.

Якщо брати до уваги відлюдницький спосіб подвижництва у Візантії, то його умовно можна розрізнити за стилем життя анахорета: *анакорети-самітники* – це подвижники, які самоізолювалися від оточуючого світу. Така ізоляція могла тривати протягом певного проміжку часу, а інколи й до кінця життя; *анакорети-відлюдники*, проводили своє подвижництво відсторонено від суспільства та цивілізації. Вони оселялися віддалено від монастирів, сіл, міст, дорожніх шляхів у пустинних місцях, печерах і т. д. Проте, даний вид подвижництва передбачав часткову комунікацію з іншими анахоретами та монастирями. Інколи ці зв'язки носили економічний підґрунт – торгівельний обмін; *анакорети-наставники*. Життя таких анахоретів відображало певну ступеневу послідовність: *анакорет-самітник* → *анакорет-наставник* → *анакорет-ігумен* або ж *анакорет-самітник* → *анакорет-наставник* → *анакорет-самітник*; *анакорети, що залежали від монастиря*. Це подвижники, котрі були прикріплені до певного монастиря. Зазвичай, це найбільш духовно зрілі ченці, котрі проводили вишкіл у монастирі задля майбутнього анахоретства. Проте, навіть будучи анахоретами, вони

підтримували зв'язок з монастирем: відвідували богослужіння (у вихідні дні), матеріально залежали від монастиря, підлягали волі ігумена, котрий і був їх наставником. Але траплялися випадки, коли вони віддалялися від опіки ігумена і монастиря назавжди, щоб вести вільне життя самотника. Тобто життя у монастирі розглядається як перша сходинка до відлюдництва.

Таким чином найпоширенішою схемою подвижництва у Візантії було взаємодоповнення анахоретства і кеновітизму. Схема: *монастир* → *самотність* → *створення нового монастиря*, була важливим чинником поширення чернецтва. Прикладом такої схеми є подвижництво Ніла Сорського, який будучи ченцем Кирило-Білозерського монастиря, перейнявши досвід афонського чернецтва, усамітнюється у келії на березі річки та згодом засновує скит.

Отже, Східне бачення анахоретства полягає, перш за все, у єднанні з загальним – Природою. У межах східної традиції анахоретство найяскравіше проявилось в буддизмі та індуїзмі. В Стародавній Індії існувала каста жерців-брахманів. Їх спосіб життя пов'язувався з суворими ритуалами, аскетичними практиками, чіткою регламентацією життя. Все це заради звільнення душі, яка є безсмертною. Аскетизм у анахоретстві був спричинений, насамперед, прагненням свободи, розуміння світу, усвідомлення минулого і пізнання майбутнього. Для Сходу, анахоретство швидше не феномен, що вимагає філософського осмислення, а засіб досягнення істини. Анахоретство, це певний спосіб вступу на Шлях до істини, за допомогою самопізнання і самовдосконалення. Анахоретство передбачає відчуженість від зовнішнього світу, відсутність пристрасті, жаги до життя. Воно ґрунтується на ідеї пошуку нірвани та віднайденню справжнього сенсу буття. Поява у XX столітті значної кількості нових вчень зумовило переосмислення проблеми людини та її самотності.

А західна, у даному випадку християнська традиція, репрезентує анахоретство як шлях самоусвідомлення та самореалізації. Усамітнення у християнському анахоретстві спричинене прагненням віднайти своє Я. Шлях анахорета – індивідуальний, діяльний, результатом якого постає спасіння душі та обожнення.

А. С. Черемисина, ГГІІЯ, Горловка
nastafeik@ukr.net

СВОБОДА КАК ФАКТОР САМОРЕАЛИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕКА

Нарастающая информатизация общества с использованием сети Интернет, а также традиционных средств массовой информации отражается на современном развитии человека. Он находится в поиске себя и смысла своей жизни. Для него возникает неразрешимый вопрос: формирует ли он сам свою свободу, или свобода существует вне человека как общая для всех данность и воздействует на него, предопределяя

путь развития? В любом случае свобода является основополагающим фактором для развития человека.

Человек всю жизнь корректирует ценностную систему, основываясь на своих убеждениях и ориентирах общества. Социально-культурные изменения общества и нереализованность себя в нем (несоответствие "желаемого" и "действительного") могут привести к краху идей. Человек "разрушает" себя изнутри посредством деструкции ценностной системы и создает новую. Свобода человека ограничена рядом факторов (физиологических и социальных), однако он неограничен в возможностях создания себя как личности – субъекта социокультурной жизни, носителя ценностной системы. Только в этом случае он выступает судьей своих действий, поэтому обречен беспрестанно сомневаться в себе и менять свои жизненные роли. Ф. Ницше полагает, что "жить – это значит: быть жестоким и беспощадным ко всему, что становится слабым и старым в нас" [*Ницше Ф. Веселая наука (La Gaya Scienza)* / пер. с нем. К. Свасьян. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/works/main-works/svasian/>]. Таким образом, человек обречен на страдания, источником которых является он сам. Для него избавиться от страданий означает не просто утрату смысла жизни, но и потерю самого себя. Он наслаждается страданиями в той же мере, в какой наслаждается жизнью. Страдания позволяют человеку познавать различие между свободой и несвободой. Здесь следует согласиться с Д. де Садом, который утверждает, что для подобного сопоставления необходимо усугублять страдания [*Де Сад Д. А. Ф. 120 дней Содома* / пер. с фр. А. Никифоров. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lib.aldebaran.ru/author/de_sad_donasen/de_sad_donasen_120_dnei_sodoma/de_sad_donasen_120_dnei_sodoma__0.html]. Это дает основание утверждать, что человек выступает ограничителем свободы в той же мере, что и внешние факторы. Он сам очерчивает рамки свободы, формируя правила, по которым существует. Вследствие чего человек переживает отчуждение. В. Э. Франкл выделяет понятие "экзистенциальный вакуум", под которым подразумевает ощущение внутренней пустоты, формирующееся у человека в результате бегства или отказа от жизненных целей, уникальных смыслов и личных ценностей. В то же время для человека это путь "к себе", который предусматривает саморазвитие. Ю. Мисима утверждает, что чувство освобождения должно сопровождаться отстранением от всего, кроме самого себя. Человек, выступая судьей своих действий, вынужден сам интерпретировать для себя понятия Добра и Зла. Природные ограничители лишь создают условия выбора. Само принятие выбора констатирует невозможность одновременного существования всех альтернатив, поэтому оно ограничивает свободу. При реализации свободы не может существовать кардинальная разница между понятиями Добра и Зла, поскольку оба понятия в конечном итоге ограничивают свободу самореализации человека.

Свобода человека ограничена рядом факторов, решающим из которых является сам человек с его устоявшимися убеждениями. При фор-

мировании себя как личности, обладающей определенной ценностной системой, человек выступает как создатель своего внутреннего мира и собственный судья. Это предопределяет тот факт, что реализация свободы связывается со страданиями личности, которые подчеркивают границы свободы человека и могут привести к краху ценностной системы, пересмотру жизненных ориентиров и ценностей.

А. В. Шалаева, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
anastasiashalaeva@gmail.com

ТОПОС МИФА. ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ КОНТУРЫ МИФОЛОГИИ

Ни одно ясное и последовательное размышление не может быть возвращено вне четко поставленной задачи, а также не может быть отделено от собственного контекста. В настоящей работе предмет нашего рассмотрения – миф, каким он становится в размышлении о нем, а также попытка указать на то, что такое размышление будет топологическим. Философ, по мысли А. М. Пятигорского, философствуя о мифе, не делает из него философии. Для философа философия – это тот способ, каким он рефлексировал над собственным мышлением, мыслящим о мифе.

Интересно, что А. М. Пятигорский в "Мифологических размышлениях" [Пятигорский А. М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. – М. : Языки русской культуры, 1996], не подчеркивая этого, но в действительности говоря о сущности мифа, не называет ее, например, слово, сказание, рассказ о внеисторическом времени, сакральное повествование и многие другие принятые коннотации – все это для него вторично по отношению к называнию сущности мифа. Первичным выступает способ отношения к нему – сравнительный – значит, миф есть не в каком-то из своих многочисленных определений, или на границе между ними, но в собственно интерпретации его. То есть миф – не определенное содержание, но определенным образом происходящая интерпретация его. В такой точке зрения на миф и заключается феноменологический момент размышления о нем. При этом миф все же не заключается единственно в интерпретации и истолковании, герменевтике текста, но в определенном одному ему свойственном образе этого истолкования. И сам рассказ, как миф, не может быть безличным, единственно верным, потому, он уже предполагает определенную интерпретацию. Тем не менее, нас с Вами, как философов интересует не сиюминутное, удобное значение слова (как, например, широко распространенная интерпретация мифа как выдумки, или того, чего не существует в действительности), но его сущность, основание, в нас живет стремление к познанию его истинного смысла, насколько возможно его предельно постичь и выразить.

Выделяют пространство физическое, математическое, религиозное, социальное и др. По аналогии с таким подразделением мы можем

определить и мифологическое пространство, подобное в некоторых чертах топологическому. Такое пространство мифа необходимо раскрыть с точки зрения его качественной определенности, в отличие от количественной. "Миф – глубоко локален. Он детально распределен по ландшафту и прочно связан с мелочами домашней обыденной жизни" [Ахутин А. В. Поворотные времена. – СПб. : Наука, 2005. – С. 98]. Пространство здесь выступает как определяющая категория по отношению к сущности мифа. Необходимо обосновать существенное место исследования пространства в исследовании мифа.

Топология начинала свое развитие как отдел геометрии. В настоящее время топология отделилась от нее. Топология – раздел математики, который *"изучает те свойства геометрических объектов, которые сохраняются при непрерывных преобразованиях"*. Непрерывные преобразования характеризуются тем, что точки, расположенные "близко одна к другой" до преобразования остаются такими и после того, как преобразование закончено" [Стьюарт Я. Топология // Квант. – 1992. – № 7. – С. 14]. В топологии, выделяется топологическое пространство в отличие от метрического. Метрическое пространство – такое множество объектов (или точек), на котором введена метрика (то есть, заданы размеры, углы и др. свойства четырёхмерного пространства-времени). Топологические пространства интуитивно можно представить себе как геометрические фигуры, чьи свойства не исчерпываются сведениями об их "метрических" свойствах, такие пространства могут состоять из элементов любой природы.

К топосу, месту мифа, таким образом, можно так же относиться с точки зрения метрики и топики. Топика, в отличие от метрики, в восприятии пространства – наделяет его силой, значимостью, изучает его качественные свойства. О мифе удобно говорить с точки зрения конкретных дисциплин, так, как будто уже известно, что такое миф как таковой. Сложно, болезненно говорить о самом мифе, его природе и сущности, о том, почему миф является мифом. По аналогии можно отождествить первый способ исследования с метрическим (количественным, "сколько?"), который как раз характерен для научного или исторического исследования, когда в центр ставится описание фактов, разметка пространства, его определенность согласно составным элементам, измеренным стандартными процедурами. По той же аналогии топический способ говорения (качественное, "какое?"), в противоположность метрическому, раскрывает интимное, свое, близкое, поднимается над всяким простым фактом, а в случае с мифологией – над "существованием мифологии", и ставит вопрос о природе, о сущности мифологии.

Мифологическое сознание не знало, не знает и не может знать тела без соответствующего ему места. В некотором смысле возможно место без тела, но тело без места невозможно. Тот способ, каким место при помощи напряженности силы вы-, об- и составляет пространство, раскрывает бытие мира мифа. Миф не апеллирует к трансцендентным по-

нениям, наделенным большой обобщающей способностью. Миф пользуется для своих описаний словами и понятиями самыми близкими к нам, непосредственно относящимися к расположению вещей в пространстве, исходя из занимаемого ими места.

Разговор о мифе, который есть начало попыток человека и человеческого коллектива определить свое место в мире, сам мир, и который помимо их самих включает и некое порождающее начало, начало движения, разговор такой требует очень большой ответственности, внимательности и готовности к любого рода сложностям и неразрешимым препятствиям, разговор этот претенциозен. Тем не менее, невозможно не задаваться подобного рода вопросами, поскольку именно они подталкивают нас к мысли, вечному движению размышления и понимания.

Секція **"ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІТАРНИХ НАУК"**

Р. В. Балюк, доц., ДУИКТ, Київ
BRV_05@ukr.net

РОЛЬ ТРАДИЦІЇ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Традиція – це те, що передається, як впродовж життя одного покоління, так і від одного покоління до іншого. Всі соціальні явища можуть бути досліджені під кутом їх "традиційності". Проте процеси вестернізації, масовизації, уніфікації в сучасному суспільстві складають значний вплив і на аналогічні зміни в суспільній свідомості – виникнення нових стереотипів, формування нової системи цінностей. В цих умовах відбувається девальвація духовних цінностей, в тому числі й традиції. На етапі свого становлення суспільство набуває властивостей внутрішньої цілісності й системності за рахунок створення стабільності та стійкої основи – традиції, яка забезпечує первинний порядок потенційного розвитку. Спочатку традиція бачиться як розрізнені новації, але пізніше відбувається структурне оформлення її змістового ядра у вигляді способів і форм матеріальної і духовної діяльності, що підтвердили свою ефективність у ході тривалої практичної апробації. Традиція багато в чому сприяє інтеграції соціального суб'єкта (групи, суспільства) і здійснює імперативний контроль у сфері суспільних відносин.

Зі зміною об'єктивних умов існування суспільства, тобто, на етапі трансформації, ефективність дії попередніх традицій частково послаблюється, але в них зберігається позитивна стійка основа, яка є джерелом формування новаторства, продуктивна дія якого веде до встановлення нового рівня розвитку суспільства. Будь-яка традиція при всій своїй стійкості розвивається і модифікується у зв'язку зі зміною епохи, соціально-історичних умов та змін в ментальності народів. Змінюючись, людина (суспільство) змінює й традицію, і навпаки. Таким чином, модифікація – це немінуча доля традиційних уявлень. Раніше цей процес був порівняно повільним, розтягувався на століття, але нині він може відбуватися протягом життя одного покоління. Людина в сучасному світі під впливом модернізації, масовизації постійно знаходиться в процесі вибору між своєю та чужою, нав'язаною їй, традиціями. Відтак слід констатувати, що традиція передбачає вибір, пошук і навіть винахід.

В свою чергу, в умовах втрати традиційного підґрунтя, відмова від традиції призводить до тотального новаторства, що активізує процеси масовизації. Тобто, якщо певні обставини створюють в суспільстві ті потреби, які не можуть задовільнитись на основі традицій, то це спонукає до їхньої трансформації, а інколи й до заміни цих традицій створе-

ними або запозиченими новаціями. На "авансцену" суспільства виходять маргінальна та креативна особистості. Маргінал – це той, хто відстав і той, хто випередив. Він може бути атавізмом віджилої вже культури, її цінностей, і може бути людиною майбутнього, чиї творіння, що є не зрозумілими і не прийнятими сучасниками, увійдуть до прийдешньої культури. Але маргінал є й "провідником" дій, творів, цінностей, що не мають ні минулого, ні майбутнього. Відтак, він або консервує культуру, або її розвиває. Проте, маргінальна особистість не в змозі стати рушійною силою соціальних перетворень, вона завжди повинна бути скерована на ту чи іншу діяльність. Такою рушійною силою в сучасному суспільстві виступає креативна особистість, яка в процесі масовизації, тотального новаторства, може проявити себе повною мірою.

І. Ю. Басенко, асп., КНУТШ, Київ
basenko_irynd@mail.ru

ВЗАЄМОДІЙНОСТІ НАУКОВОГО ТА ХУДОЖНЬОГО ПІЗНАННЯ

Відомо, що існує науковий і художній способи пізнання навколишньої дійсності. Розглядаючи сутність наукового та художнього пізнання можна усвідомити спільність їх закономірностей. І наукове, і художнє пізнання виходять за межі навколишньої реальності. У сфері науки і мистецтва людина будує свій світ – світ системи понять, або світ художніх образів. У процесі пізнавальної діяльності людина переносить свою сутність на продукти своєї діяльності. Вона опредмечує себе у створюваних речах, втілюючи в них свої власні цілі. Творчий процес в науці та мистецтві має багато спільного. Обидва види пізнання мають антиентропійну спрямованість: людина постійно намагається досягнути гармонії і поза собою, і всередині себе. Мистецтво допомагає за допомогою почуттів, емоцій, переживань досягнути духовної рівноваги. Наука впорядковує знання про зовнішній світ у вигляді законів, використовуючи понятійний апарат. І наукове, і художнє пізнання прагнуть зменшити ентропію зовнішнього й внутрішнього середовища людини.

Наука поділяє предмет, мистецтво дає цілісне сприйняття. Мета науки – відображати дійсність в її загальних зв'язках і досліджувати істотні відносини, закономірності між фактами. Мистецтво дає можливість за допомогою уяви з'єднати об'єкти, процеси або явища в непередбачені форми, що дозволяє побачити в них щось нове, індивідуальне та неповторне.

Навколо питання загального та відмінного між науковим та художнім пізнанням існує досить широкий діапазон думок. Добре відомою є точка зору, висловлена в книзі Чарльза Сноу "Дві культури", де автор говорить про прірву між світом науки і світом мистецтва. Відомий фізик, лауреат Нобелівської премії Л. Ландау висловив думку, згідно з якою мистецтво ніяк не впливає на його наукову діяльність. На щастя, значно

більше висловлювань існує в протилежному напрямку. П. Капіца говорить про те, що відстань між типом мислення вченого-природознавця і образним мисленням художника є не настільки великою, як це іноді уявляється. На прикладах творчості багатьох учених можна побачити зразок з'єднання методів художнього і наукового пізнання.

Основною місією науки є продукування нових знань. Науковий метод пізнання претендує на істинність і самодостатність. Головним лейтмотивом природничо-наукового методу пізнання є пізнання зовнішнього світу і затвердження свого панування над ним. Науковий метод пізнання спирається в основному на логічний підхід, основою якого є міркування, що підкоряються у свою чергу законам та правилам.

Основна відмінність художнього методу пізнання навколишнього дійсності від наукового методу полягає в тому, що його об'єктом пізнання є ставлення людини, конкретної особистості до навколишньої дійсності. Об'єктом пізнання наукового методу виступає сама навколишня дійсність, яка змінюється суб'єктом, що пізнає. Тобто пізнання розуміється як діяльність. На відміну від наукового способу пізнання, художній спосіб, як правило, знаходить своє вираження в ідейному змісті мистецтва. Важливе місце в художньому пізнанні займають безпосередні враження індивіда, його почуття, інтуїція, переживання.

Процеси як наукового, так і художнього пізнання – це аналітично-синетичне осмислення чуттєвих даних, отже, специфіка кожного з них знаходиться саме у зв'язку аналізу й синтезу. А процеси аналізу і синтезу у свою чергу залежать від характеру й особливостей розумових процесів. Цілісність художнього сприйняття передбачає структурованість, однак процес структуризації в художній та науковій творчості протікає по-різному. Одна з основних відмінностей між ними полягає в тому, що в художній творчості після охоплення та пізнання суб'єктом окремого явища, воно вступає у взаємодію, синтезується за раніше отриманими враженнями. Завдяки цьому виходить образ, що включає в себе індивідуальні враження і разом з тим риси, характерні для даного роду досліджуваних об'єктів, предметів або явищ. Науковому пізнанню властиво акцентувати увагу на якості предмета, що пізнається, і повністю абстрагуватися від форми.

Для наукового та художнього методів пізнання існують різні об'єкти пізнання і різні шляхи пізнання об'єктів. У науковому методі пізнання структурною одиницею виступає поняття, в художньому методі – художній образ. Цей художній образ включає в себе особисте ставлення індивіда до даного явища, власні емоційні переваги – все те, що керує особистістю, крім логічних міркувань. І для цілісного сприйняття навколишньої дійсності необхідно, щоб ці два способи пізнання перебували в симбіотичному зв'язку.

Ці явища свідчать про необхідність ставити питання про вдосконалення та вміння керувати мисленнєвими процесами, про необхідність розвитку обох форм пізнання світу, для цього доцільно не замінювати їх одне іншим, а, розуміючи їх взаємини у формі взаємодоповнюваності, розвивати їх в гармонії.

РОЛЬ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ В ГУМАНІЗАЦІЇ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СУСПІЛЬСТВА

Нагальною проблемою ХХІ століття є посилення гуманізації та гуманітаризації освіти. Це зумовлено масштабними глобальними кризами, не зважаючи на панівну роль людини над природою, нестримним прагненням людини до матеріального благополуччя будь-якою ціною, стратегією потурання правам сильного та утисненням інтересів слабого, опори людини за всіх взаємодій зі світом на раціональне начало на шкоду чуттєвому, емоційному, на кінець, стратегією переваги користі над прекрасним, насадження глобалізації у всі сфери цивілізаційного розвитку. Глобалізація з її егоцентризмом "підім'яла" під себе принцип гуманізму, який людство виробляло за всю попередню історію.

Визнаючи ХХІ ст. "століттям освіти", ЮНЕСКО наголошує на тому, що основою освіти теперішніх і майбутніх поколінь має бути система гуманітарного виховання, орієнтована на самоцінність людини як унікальності, на її активістське, креативне, творчо-цивілізаційне ставлення до життя, розумність, поєднану з розвинутою культурою чуттєвості, на "практичний розум" (поєднання міркувань здорового глузду з усвідомленням власної відповідальності тощо).

В процесі розробки нових освітніх парадигм необхідно також передбачити спрямованість системи освіти на формування, вироблення більш або менш адекватного світовідчуття, світоспоглядання людини та складеної в її свідомості художньої картини світу уявлення про культуру, про її місце в системі освіти та виховання, про культурну сутність та естетичність самих цих систем.

Поняття "освіта" має глибинні зв'язки зі змістом та значенням культури, виявленням ієрархії усіх її значень: обробка, розвиток, шанування, плекання, освіта, виховання та ін., що зазначені в енциклопедіях та словниках, її категоріального та понятійного апарату, що спрямовують людину до усвідомлення та розуміння ролі культури. Процес набуття нових знань можна розглядати в контексті освітнього споживання, яке розглядаємо у зв'язку з духовним, інформаційним насиченням та як прояв ціннісно-культурної потреби. Різниця між інформованою людиною та освіченою культурною полягає в тому, що культурна людина швидко схоплює, засвоює та опановує все людське у зробленому, створеному людьми та природою, відгукується на людське, тоді, як широко інформована людина нерідко байдуже проходить саме повз людське, гуманістичне. Широко інформована людина частіше володіє холодним розумом та черствою душею. За таких умов не можуть одночасно вжитися культура, яка спрямована на добру, благодійну і прекрасну людину, та цивілізація, яка спрямована на прибуток, вигоду, на збагачення будь-якою ціною, тобто на людину нещадну та жорстку у справі.

Філософський погляд на поняття "школа" означає всю систему освіти, навчання, виховання, набуття молоддю соціального досвіду (соціалізації) представлена навчально-виховними закладами, науковими установами.

Світовий освітянський досвід переконливо доводить потребу гуманізації системи соціалізації молоді. Заперечення гуманізму виправдовує антигуманізм, теоретично санкціонує нелюдську, аморальну практику. Гуманна людина – це насамперед моральна особистість. Тому в аксіологічній системі освіти і виховання такі моральні цінності, як обов'язок, відповідальність, совість, порядність, справедливість, свобода, честь, правдолюбство, патріотизм, посідають пріоритетні позиції. Поєднання соціального і морального – характерна ознака гуманістики "третього покоління", в її сучасній інтерпретації. Розуміння значущості соціального вектора освіти є важливою опорою прав людини, демократії, стійкого розвитку і миру.

Гуманістично спрямованими повинні бути всі освітні дисципліни, та найбільше людинотворче навантаження має філософія, насамперед аксіологія, антропологія, філософська теорія людського існування – екзистенціалізм. Гуманізм є квінтесенцією освіти на всіх її рівнях і в усіх формах. Освіта не може не бути гуманістичною. Це, однак, не стосується антисоціальних способів підготовки і "виховання" молодих людей, притаманних кримінальному і девіантному середовищам. Освітні погляди дають нам змогу передбачити філософські проблеми: де вони виникнуть і розвиватимуться, де вони усталяться і де їх прийняття чи відмова від них матимуть практичне значення. Якщо ми хочемо вважати освіту процесом формування фундаментальних інтелектуальних та емоційних настроїв щодо природи та інших людей, то філософію можна визначити навіть як загальну теорію освіти.

У гегелівській концепції наявна система освіти і процеси соціалізації, окультурення людини збігаються. За Ніцше метою освіти є залучення до всезагального, формування людини, що здатна вийти з-під впливу традиції, "формування одиничної, обраної людини, яка готуватиметься для великих та героїчних справ". У другій половині XX ст. роздуми філософів про освіту набули статусу окремої дисципліни – філософії освіти, яка є синтезом узагальнень філософії, педагогіки та освітянського досвіду. Справжня освіта, справжнє виховання у філософсько-педагогічних публікаціях кінця XX – початку XXI ст. розглядаються у контекстах суспільства ризику, враховуючи виклик глобалізації.

Реконструкція філософії, освіти та соціальних ідей і методів тісно переплетені. Якщо сьогодні існує особлива потреба у реконструкції освіти, якщо вона зумовлює нагальну потребу у переосмисленні базових ідей традиційних філософських систем, то це пов'язане із суттєвими змінами у соціальному житті, які супроводжують науковий прогрес та розвиток демократії.

Пошуки домінуючої філософської дисципліни у вигляді так званої "оновленої", "справжньої", "передової філософії" знайшли своє втілення

у злитті різних течій (переважно гуманітарно-антропологічного характеру). Внаслідок цих процесів сформувався той потужний потік сучасної філософії освіти, який трансформував просвітницьке гасло "всеомогутності виховання" у "всеомогутність освіти". Останнє почало застосовуватися як латентний аргумент на користь перетворення філософії освіти з тематичної сфери на універсальну філософську дисципліну. У виховній практиці, яка за будь-яких умов покликана забезпечити формування особистості. У цьому полягає головна мета філософії освіти і педагогіки. "Історія освіти є історією перетворення людини в особистість" (В. Кремінь).

Філософія освіти у своїй соціально-практичній функції визначає головні орієнтири формування сучасної соціальної культури, зміст усіх форм, пріоритетів та завдань суспільної та індивідуальної свідомості. Освіта покликана дати людській спільноті уроки виваженого користування продуктивними можливостями цивілізації, навчити її вмінню нейтралізувати або мінімізувати загрози, які супроводжують суспільний поступ. Прищеплення такого мислення кожному суб'єкту освітнього процесу – одне з головних завдань сучасної школи на усіх її ланках.

С. З. Винтонив, доц., КУКИТ, Симферополь
fvsz@ukr.net

МОДЕЛЬ ИСТИНЫ В ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ В РАМКАХ ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОГО ПОДХОДА

Модель, как известно, является одной из форм интерпретации, ибо предполагает структуру, функции, возможности применения, и дает ответ на вопрос о возможности существования некой онтологии в соответствии с теоретическими конструктами.

В данной работе нам хотелось бы выявить модели истины, сформулированные в различных эпистемологических концепциях, характерных для современности. Условно говоря, каждая из них предполагает определенную модель истины, учитывая при этом некоторую ее онтологию (способ бытия, структуру) и методы постижения.

Следует отметить, что в последние десятилетия модель истины в гуманитарном знании была представлена в основном в рамках плюралистического подхода. Плюрализм как направление философской мысли, предполагающее свою методологию, эпистемологическое прочтение и онтологическую картину мира, формируется во второй половине XX века, после чего надолго закрепляется в качестве ведущего подхода по отношению, прежде всего к гуманитарному знанию. Получив свое логическое завершение в постмодернизме, плюрализм если и не исчерпал себя, то, по крайней мере, стал нуждаться в существенном переосмыслении. Для XX века рассматриваемое направление, безусловно, представляет собой нечто большее, нежели просто одну из гносеологических теорий. Это своеобразный способ видения мира, предполагаю-

щий свою онтологию, кроме того, это прототип современного стиля мышления, представленный в деятельности большого количества школ, течений и направлений, которые не всегда возможно охарактеризовать в одном ключе.

Изначально перенося акценты с онтологической составляющей на гносеологическую, представители плюралистических направлений, в конечном итоге, начинают отрицать существование реального мира, независимого от нашего познания. Апогеем такой системы воззрений становится конструктивизм, не признающий никакой иной реальности, кроме сконструированной самим субъектом познания, как отмечает один из исследователей: "Окружающий мир, такой, каким мы его воспринимаем есть наше изобретение... То, что представляется нам обретенным, в действительности является изобретенным, причем изобретатель не создает акт изобретения, а, напротив, стремится обнаружить его как нечто независимое от себя и превращает его в основу своего "знания" и, таким образом, своего образа действия" [*Зандюлер Г. Й. Действительность знания*. – М. : Прогресс, 1996. – С. 369].

Еще к большому радикализму, судя по всему, тяготеет "философия возможных миров", приобретшая популярность в 70-х гг. XX столетия, после разработок С. Крипке и Я. Хинтики, в наиболее развернутом виде представленная Н. Гудменом, на первый план выдвинувшим конструктивность человеческого познания. Недаром основными идеями, изложенными в работах Н. Гудмена, одного из теоретиков плюрализма (как гносеологического, так и онтологического), являются: наличие множества миров, зависящих от символических форм; многообразие критериев истинности. В известной работе "Создавая миры" философ утверждает, что истина не может быть определена или проверена в соответствии с соглашением с "миром", потому что не только истины отличаются для различных миров, но и сама природа соглашения между миром и его версией является весьма не определенной. Скорее версия принимается за истинную тогда, когда она не ущемляет никаких устойчивых положений и ни одного из своих собственных предписаний. При этом положения есть некоторые законы или тезисы, а предписания – условия, при которых они являются истинными.

Наличие истинных и вместе с тем противостоящих и противоречащих друг другу миров, становится возможным ввиду того, что миры Н. Гудмена монадологичны, замкнуты в себе, обусловлены исключительно внутренней логикой своего существования. Конфликт, который неизбежно возникает между противоположными высказываниями, разрешается Н. Гудменом следующим образом: высказывания не должны противоречить убеждениям и нарушать какие бы то ни было правила, конфликты же описания просто не являются характеристиками одного и того же объекта. Два противоположных утверждения могут являться истинными в различных мирах. Н. Гудмен также считает, что ученый часто способен обманывать самого себя, утверждая, что занят поиском

истины. На самом же деле он лишь рассматривает результаты наблюдений (причем не всегда произведенных с достаточной тщательностью), чтобы получить некоторые обобщения. И когда находит результаты, которые его устраивают, то "выкраивает" подходящую истину. Законы, постулируемые в данном случае ученым, скорее провозглашаются, нежели обнаруживаются.

В целом же плюрализм, оказавший значительное влияние на современную философскую мысль, приводит скорее к негативным последствиям, в онтологическом измерении – это отсутствие единого центра; в эпистемологии – все решается исключительно за счет познавательной позиции субъекта (которая, в свою очередь, также утрачивает какое-либо онтологическое основание); в аксиологии приводит к формированию теории гибких ценностей, отсутствию универсальных ориентиров, утрате истины как отправной точки и конечного результата познания. Конечно, и в классической эпистемологии истина представляла собой весьма отдаленный, скорее достигаемый, нежели достижимый идеал, но пусть незримо, она (истина) всегда присутствует как эталон и регулятор познавательной деятельности человека.

Кроме того, вопреки общепринятому мнению, плюрализм не предоставляет нам конкретной модели истины, а лишь указывает на возможные направления исследования. Ибо само по себе признание множественности миров никоим образом не указывает на то, какими они должны быть. Плюрализм дает нам своеобразную систему отсчета, в которой и предстоит выстраивать конкретные модели.

В связи с вышесказанным становится еще более очевидной необходимость формирования методологической стратегии, учитывающей невозможность абсолютного познания реальности, и, вместе с тем, преодолевающей негативные стороны плюралистических концепций.

Н. А. Гончаренко, асп., КНУТШ, Київ
bimessa2004@ukr.net

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР СОЦІАЛЬНОГО КАПІТАЛУ

Актуальним питанням сьогодення є теоретико-практична стратегія подолання негативних впливів проявів глобалізації й аксіологічно-культурної кризи в контексті раціоналізації людської діяльності в межах історичного поступу людської спільноти. Оскільки рух світової спільноти у бік гуманізації та гармонізації співвіднесення систем природи і суспільства вимагає переосмислення антропологічного принципу: визначення пріоритетів у системі "капіталістичного буму" і поширення стратегії соціальної інтеграції, регулювання механізмів функціонування державного управління на основі забезпечення дотримання засад демократії та громадянського суспільства поряд із принципом "справедливого розподілу національного багатства", становлення етики відповідальності,

політико-економічного добробуту громадян поряд із забезпеченням прав і свобод людини відповідно до європейської конвенції прав людини, що найкраще ілюструє категоричний імператив німецького філософа І. Канта, де людина проголошується не "засобом", а "метою"! "Вчиняй тільки відповідно до такої максими, щоб **свободний прояв твоєї сваволі був сумісний із свободою кожного, згідно з загальним законом природи**", – узагальнює філософ [Кант І. Основы метафизики нравственности // Сочинения : в 6 т. / под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. Й. Ойзермана. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4, ч. 1. – С. 261].

Здолання соціальної нерівності та відчуження, формування засад громадянського суспільства, ідея його заміни суспільною інтеграцією, а також проблематика справедливого розподілу матеріальних та духовних ресурсів були втілені у філософських концепціях таких мислителів як П. Бергер, П. Бурдьє, М. Вебер, Г. Гегель, Г. Зіммель, В. Зомбарт, І. Кант, Дж. М. Кейнс, П. Клайн, Дж. Коулмен, К. Маркс, Р. Патнем, П. Сорокін, С. Струмлін, Е. Фромм, Ф. Фукуяма, К. Чарльз, Й. Шумпетер та вітчизняних – М. Бердяєв, В. Іноземцев. Вони не тільки засвідчують різні підходи до розуміння феномену, але й представляють різні філософські традиції. Саме критична рефлексія філософії дає змогу сформувати цілісний погляд щодо ціннісно-цільових орієнтирів діяльності, відносин та норм, самоусвідомлення людини у суспільстві, як класичних філософських ідеалів правової рівності, політичної свободи, культурної досвідченості та історичної справедливості, та реалізувати його у практичній площині. Тому, дане дослідження є пріоритетним для розвідок не лише техніко-природничих наук, але й гуманітарних наук.

Як свідчить історична практика ще за часів Арістотеля, а за ним А. Смітом і К. Марксом були закладені основи концепції економічної свободи та обґрунтований поділ людської діяльності на основі взаємовідношення понять "праця-свобода". Тому існує такий розподіл праці на 2 види: 1) виробнича (або матеріальна – для позначення видів діяльності, безпосередньо пов'язаних із створенням багатства; наприклад, предмети першої необхідності) та 2) невиробнича ("вільна діяльність" – творче дозвілля, тобто для позначення видів діяльності, які відносяться до створення благ цивілізації; наприклад, мистецтва і науки, інститути держави і релігії).

Однією із спроб висвітлення антропологічного виміру соціального капіталу є *теорія "габітусу"* французького філософа П. Бурдьє. Він зазначає, що "габітус містить в собі вирішення парадоксів об'єктивного змісту без суб'єктивних намірів: він суть основа всіх тих послідовних "прийомів", які організовані об'єктивно як стратегії, а не є результатом реалізації стратегічного наміру. Це означає, що ці "прийоми" сприймаються лише як одна з реалізацій множини можливих стратегій" [Бурдьє П. Практический смысл. – СПб. : Алетейя, 2001. – С. 120]. Адже соціальна реальність є тим "ансамблем відносин", де інтегруються позиції структуралізму та конструктивізму через "принцип додавання". Теорія габітусу П. Бурдьє є новим способом осмислення соціального світу, де філо-

соф відмовляється від звичних категорій повсякденної мови "індивід-суспільство" та "агент-структура". І "ансамбль невидимих зв'язків, що формують простір позицій, зовнішніх по відношенню одна до одної, і визначаються кожна через іншу за близькістю, сусідством або дистанцією, а також за відносною позицією: зверху, знизу або проміж, посередині" визначається у якості соціальної реальності, що вже є чимось більшим, ніж простою конструйованою схемою [Бурдье П. Социальное пространство и символическая власть // Бурдье П. Начала. – М., 1994]. Дійсно, у даній теорії поняття капітал розуміється як опредмечені соціальні відносини, де простір об'єктивних відмінностей, є пов'язаним із розподілом між агентами різноманітних капіталів. Усі капітали (у тому числі соціальний капітал) становлять соціальну реальність, в яких на основі практики соціальних агентів формуються соціальні відносини.

Отже, історична обмеженість поняття раціоналізації людської діяльності може бути знята на основі застосування принципу редукції на рівні метааналізу концепції соціального капіталу. Концепт "соціального капіталу" набуває значення системи мережі соціальних зв'язків, що трансформуються в інституалізовані відносини на основі такого "соціального клею" як довіра, що слугує етосом культури. Соціальний капітал є біполярним метанститутом(феноменом), завдяки наявності якого забезпечується доступ до суспільних благ та можливість соціалізації та самореалізації людини як особистості, яка є найважливішим ресурсом і джерелом багатства. Адже антропологічний вимір соціального капіталу визначається на основі такої функції як координація політико-культурних взаємин у межах груп, громади і суспільства на національному та міжнародному рівні. Запас соціального капіталу держави вимірюється завдяки індикаторам довіри громадян до політики уряду та показників політико-економічного добробуту, тобто "приголомшливого рівня зростання показників життя" людей. Але "добробут громадян" – це не просто статистичні показники рівня ВВП на душу населення, але й врахування індексу соціальних показників освіти, рівня заробітної плати, можливості ведення власного бізнесу та підприємницької діяльності, свобода вираження власної думки, прояву духовно-культурної діяльності тощо. Тому показником економічного розвитку суспільства повинна стати не просто оцінка збільшення ВВП (валового внутрішнього продукту – GDP), а особистий добробут громадян держави, що окрім цього повинен орієнтуватися ще й на неринкові джерела благ. Серед них : ННД (NNW – нетто національний добробут), ІСП (GPI – Індикатор справжнього прогресу), ІЛР (HDI – індекс людського розвитку), світовий індекс щастя (HPI) та загальне щастя нації (GNH). Оскільки, **щастя** як почуття й усвідомлення людиною стану внутрішньої задоволеності та осмисленості життя через здійснення свого призначення, є основним критерієм осмисленості суспільного існування людини, є тим морально-етичним орієнтиром спрямованої діяльності поступу людства. І саме концепція СК дає змогу розкрити дані процеси модернізації суспільних відносин як спроба "одухотворення економічного життя".

...МОВОГРАННЯ...

Людина – передусім *Актор*, тобто діяльнісне створіння. Діяльність існує закритого та відкритого типу (за параметром транслявання або залучення Іншого). Формами діяльності є вчинковість та вербалізування. Останнє презентоване як своєрідний прояв вчинковості, що передбачає ситуативну застосовність мовоодиниць. У межах філософії узвичаєна теза щодо багатолічності істини. Те саме стосується й людини: вона ще й *актор*, тобто ситуативний гравець, котрий змінює маски, емоції, стани тощо.

Уповні *Акторство* і *акторство* людина проявляє через мовограння. Сам термін передбачає ситуативне залучання суб'єктів у параметрально сконструйоване поле заради задоволення конкретних інтересів.

Мовограння не зводять до вербальної застосовності, тобто (не)нормового вживання лінгвоодиниць. Воно набагато ширше. Залежно від параметра виокремлюють різні аспекти/прояви мовограння: суб'єкт-наявність (безпосереднє; опосередковане); слововживання загалом (усталене – літературне, шаблонне; штучне – архаїстичне, нецензурне, діалектне, сленгове); безсловесне (чисте – поглядове, мімічне, тілорухове; змішане – поглядово-мімічне; мімічно-тілорухове, поглядово-тілорухове, поглядово-мімічно-тілорухове) тощо. Окрім того важливими є окремі лінгвальні аспекти-моменти, серед яких вирізняють: синтаксичність (однозначність; багатозначність); звукоманіпулятивність (наявна; відсутня); словотворення (наявне; відсутнє); морфемність (наявна; відсутня); стилістичність мовна (чиста; змішана); стилістичність галузевого терміновживання (чиста; змішана) тощо.

Видами мовограння є текстогрунтовані варіанти – *сам текст* (писаний тематичний виклад авторських розмислів); *комунікація загалом* (просторова та/або темпоральна візуалізована інтеракція); *ідеокреативання* (індивідуальне мисленнєве витворювання нового як такого та/або його складових шляхом інших прочитань/виглядів, впровадження/вилучання окремих характеристик, що ґрунтоване на застосуванні уяви, спостережливості та авторської майстерності виходити за межі можливого).

Об'єкт і суб'єкт у мовогранні зливаються воедино, оскільки людина постає як Актор (суб'єкт: як самодостатність; для себе і для іншого) та *актор* (об'єкт: як уможливлення варіативності проявів; передусім для себе; для іншого як дещо невідоме, що потребує дослідження).

Предмет здебільшого є ситуативним, хоча може й бути (умовно) штучно нав'язаним одним із учасників.

Мета мовограння може поставати як наявна, тобто *напередвизначена* (одним з гравців, тоді інший (-и) учасник (-и) змушений підтримувати її –

це примусова; усі гравці домовились між собою – згодова) та *в-процесі-встановлювана* (жоден з гравців не задає/визначає її як для себе, так само і не презентує її іншому (-им), що не впливає на саму інтеракцію), і прихована (один з суб'єктів окреслив її для себе, проте не висловив, інший (-і) тільки приймає (-ють) такі умови, проте передбачає наявність сформульованої чіткої мети у опонента).

Засобами постають здебільшого мовоодиниці, що є ілюстративами авторських (тут йдеться виключно про гравців, учасників мовограння) ідей та образів.

Функції мовограння загалом можна окреслити переліком: розважальна, інформативна, освітньо-виховна, розвивальна, інтелекстимулювальна, креативна, творча, задовольняльна, імпровізувальна, емоційно-рівноважувальна, розумозастосовувальна, імітувальна, моделювальна та інші. Проте найцікавішою (з точки зору дослідника) є авторська, в якій у різних пропорціях зміксовані усі зазначені та незазначені моменти.

Феномен мовограння варто осягати не з позицій дослідника, що покрово та деталізовано його описує, а з позицій самого гравця у процесі гри. Парадокс і специфіка мовограння полягає у поліваріантності: сам суб'єкт має "відігравати" "надцять" ролей – фізичної первинності (як мене бачать інші); фізичної маскованості (як я хочу, щоб мене бачили інші); вербальної щирості (що насправді думаю); вербальної підтекстності (що частково/повністю приховую/маскую словами); красномовного мовчання (див. попередню); мімічності та/або тілоруховості (див. попередню) тощо. Проблема у тому, що усі ці ролі є різнорідними за своєю природою та мають бути врівноваженими, що передбачає взаємодоповняльність та ситуативність проявляння. Окрім проявлюваних ролей (тих, які можуть спостерігати/фіксувати інші), існують ще й ролі приховані – ті, що існують тільки у межах світу моєї свідомості, нею конструйовані та кориговані. А якщо ми врахуємо наявність такого само комплексу в кожного з гравців...

Отже, мовограння – феномен поліпараметральний, ґрунтований передусім на задумах одного з учасників, який переслідує конкретно визначену мету, що замаскована словами, мімікою, жестами, тілорухами, риторичною майстерністю, підтекстністю тощо.

Г. В. Ємельянова

РОЗУМІННЯ "ПРАВДИ" І "ПРАВДИВОСТІ" В СТОСУНКУ ДО ЛІТЕРАТУРНИХ ТВОРІВ ЗА Р. ІНГАРДЕНОМ

Дослідження Р. Інгардена в ґалузі естетики і теорії літератури були тільки щаблями на шляху аргументації науковця на користь існування реального оточуючого нас світу в праці науковця "Spór o istnienie świata", і його полеміки зі своїм вчителем Е. Гуссерлем (як представи-

ком трансцендентального ідеалізму). Тим не менш доробок науковця в галузі літературознавства за обсягом аналізу і рівнем систематизації й узагальнення попередніх розвідок можна сміливо назвати філософією літератури [Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena / red. naukowa A. J. Nowak, L. Sosnowski. – Kraków : Universitas, 2001. – S. 43].

Метою даного дослідження є спроба переосмислення інгарденівської класифікації "правдивості" в стосунку до літературного твору, і роздуми над можливістю естетичної вартості "правди" відносно остатнього. У своїх "Szkicach z filozofii literatury" Р. Інгарден приводить детальний перелік можливих розумінь поняття "правдивості" і висуває вісім головних контекстів, в яких може реалізовуватись "правдивість" предметів мистецтва. Коротко їх можна представити так:

По-перше, **"правдивість" логічна або загальноепістемологічна**. Даний аспект є однією з варіацій класичної дефініції правди, якої притримувалися Аристотель, Фома Аквінський і згодом Р. Інгарден. Автор відсилає нас до епістемологічної концепції пізнання – "adaequatio rei et intellectus", відповідність зображуваного до дійсності [Tomasz z Akwinu De veritate (O prawdzie). – Lublin : RW KUL, 1999. – S. 24].

По-друге, зазначено **"правдивість" в стосунку до предметів, зображених у витворі мистецтва**. В даному аспекті *mimesis* Р. Інгарден виділяє декілька перспектив репрезентації реальних предметів в царині мистецтва і, відповідно яким літературний твір наділяється "правдивістю" в очах реципієнта. Два з них безпосередньо стосуються віддзеркалення реально існуючих об'єктів у творах мистецтва – а) **"правдивість" як точність передачі предмету** – в творах, що мають на меті точно віддзеркалювати певні реалії і б) **"правдивість" як проста подібність предметів, представлених у творі, до реально існуючих**. Інші два аспекти мають опосередкований контакт з дійсністю, не наслідуючи її, але імітуючи в якості г) **автономічного характеру існування** й д) **досконалості втілення автором образів у літературному творі**. З особа стоїть зафіксування "правдивості" з огляду на в) **"стосунки, що відбуваються поміж якісними характеристиками представленого в творі предмету"** [Ingarden R. Szkice z filozofii literatury. – Kraków : Wydawnictwo Znak, 2000. – S. 100–107].

По-третє, **"правдивість" як відповідність засобів репрезентації до презентованого предмету**. У цьому значенні Р. Інгарден торкається питання поняття форми і матерії, або точніше в стосунку літературних творів, – проблеми форми і змісту і їх гармонійного поєднання в творі [Ibid. – S. 107].

По-четверте, **"правдивість" може виступати як гармонія (цілісність) всіх якісних складників витвору мистецтва**. Ця категорія використовується в найширшому з-поміж решти значенні й стосується твору в цілому, з огляду на внутрішню цілісність всіх його компонентів [Ibid. – S. 108].

П'ятим різновидом є **"правдивість"**, що належить до твору відносно до його автора. У межах цього розділу Р. Інгарден знову виділяє декілька підпунктів: а) **"правдивість"** як щирість в висловлювання автора в творі; б) **"правдивість"** як **"зрілість"** твору і в) **"правдивість"** як правильність висловлювання автора [Ibid. – S. 110].

Шосте – **"правдивість"** твору як ефект (сила) його впливу на реципієнта, надавання творові метафізичного сенсу "збірника енергії, джерела специфічної сили" вслід за З. Лемпцікім і Хердером [Ibid. – S. 114].

В сьомому аспекті Р. Інгарден окреслює **"правдивість"** як просту **"справжність"** витвору мистецтва, як певну аксіологічну вартість [Ibid. – S. 115].

Восьме -- **"правда"** в мистецькому творі як **"ідея"**, що в ньому міститься. Тут науковець посилається на розуміння **"правди"** у творі як ідеології автора, яку він теоретично закладає в ньому. У розумінні Р. Інгардена, цей останній з критеріїв має невелику теоретичну вартість з огляду на позанаукові проблеми, які він породжує.

Можна виділити чотири основні компоненти системи координат, відносно якої Р. Інгарден аналізує художній твір щодо набуття ним ознак **"правдивості"**: автор літературного твору (можемо розуміти даний термін три різні способи [Ibid. – S. 113]); реальна дійсність, існування якої Р. Інгарден не піддає сумнівам; власне літературний твір; і реципієнт літературного твору.

Р. Інгарден так і не дав вичерпної відповіді на питання, яка з категорій правдивості може вважатися основною для творів мистецтва і жодній не надав пріоритетності. Важливішим питанням, що поставив собі стало **"чи витвір мистецтва **"правдивий"** в тому значенні, що є дійсно вартісним витвором, мусить бути правдивим в інших, попередньо зазначених значеннях"** [Ingarden R. *Studia z estetyki*. – Warszawa : Państwowe wydawnictwo naukowe, 1966. – Т. 1. – S. 378].

Для нас у світлі вітчизняних літературознавчих досліджень, які все ще сконцентровано навколо рефлексій над постмодерністичною візією світу, спадщина Р. Інгардена може бути цінною, як спроба раціонального теоретизування в галузі літератури, яку зусиллями теоретиків постмодернізму в новітніх часах було спроваджено до суб'єктивізму, психологізму та релятивізму естетичних вартостей. В своїх дослідженнях Р. Інгарден відкидав віщезазначені напрямки, наполягаючи на аналізуванні **"фактичного"** *explicit* змісту твору [Ibid. – S. 249], не залежно від особистісних характеристик автора чи читачів. Важливим є теж накреслення польським науковцем поняття **"правди"** на кордоні між епістемологічними та естетичними вартостями. Можна стверджувати, що такі якості твору як **"правдивість"**, **"справжність"** і, як результат, переконливість мистецтва залишаються в нашому щоденному обігу. Доробок Р. Інгардена може стати базою для переосмислення сучасного погляду на літературний процес як площини індивідуальності і самотності.

ОСОБИСТІ ЦІННОСТІ В МАСОВОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Особисті цінності – це вибір того, що на думку людини є важливим і необхідним. Деякі цінності приймаються і підтримуються усіма членами суспільства або нації. Вони розповсюджуються законами, звичаями і загальним ухваленням. Особисті цінності утворюють систему соціальних орієнтацій особистості. Такі ціннісні орієнтації є засадами як свідомості так і поведінки особистості, впливають на її розвиток. Відповідно до конкретної індивідуальної системи цінностей напрацьовується власний характер ціннісних орієнтацій. Так, один вчиться, щоб більше заробляти, а інший працює, щоб мати нагоду вчитися і самовдосконалюватися. Та, так чи інакше, конкретна система і їх ієрархія виступають регуляторами розвитку особистості. Вони є критерієм регулювання норм і правил поведінки людини, у міру засвоєння яких відбувається формування особистості.

Кожна людина як суспільна істота живе і діє в конкретно визначеній системі цінностей, яка відображається через спосіб життя людини. При цьому різні цінності мають для людини власне значення, з чим і пов'язується ієрархія цінностей – одні й ті ж речі і явища для різних людей мають неоднакову цінність, а в той чи інший час для однієї й тієї ж людини вони різні (наприклад, ситий і голодний по-різному відносяться до куска хліба; симфонічна музика чи сучасний рок можуть викликати у людей як почуття насолоди, так і роздратування). Тому своєрідність цінностей як основи життєдіяльності людей можна відобразити давньою байкою. Мандрівник запитав у трьох робітників, які возять цеглу: "Що ви робите?". Один відповідає: "Цеглу вожу", другий – "На хліб заробляю", третій – "Храм буду". Це і є образним відображенням різних ціннісних орієнтацій людей.

Масове суспільство – це стандартизоване суспільство, або суспільство, у якому панує стандарт. В цьому суспільстві домінує стандартизована культура, тобто масова культура. В рамках цієї масової культури формуються основні ціннісні орієнтації. Так на сучасному етапі розвитку суспільства цінності масової культури декларуються як цінності бажаного життєвого облаштування, як цінності комфортного та зручного життя. При цьому цінності пов'язані з усвідомленням сутності справедливості, із її віднаходженням для масового суспільства є "незручними" і "некомфортними" самі по собі. Вони, усвідомлюючись індивідом або суспільством, завжди передбачають якусь боротьбу, перебудову, ламання повсякденного, звичного. Особисті цінності втрачають свою вагу в сучасному масовому суспільстві, людина мусить пристосовуватися до стандартів, які задає їй суспільство, при цьому часто поступаючись своїми особистими цінностями та ідеалами. Заміна ідеалів стандартами й може формувати спрощене, вульгаризоване сприйняття дійсності.

Маси як основа масового суспільства об'єднані загальними цінностями, але вони втрачають стійкі та загальнозначимі моральні цінності. Отже, в масовому суспільстві людина часто знаходиться в стані духовної самотності, з втратою мотивів та будь яких цінностей, як особистого так і соціального плану, їй притаманне викривлене бачення світу, вона може йти навіть проти своїх особистих інтересів.

Масове суспільство диктує свої правила, і людина змушена грати відповідно до цих правил, в іншому випадку вона просто не в змозі вижити. Втрачається індивідуальність, відбувається нівелювання особистих цінностей. Таке нівелювання особистих цінностей в масовому суспільстві зумовлене як соціальними обставинами, так і внаслідок діяльності ЗМІ та окремих особистостей. І тут найважливішим є намагання не втрачати людиною свого "Я", неповторності власної індивідуальності.

**М. Ю. Зелінський, канд. філос. наук, проф., УДУФМТ, Київ,
В. П. Драпогуз, асист., ЦГО НАН України, Київ**

МЕТОД ЕКСТРАПОЛЯЦІЇ ЯК ЕВРИСТИЧНИЙ ЗАСІБ ПРОГНОЗУВАННЯ І ДІАГНОСТИЧНИХ ПРОЦЕДУР

У літературі, присвяченій проблемі пізнання майбутнього, екстраполяцію нерідко розглядають як особливий і самостійний метод передбачення. Але, оскільки суть екстраполяції полягає в перенесенні інформації з досліджених елементів певної системи на недосліджені, і вона властива усім загальнологічним методам, є підстави розглядати її як загальний принцип цих методів.

Починаючи з 90-х років ХХ ст. відбувається впровадження комплексних методів прогнозування при активізації, мобілізації суб'єктів в проектуванні майбутнього, наприклад в системі "форсайт", або стратегічного планування розвитку з формуванням перспективи, "візії" діяльності.

Розвиток сучасних соціально-прогностичних досліджень класифікує методи прогнозування за предметом та призначенням дослідження: у пошукових – це тенденції розвитку соціальних процесів; у нормативних – це формулювання цілей для визначення планів та програм розвитку у практично-перетворюючій діяльності та соціальному управлінні; аналітичні методи визначають прогностичні можливості засобів дослідження.

У коло прогностичних досліджень входять нові типи соціальних прогнозів, такі як: *дослідження випереджувальної соціокультурної поведінки*, яка разом з прогностичною діяльністю визначає *прогностичну активність*. Методи прогнозування орієнтовані на подолання загрози (прогнози-попередження) та на позитивну мотивацію реалізації можливості (мотивуючий прогноз); *дослідження суб'єктної здатності до прогнозування* в залежності від масштабу соціального суб'єкта. На порядку денному вже стоять прогностичні здатності держави та суспільства в цілому.

В сучасному інструментарії соціального прогнозування всезростаючого значення набуває соціальна діагностика, засобами якої можливо оцінювати стан того чи іншого соціального об'єкта і обирати орієнтири, нормативи сфери життєдіяльності, що діагностуються.

Соціальна діагностика – це методологічний інструмент, який дає управлінським органам необхідні знання, на основі яких розробляються різні соціальні прогнози та проекти, вивчається громадська думка та морально-психологічний клімат у суспільстві. Вона грає важливу роль у формуванні та розвитку технологій всіх сфер соціального життя.

Основна мета соціальної діагностики – виявлення і вивчення найбільш загальних причин, що виявляють зміст соціальної поведінки в різних ситуаціях. На індивідуальному рівні соціальна діагностика досліджує і оцінює соціальні детермінанти поведінки особистості в контексті її суспільного становища без врахування специфічних психофізіологічних характеристик, унікальних для кожної людини. На груповому рівні її предметом виступають соціальні мотиви і інтереси, що реалізуються у взаємовідносинах всередині соціальної групи і в міжгрупових взаємодіях. На суспільному рівні завданням соціальної діагностики є вивчення змісту процесів, що відбуваються в економічній, політичній, культурній та інших сферах життєдіяльності суспільства і прогнозування їх наслідків. Особливою її сферою є оцінка стану масової свідомості із застосуванням моніторингових технологій.

Результати соціальної діагностики використовуються в соціальному управлінні на етапах обговорення законодавчих ініціатив, екологічних та інших проектів, наслідки яких мають важливе суспільне значення, а також при розробці планів соціально-економічного розвитку на різних рівнях.

Виявлені в ході загальної і соціальної діагностики проблеми складають соціальний діагноз. Останній є етапом прогнозування, на якому досліджується систематизований опис об'єкта прогнозування для виявлення тенденцій його розвитку і вибору моделей і методів прогнозування. На стадії діагнозу здійснюється аналіз об'єкта прогнозування, який є основою певної прогнозової моделі. У загальному вигляді зазначені питання розглядаються до початку цієї стадії, у процесі передпрогнозової оцінки при первинному описі об'єкта та поставлене завдання прогнозування. У цьому випадку здійснюється первинний опис об'єкта прогнозування, формування завдання на прогноз. На стадії діагнозу аналіз об'єкта прогнозування закінчується не тільки розробкою прогнозової моделі прогнозування, але й вибором оптимального методу прогнозування.

Різні методи діагностики призводять до досить різних результатів. Вибір оптимального способу діагностики по відношенню до певної системи знання залежить від: 1) філософської методології; 2) мети дослідження; 3) обсягу вихідної інформації.

Пізнавальні функції наукової діагностики не можуть бути досить повно розкриті поза її зв'язком із проблемою відображення. Діагноз виконує функцію репрезентації наявності протиріччя між потребою та засобами

її задоволення й переводить це протиріччя в гносеологічну площину – протиріччя між знанням і незнанням. Методологічні засади і відповідний концептуальний апарат діагностики є важливими факторами, що визначають коректність реалізації пояснення, репрезентації, передбачення, класифікації і опису як пізнавальних функцій діагностики.

Отже, екстраполяція, будучи формою абстрактно-теоретичної діяльності суб'єкта, є загальним невід'ємним принципом усіх методів прогнозування і соціальної діагностики. Рівень і міра її результатів в процесі передбачення і діагностування визначається рівнем її теоретичної основи і методом її здійснення. Екстраполяція дає можливість суб'єктові випереджати дійсність і, виходячи за межі досліджуваної системи, присорює моделювання ним майбутніх об'єктів.

***С. И. Ивентьев, юристконсульт,
Действительный член ЕАЕ и РФО, Казань, Россия
sergei-zsk@mail.ru***

СОЮЗ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

Конец XX века ознаменовался объединением этики и юриспруденции [Ивентьев С. И. Союз этики и юриспруденции // Казанская наука. – 2010. – № 7. – С. 107–109], связанного с открытием в России четвертого поколения прав – духовно-нравственных прав и свобод человека и гражданина, которые провозгласили и провозглашают духовные и нравственные ценности личности [Ивентьев С. И. Четвёртое и пятое поколение прав человека // Гуманитарные науки : сб. науч. тр. – Караганда : Издательство КарГУ, 2010. – Ч. II. – С. 47–49; Ивентьев С. И. Классификация прав человека и гражданина // Казанская наука. – 2010. – № 3. – С. 199–203], что являлось крупной научной революцией.

Духовно-нравственные ценности человечества, которые являются предметом изучения философии и этики, базируются на нормах морали (нравственности) и религии, которые затрагивают фактически все сферы жизнедеятельности человека (духовная и интеллектуальная).

К четвертому поколению прав относятся право на жизнь, уважение духовного и нравственного достоинства человека, запрет пыток и бесчеловечного обращения, право на творчество, право выбора, свобода совести и вероисповедания, право на духовное образование и воспитание, право на благоприятную окружающую среду и др.

Благодаря духовно-нравственным правам и свободам человека и гражданина в юридическую науку были введены понятия "дух", "душа", "пространство души", а также "духовное пространство", которые приобрели также правовую природу [Ивентьев С. И. Союз этики и юриспруденции // Казанская наука. – 2010. – № 7. – С. 107–109].

В начале XXI века в России было провозглашено и введено в юридическую науку пятое поколение прав – Божественные права и свобо-

ды, основу которых составляют Любовь, Божественная информация и энергия [Ивентьев С. И. Четвёртое и пятое поколение прав человека // Гуманитарные науки : сб. науч. тр. – Караганда : Издательство КарГУ, 2010. – Ч. II. – С. 47–49; Ивентьев С. И. Классификация прав человека и гражданина // Казанская наука. – 2010. – № 3. – С. 199–203; Ивентьев С. И. Декларация Божественных и духовно-нравственных прав и свобод человека как источник права. – Киев : НАИРН, 2010. – С. 60–65].

К пятому поколению прав относятся такие права, как право на Любовь, Вера и любовь к Богу, единство с Творцом, право на рождение в Любви, право на информацию и управление энергией, право на управление пространством и временем, право на развитие энергетической мощи своей души и своих энергооболочек, право на Сотворчество и совершенствование окружающего мира и другие права, которые вытекают из Любви и Божественной энергии.

В связи с открытием четвёртого и пятого поколений прав человека, Любовь в России была признана главной общечеловеческой ценностью [Ивентьев С. И. Общечеловеческие ценности: четвёртое и пятое поколение прав человека // Система ценностей современного общества. Сборник материалов XII Международной научно-практической конференции / под общ. ред. С. С. Чернова. – Новосибирск : Издательство НГТУ, 2010. – С. 373–377]. Следует отметить, что Любовь стали относить не только к нравственной и духовной категориям (религиозной и философской), но и к правовой (юридической) категории.

Л. В. Грицай относит Любовь к основной культурной и духовной ценности человека [Грицай Л. В. Любовь как основная культурная и духовная ценность человека // Система ценностей современного общества. Сборник материалов XII Международной научно-практической конференции / под общ. ред. С. С. Чернова. – Новосибирск : Издательство НГТУ, 2010. – С. 165–167]. С позицией данного автора мы полностью солидарны.

Как нами отмечалось, право приобрело ярко выраженный духовно-нравственный аспект [Ивентьев С. И. Союз этики и юриспруденции // Казанская наука. – 2010. – № 7. – С. 107–109].

Таким образом, из изложенного видно, что, в связи с открытием в России и введением в юриспруденцию четвёртого и пятого поколений прав человека, произошло объединение духа и философии с правом, а также закрепление основных духовных ценностей в праве.

В. А. Кавалеров, канд. пед. наук., доц.

ПРОЕКТНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЯК ОСВІТНЯ ІННОВАЦІЯ – ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Проектна діяльність виступає специфічною формою людської діяльності, яка може бути описана у контексті пошуку способів впливу людини на соціальну та освітню практику, а також і способів розвитку власних

здібностей. Тим самим чином відбувається створення настанови, яка відповідає вимозі неперервної освіти – "*вміння навчатися*". Отже, проектування освіти – це універсальний підхід, його можливості відкриваються для становлення людини в інноваційній освіті та актуалізуються як уможливлення впливати на власну освіту, обирати її різноманітні форми, визначати власні завдання і цілі. "У філософії освіти антропологічний підхід до розуміння проектування означає визнання проектування як способу буття людини в освіті, а освіти як особливої його предметності" [Лях Ю. Я. Проектирование как инновационный подход к воспитательно-образовательной деятельности школы // Философия образования. – 2010. – № 1. – С. 42]. Відтак проектування визнається умовою утворення суб'єкта інновації, що, в свою чергу, забезпечує інноваційні процеси як в суспільстві, так і в освіті. Слід зазначити, що проектування, про яке йдеться, відповідає тим засадам парадигмальності, які є вимогою становлення інноваційної освіти. Адже передбачає конструювання єдиного освітнього простору, в якому освітнє проектування є умовою становлення суб'єктної позиції учасників спільної діяльності. Відтак створюється *єдине комунікативне середовище*, в якому спільна діяльність формує комунікативний інтерес, а також переорієнтовує традиційну освітню модель, інноваційність якої полягає в утворення нової освітньої практики, автономізації освітньої системи та створенні комунікативного простору, в якому реалізовується проектна освітня модель.

Таким чином, проектний підхід є яскравим прикладом введення основних освітніх інновацій у суспільну практику, орієнтовану на поєднання здобутків освіти та педагогіки, новаціями в яких є гуманітарні та когнітивні технології. Вказані інновації потрібні освіті насамперед для того, щоб трансформувати освіту відповідно вимог креативного суспільства, яке перебуває на етапі становлення. Необхідно враховувати, що "перш за все перед освітнім інститутом виникає завдання обробки і трансляції нового типу культури – культури інформаційної. Вона повинна бути органічно вплетена в живу тканину загальнолюдської культури, культури громадянського суспільства тощо" [Цегольник П. А. Концепция опережающего развития образования. – Хмельницкий : ХНУ, 2009. – С. 89]. Завданням освіти в даному випадку є вчасна реакція на суспільні трансформації, пов'язані з формуванням нового типу соціуму, а також – підготовка до життя саме в такому типі соціуму – перевантаженому інформацією, вимогливому до високих інтелектуальних здібностей людини, орієнтованому на знання та на творчість. І разом з тим – орієнтовану на особистість. Адже "власність на ключові ресурси – знання, у тому числі метатехнології, з чисто технологічних причин, у принципі, невідокремлена від володаря, від інтелекту, який їх створив. Тому справжнє багатство, у тому числі економічне, буде перебувати не у людей, які володіють грошима, капіталом, а у людей, що володіють інтелектом, знанням, людей, які знання продукують".

Таким чином, освіта поряд з інформацією відіграє важливу роль в перерозподілі суспільних ресурсів. Адже з підвищенням аксіологічних та

економічних цінностей інтелекту відбувається і підвищення вимог і запитів до освіти. В інформаційному суспільстві вона змушена подолати свої наявні на сьогодні кризи і вийти на авансцену соціокультурного та соціо-економічного життя людини, яка наближатиметься до нових цивілізаційних вимірів планетарного життя – ноосферного та інтелектуального за своєю суттю.

К. В. Колович, студ., ДУІКТ, Київ
baby-brilliant@mail.ru

РОЛЬ ЗМІ У РОЗВИТКУ СУЧАСНИХ СУБКУЛЬТУР

В наш час індустріальний суспільний лад стрімко змінюється постіндустріальним – інформаційним. Тому вплив інформаційного середовища на людську спільноту є дуже агресивним і в багатьох випадках вирішальним фактором.

Але яку роль ЗМІ займають в житті сучасної людини? Який характер має вплив ЗМІ на спосіб життя людей, на їх поведінкові стереотипи, звички тощо? І, взагалі, чи існує цей вплив? Потрібно зауважити, що проблема впливу засобів масової інформації на поведінку молоді – дуже актуальна в нашому сучасному суспільстві.

Молодіжне соціальне середовище максимально використовує ЗМІ і жадібно черпає різну за змістом інформацію. Молоді люди дуже допитливі, і хочуть бути в курсі всіх подій, що відбуваються не лише в їх місті, але і у всьому світі. Інформацію можна умовно розділити на дві дії впливу: позитивну та негативну.

Негативний вплив. У наш час особливої гостроти набула проблема телевізійного насильства. Практично у всіх сучасних серіалах, фільмах, і навіть мультфільмах існує насильство. Термін "телевізійне насильство" давно використовується в науковому лексиконі і об'єднує в собі демонстрацію нанесення пошкодження або збитків персонажам телепередач або фільмів. Даваймо пригадаємо відомий фільм Марка Невелдайна та Брайана Тейлора "Адреналин". Традиційний бойовик, що пропагує наркоманію, проституцію та вбивства швидко став популярним.

Позитивний вплив. ЗМІ тримає молодь в курсі всіх подій, що відбуваються, таким чином вгамовувавши "інформаційний голод", підвищує загальну, у тому числі і політичну культуру населення, сприяють взаємному інформуванню влади і населення, знімають соціальне напруження. Людям, особливо молоді, властиво об'єднуватися в групи за ідейними, культурними принципами, тощо.

Розглянемо вплив ЗМІ на субкультури. Субкультура (лат. sub – під і cultura – культура; підкультура) в соціології і культурології – частина культури суспільства, що відрізняється від переважаючої більшості, а також соціальні групи носіїв цієї культури. Субкультура може відрізнятися від домінуючої культури власною системою цінностей, мовою, манерою поведінки, одягом і іншими аспектами.

В наш час ми всі чули і бачили їхніх представників, наприклад:

- Панки (це субкультура, основою якої є музична пристрасть до панк-року).
- Рокери (субкультура такого ж типу, як і панки).
- Емо (ідеологія емо зосереджена довкола внутрішніх відчуттів і емоцій людини).

Особливу роль в спілкуванні відіграє Інтернет. Різноманітні тематичні сайти, блоги популярних однодумців, соціальні мережі – все це дозволяє не тільки спілкуватись, а й запобігати сутичкам представників ворогуючих субкультур, адже до популяризації інтернету це було поширене явище. Як приклад можна навести співвідносини (а точніше їхня відсутність, та взаємна агресія) Панків та Реперів. Їхній конфлікт виник на основі різних музичних уподобань. Тобто, вирішення міжсубкультурних конфліктів поступово переходить із фізичного середовища в інформаційне.

В процесі дослідження та збору інформації для цієї статті стало зрозумілим, що будь-яке об'єднання людей за професійними інтересами, культурними, політичними та іншими уподобаннями, які згуртовують в групи, чие світобачення хоч трохи відрізняється від масового, можна назвати субкультурою. Вони створюють свою нову інформацію, вливають її в світове інформаційне море, також зазнаючи впливу інших людських спільнот.

В. І. Кондрашова-Діденко, канд. екон. наук, доц., КНУТШ, Київ
VIKD@ukr.net

ІНТЕЛЕКТО-ЛЮДСЬКИЙ КАПІТАЛ У СОЦІО-ЕКОНОМІЧНОМУ ПРОЦВІТАННІ КРАЇНОВОГО СУСПІЛЬСТВА

На сучасному етапі розвитку суспільства здійснюються перетворювальні процеси в усіх сферах життєдіяльності практично кожної індустріальної та інтелектуально розвинутої країни світу. Головна ціль таких перетворень – забезпечення культуро-соціо-економічного процвітання кожної людини і народу загалом. Важливим при цьому постає виявлення шляхів та/або способів, які забезпечили би таке процвітання. Відомо, що людина творить і використовує соціо-економічне процвітання. Донині залишається невідомим як людина творить процвітання країнового суспільства. Саме це невідоме й актуалізує тему тез моїх розмірковувань.

1. Термін "процвітання" не є новим, хоча в системі економіко-філософських понять використовується не так давно. Дослідники (насамперед, філософи, економтеоретики, економсоціологи) розглядають процвітання як явище, процес, стан. За твердженням Д. Рея, соціально-економічне процвітання – це здатність індивіда, групи чи народу створювати житла, продукти харчування та інші матеріальні блага, які уможливають забезпечене життя людей, відповідно до їхніх власних уявлень. Таке процвітання, з його погляду, допомагає створювати атмос-

феру щирості і розуміння, де люди проводять здорове емоційне та духовне життя відповідно їхнім перевагам, котрі не переймаються турботами про хліб насущний та інші потреби виживання [Див.: Ray D. Development Economics. – Princeton, 1998. – Р. 9]. Більшість учених-економістів процвітання витлумачують як процес – неперервний потік доходів, які, з погляду Д. Рея, доцільно розглядати через купівельну спроможність [Див.: Ibid]. А. Сен пропонує визначати соціально-економічне процвітання людини і/або країнового суспільства як своєрідний стан, що характеризується цілою низкою різних видів ресурсів [Див.: Sen A. The Concept of Wealth // Wealth of Nations in the Twentieth Century: The Policies and Institutional Determinants of Economic Development. – Stanford, 1996. – Р. 5–7]. Головним при цьому є те, що всі ці ресурси в процесі виробництва мають створювати матеріальний і/або нематеріальний зиск, тобто набувати форми капіталу. Саме тому, з погляду дослідника, соціально-економічне процвітання можна витлумачувати як "сукупність різного роду капіталу" [Ibid]. Враховуючи запропоновані візії, пропонуємо витлумачувати соціально-економічне процвітання як сукупність головних ресурсів, які в процесі використання набувають форми капіталу, що створює можливості жити в широкому розумінні цього слова (розвиватися через творення і креатування), але не прожигати час. В даному разі важливим постає правильний вибір головних найперспективніших ресурсів на даному етапі розвитку з погляду інвестування коштів. Тому процвітання – це не що інше як результат усвідомленого вибору.

2. Головним ресурсом у створенні умов для культуро-соціо-економічного процвітання країнового суспільства нині постає людський ресурс, найважливішими видами якого є фізіологічний (здоров'я), інтелектуальний, соціальний. З мого погляду, особлива значущість у забезпеченні соціально-економічного процвітання належить інтелекто-людському ресурсу. Природний інтелект нині є основним ресурсом виробництва як матеріальних, так і нематеріальних благ задля задоволення потреб людини та народу загалом. Саме завдяки йому людина оволодіває існуючими знаннями для створення нових. По суті, людський інтелект уможливорює інноваційний розвиток країнового суспільства і кожної її підсистеми. При цьому йдеться не тільки (і, можливо, не тільки) про інноваційність щодо продукту і/або технології (-ій), але і щодо інститутів, які сприяють перетворенням загалом і створенню нових ідей, концепцій, теорій, проєктів. Інновація (-і) потребує (-ють) відповідного культуро-соціального простору/поля та інтелектуально розвиненої людини як актора.

3. Розвивати інтелект людини потрібно шляхом удосконалення технології навчання в загальноосвітній школі, професійній школі, а також у виші. Технології мають сприяти не запам'ятовуванню і відтворюванню почутого чи прочитаного, а розвиванню здібностей і здатностей мислити і розмірковувати, творити і креатувати нове (нове на міжкраїновому рівні, а не на рівні країнового суспільства), приймати нестандартні рішення в особливих ситуаціях.

4. Інвестиції в розвиток природного інтелекту мають здійснювати родина, сім'я, приватні організації, держава загалом.

Отже, інтелекто-людський капітал творить культуро-соціо-економічне процвітання країнового суспільства, що сприяє розвитку людини як особистості.

В. М. Корабльова, канд. філос. наук, доц., НАВС, Київ
valery_kvn@ukr.net

КОНСУМЕРИЗМ ЯК ІДЕОЛОГІЯ "МАСОВОЇ ІНДИВІДУАЛЬНОСТІ"

Криза в країнах комунізму й успіхи НТР на Заході знайшли відображення в концепціях "кінця ідеології" та "кінця історії", які вже в другій половині 1970-х років змінилися ідеями "реїдеологізації", серед авторів яких були ті, хто нещодавно виступав провісником ери кінця ідеології (Д. Белл та ін.) При цьому Д. Белл пояснював, що говорячи про кінець ідеологій, він мав на увазі лише кінець великих тоталітарних проєктів – фашизму і комунізму. Дослідження західних вчених демонструють новий погляд на ідеологічну проблематику, показуючи, що ідеологія в сучасних суспільствах не стільки знаходить своє вираження в пропагандистських матеріалах партій і рухів, скільки мовби "розчинена" в інформаційному просторі, в якому живуть члени суспільства, і присутня в діяльності основних соціальних інститутів. Все це так орієнтує масову й групову свідомість, що люди сприймають історично сформовані соціальні відносини в суспільстві і свої соціальні ролі в ньому як "природні". Таким чином, ідеологія відіграє найважливішу роль в процесі соціалізації шляхом впливу на когнітивні структури, що задають інтерпретацію суспільних явищ. Свого часу А. Грамші описував дані соціальні феномени, використовуючи термін "культурна гегемонія", представники Франкфуртської школи – "культурна індустрія", а Л. Альтюсер – "ідеологічні апарати держави". Ідеологія тепер все частіше розуміється не стільки у класичних термінах "хибної свідомості" і "системи цінностей", скільки в плані "технологічних" можливостей панівних інститутів суспільства відтворювати систему культурних практик, цінностей, понять і символів, що легітимують існуючий соціальний лад (Т. ван Дейк, А. Гоулднер, Дж. Б. Томпсон, К. Лефорт, Д. Крото та ін.). Ідеологія задає сенс соціальним діям суб'єктів, а також містить цінності, образи і символи, за допомогою яких члени суспільства ідентифікуються з виконуваними соціальними ролями та функціями. Тому ідеологія одночасно є і інструментом соціального управління, і технологією маніпуляції, використовуваною в процесі такого управління.

У сучасному суспільстві ключовою ідеологією видається консумеризм – споживацьке ставлення до всіх сфер життя, що задає патерни сприйняття різних життєвих ситуацій як "угод" та "оборудок". (Симптоматичним є поширення лексики економістів на широке коло соціоку-

льтурних феноменів – приміром, позначення студентів як "споживачів освітніх послуг".) Сьогодні бути означає не просто мати, а споживати. Життєвий цикл товарів стрімко зменшується, граничною точкою постає так званий шопоголізм – придбання без користування ("чисте" споживання в ідеології консумеризму). Хельґа Діттмар висловила дані тенденції наступними словами: "В західних суспільствах ... індивідуальна ідентичність перебуває під сильним впливом матеріального споживання особистості. Характер матеріального споживання служить символом власної приналежності до певних соціальних груп і засобом визначення такої для інших" [Dittmar H. The Social Psychology of Material Possessions. – Hemel Hempstead : Harvester Wheatsheaf, 1992. – Р. 205]. Отже, члени спільноти конструюють свою ідентичність на основі того, що і де вони споживають. Але крім цього, не менше значення має і те, чому (в якому смислового контексті) отримується певна річ або послуга.

Евристичним у даному контексті видається розгляд реклами як ідеологічного інституту, що наразі вже є не стільки "рушієм торгівлі", скільки "конструктором ідентичності". Мета реклами сьогодні – не стільки подавати конкретний товар у вигідному світлі, скільки формувати потреби, задоволення яких асоціюється зі споживанням даного товару. Величезна роль у цьому процесі належить мас-медіа, які перетворили рекламу на своєрідну форму функціонування ідеології. Адже більшість рекламних образів та сюжетів відтворюють специфічно західні цінності та інтерпретації соціальної реальності. Одночасно реклама стає і формою соціального контролю, оскільки за допомогою культивування "необхідних" потреб суспільство впливає і на свідомість індивідів, і на їх споживчу поведінку. Як зазначає Дж. Берґер, "в економічно розвинених країнах це досягається шляхом нав'язування ... стандартів щодо того, що треба і що не треба хотіти" [Berger J. Ways of Seeing. – London : BBC Books, 1972. – Р. 154].

Своє значення товари набувають в результаті операції символічного кодування. Прикладом може служити технологія використання брендів у рекламі. У даному випадку товари отримують імідж, заснований на складних асоціаціях, що містяться в символах того чи іншого бренду. Так, джинси фірми Левіс мають ауру сексуальності, сигарети Мальборо ауру суворості мужності. Все це не має жодного відношення до виробництва даних товарів, але саме це багато в чому визначає їх вибір споживачем. Поза існуючих технічно витончених мас-медіа неможливе було б функціонування нової економіки смислового виробництва споживання. Мас-медіа тепер не просто відображають ту чи іншу подію, навпаки, вони її виробляють, спираючись на технологію символічного кодування. Вони в змозі перетворити політичну демонстрацію на збіговисько хуліганів і навпаки, а з пляшки води чи пива зробити символ приналежності до "просунутої молоді".

Ідентичності, віднайдені рекламою і мас-медіа, проектується в маси. Наративи реклами коміксів і "мильних опер" служать відправними точками для суджень щодо власного життя, а мова рекламних слоганів і

фрази з фільмів і популярних пісень замінюють індивідуальну мову. Показово те, що значна частина соціальних акторів доби постмодерну прекрасно усвідомлюють, що їх використовують, демонструючи при цьому іронічне ставлення. Але справа в тому, що, за висловом Лурі, "те, що вони думають і те, що хочуть, щоб вони думали, керівники рекламних кампаній, дуже часто співпадає" [Lury C. Consumer Culture. – Cambridge : Polity Press, 2001. – P. 70]. По мірі того як все більша кількість бажань і потреб переміщується у простір гіперреальності, всі члени суспільства (і виробники, і споживачі) втрачають свою індивідуальність і потрапляють під владу символічного коду сигніфікації.

Зважаючи на те, що ринкове суспільство водночас ідентифікує себе як індивідуалізоване (З. Бауман), можна констатувати виникнення так званої "масової індивідуальності" (Ст. і Е. Евен). Цей, на перший погляд, оксюморон фіксує постмодерністичне явище поєднання непоєднуваного. Культивування індивідуальності та неповторності особистості у контексті ринкового суспільства перетворює перше на товар, що стає – за ринковою логікою – масовим. Ми спостерігаємо людей, які бажаючи вирізнитися, надягають "уніформу" (шкіряні легінси, псевдо-"лабутени", маленький песик у сумочці тощо); бажаючи видаватися інтелектуалами, "постять" чужі афоризми в соціальних мережах, піддаючись ідеології конsumerизму, що продукує "масову індивідуальність".

В. А. Левицький, асп., КНУТШ, Київ
v_levicky@meta.ua

ІДИЛІЧНИЙ СВІТОГЛЯД У КИЇВСЬКОМУ МІСЬКОМУ ТЕКСТІ

Серед культурних жанрів, у яких реалізується семіозис Києва, прикметною є буколіка. Митці – представники просторового тексту часто демонструють істотну двоїстість свого досвіду, заснованого на цінностях села та підпорядкованого життю в місті. Ця закономірність унаочюється в першій третині ХХ ст., а саме на початку всебічного означення Києва. Мета запропонованого дослідження – вирізнити основні вияви ідилічності як світогляду, притаманного київському тексту в літературі 1910-х – 1930-х рр.

Очевидно, буколічний проект міста ґрунтується на іманентних іконічних особливостях простору. Такий жанр спричиняється принципом "урбаністичної амбівалентності" й загальним культивуванням античності в Києві. Певною мірою йдеться про образи пастушачого життя як форму "утішливої віри" в первісне [Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.az.lib.ru/n/nicshe_f/text_0010.shtml]. За Ф. Ніцше, у Західній Європі її породжує "теоретична людина" [Там же]. У сучасній генології теж превалює думка про походження буколіки від міської книжності [Гаспаров М. Л. Вергилий, или Поэт будущего // Об античной поэзии. – СПб. : Азбука, 2000.

– С. 119]. Але, очевидно, київський текст доводить, що віра в природне є не лише відповіддю на процеси інтелектуалізації. Із початку ХХ ст. українській літературі властиві шукання нової символічної мови простору. Їхнім виявом стає не цікавість до пейзажу, а урбаністичний дискурс і текст ідилії. Так, В. Петров звертається до проблематики пасторальних форм у доповіді про поезію М. Рильського. Дослідник підкреслює: "... Ідилізм Р[ильського], як і взагалі ідилізм" – "факт урбанізму". Автор ототожнює ідилічність із пануванням гіперкультури й топосу бібліотеки, "бажанням уходу... в примітив..." [Текст доповіді Віктора Петрова // Корогодський Р. М. І дороги : І правди : І життя. – К. : Гелікон, 2002. – С. 321]. Водночас, київський варіант "примітивізації" не потребував критики урбанізму. Ця "антидискусійність" пов'язана з першозірцями київського укладу. Він орієнтувався на образи гіперкультурного центру та полісу. Варіативність давала змогу пристосовуватися до настанов, відповідно, на цивілізаційне чи природно-цивілізаційне маркування простору. Співвідносячись із однією моделлю міста, Київ зберігав іпостась другої.

Справді, пасторальні мотиви в київських авторів не відповідають суто сільському ландшафту. У цьому полягає специфічність київського тексту. Він не підпадає під відомі типології географічних образів, приміром, під запропоновану Д. Зам'ятіним [*Зам'ятин Д. Н. Культура и пространство.* – М. : Знак, 2006. – С. 182] або Н. Фраєм [*Фрай Н. Архетипний аналіз : теорія мітів* // Слово : Знак : Дискурс. – Л. : Літопис, 2002. – С. 161]. Буколіка в семіосфері Києва уособлює не опозицію, а трансформацію. Тобто місто не контрастує з селом, а стилізується під нього. Аналогічним паралелізмом засвідчується цілісність у світоглядах урбаністів. Структура буколіки розкриває тяглість між рустикальним і міським досвідом творців київського тексту. Зокрема, М. Рильський у мемуарах розповідав про дітей з пастушими торбинками [*Рильський М. Т. Із давніх літ : (неповністю).* – ЦДАМЛМУ. – Ф. 46. – Оп. 1. – Од. зб. 72. – Б/д. – Машинопис із правками автора. – Арк. 1]. Стійкість буколічного начала підтверджується пізнішим перекладом вірша В. Маяковського "Из улицы в улицу", який здійснив М. Лукаш. Ритмічні "східці" "У- // лица. // Лица // у // догов // годов..." передано українською мовою в не власне урбаністичному вираженні: "У- // лица. // Лиця // у // корів // років" [*Лукаш М. О. Ліричні та жартівливі пісні...* – АНМЛУ. – Ф. 1. – Од. зб. 246. – [1946–1949]. – Автограф. – С. 26].

Урешті, пасторальні начала здобували рефлексію в колективній свідомості. Міфологізована Аркадія – край буколічних пастушків [*Гаспаров М. Л. Вергилий, или Поэт будущего // Об античной поэзии.* – СПб. : Азбука, 2000. – С. 122] – фігурувала як реальна просторова ремінісценція Києва. Подібно до "Київської Венеції", у середині ХІХ ст. Плоска (Кирилівська) вулиця іменувалася "Київською Аркадією" [*Макаров А. М. Малая энциклопедия киевской старины.* – Киев : Довіра, 2005. – С. 171]. До ХХ ст. на Бібіковському бульварі (вулиця Б. Хмельницького) розпочинався парк "Аркадія" [Там же. – С. 340]. Так само ще в ХІХ ст. у

сприйнятті Києва акцентувалися локуси пасовищ (пор.: [[Г]. Несколько мыслей о киевском городском саде. – IP НБУВ. – Ф. I. – Од. зб. 6831. – Б/д. – Рукопис. – Арк. 4, арк. 8]). У цілому буколічність можна виводити від урбаністичної культури Бароко, істотної для поколінь 1910-х – 1930-х рр. Пасторальні мотиви, міфи про Аполлона й київський Олімп фігурували, зокрема у творі Г. Максимовича "Ода на перший день травня 1761 року" [Шевчук В. О. Муза Роксоланська : у 2 кн. – К. : Либідь, 2005. – Кн. II. – С. 541].

У буколічних дискурсі й тексті не випадковим було зосередження В. Петрова на "неокласичній" ліриці. Згаданий напрям представляв тенденції й до абсолютизації природи, і до гіперкультурного сприйняття Києва. Античні посилання нерідко простежувалися в літературному етикеті, життєвості "неокласиків". Скажімо, М. Зеров датував свої збірки за допомогою латинських часових означників. Тим часом, М. Рильський дібрав до образу пастуха двійників, актуальних для київського семіозису. Ними виявилися рибалки, мисливці та чумаки. Стосовно останньої, питомо український прошарок чумацтва утілює як мотив пасеїзму, так і мотив інтелектуалізації. Ліричний суб'єкт уточнює: "у Києві на ринку" "чумаків // Давно нема, але я вірний стилю" ("У Києві на ринку..." [Рильський М. Т. Зібрання творів : у 20 т. – К. : Наук. думка, 1983–1990. – Т. 1. – С. 361]). Через занепад колоритного типуажу автор ніби неохоче переносить події поеми "Чумаки" в провінцію. Вони відбуваються "у Сквирі // (Мабуть, нема брудніших городів)..." [Там само. – С. 197]. Але "я"-поет постійно апелює до реалій Києва як культурного осередку. Це дискусії про літературу ("З фотель вигідних мрійників зіпхнуть... // Поети, в панцирі закуті..." [Там само. – С. 195]), про засади пізнання ("Гомункулом не замінить людини..." [Там само. – С. 197]) і т. п. Ліричний суб'єкт прагне не докоряти, а розширювати кругозір інших урбаністів. Завершальна октава адресована, зокрема, "бетонним" митцям із цивілізаційного центру: "... Мила казка, може, й не для вас, // Творці бетону: надто вже наївна. // А я люблю, як у вечірній час // Сопілка заспіває переливна" [Там само. – С. 207]. Для київського тексту суттєвим є й посилання М. Рильського на чумака як транспортера. За поширеною помилковою версією, Кий – міфічний засновник міста – працював перевізником. Цікаво, що київські футуристи теж удавалися до іділичних образів. Для М. Семенка постає пастуха важить як цивілізаційний феномен. У начерку без назви вона асоціюється з "Ноями" – людьми, котрі пережили занепад культури та зберегли традиції [Семенко М. В. Нотатки... – ВРФТ ІЛ НАНУ. – Ф. 156. – Од. зб. 26. – Б/д. – Автограф. – Арк. 7 зв.]. Водночас, "пастушок" [Чужий А. Поезії. – К. : Рад. письм., 1980. – С. 10], який віки збирає в "череду" [Там само. – С. 11–12], – іпостасі ліричного суб'єкта А. Чужого. Вихідцем із київських футуристів був також поет і художник Хоминський, персонаж роману В. Домонтовича "Дівчина з ведмедиком". Випасання худоби становило форму життєвості такого митця [Домонтович В. Вибрані твори. – К. : Книга, 2008. – С. 152–153].

Разом із мотивами архаїзації, буколіці підпорядковано чимало іма-
нентних складників київського тексту. Насамперед, це ідеї домашності й
гостинності-проксенії. Найвища цінність буколіки вергіліївського взірця –
умиротворіння, яким "очищається" любов [Гаспаров М. Л. Вергилий, или
Поэт будущего // Об античной поэзии. – СПб. : Азбука, 2000. – С. 124].
Відповідний мотив затишку яскраво оформлюється в романі М. Булга-
кова "Біла гвардія". У зачині автор вирізняє на київському небосхилі
1918 р. спокійний образ "зорі пастушачої... – Венери" поряд із "тремт-
ливим Марсом" [Булгаков М. А. Белая гвардия. Театральный роман.
Мастер и Маргарита. – Л. : Худ. л-ра, 1978. – С. 13].

Отже, буколіка належить до автентичних жанрів київського тексту. Во-
на ґрунтується на принципі "урбаністичної амбівалентності", урівноважен-
ні раціонального й ірраціонального начал, на інтересі поетів до античності,
а також на відповідному ідилічному (буколічному, пасторальному) сві-
тогляді. Сутність такого утворення полягає в балансуванні між гіперкуль-
турним баченням Києва й підкресленням ролі природи, як-от у ліриці
"неокласиків", синтезуванні цінностей сільського та міського укладів.

С. В. Левченко, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ

ТВОРЧИЙ ТА КРЕАТИВНИЙ ХАРАКТЕР ДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ

Загально відомо, що діяльність постає невід'ємною здатністю люди-
ни, що визначає її як істоту, яка здатна здійснювати зміни, які стосують-
ся не тільки перетворення дійсності, а й соціального середовища і тво-
рення самої особистості. Діяльність обумовлена ансамблем можливос-
тей самої людини і спроможністю робити вибір, де можливість може стати
дійсністю. Реалізація бажаного можлива через те, що сама діяльність
обумовлена такими характеристиками як творчість та креативність.

Щодо розуміння творчості та креативності то в сучасній філософській
літературі існує декілька концепцій. Одна з них ототожнює дані поняття і
стверджує, що це продуктивна діяльність людини, яка спрямована на
створення чогось нового. Тобто, характеризує їх як інноваційний процес.
Так дійсно творчість визначається як "продуктивна діяльність за мірками
свободи і оновлення, коли зовнішня детермінація людської активності
змінюється внутрішньою самовизначеністю" [Філософський енциклопеди-
чний словник / за ред. В. І. Шинкарука. – К. : Абрис, 2002]. Отже, творчість
характеризується продукуванням нових результатів. Що ж стосується
терміну "креативність" то він в науковий обіг увійшов у 60-ті рр. XX століт-
тя в англо-американській психології. Де креативність визначають як здат-
ність індивіда створювати нові поняття й формувати нові навички.

Отже, креативність пов'язують з творчою діяльністю, що характери-
зуються такими особливостями як оригінальність, допитливість. Ця точ-
ка зору є цілком правомірною. На наш погляд, креативність слід розгля-
дати як творчу здібність індивіда, здатність продукувати незвичайні ідеї,

відхилятися від традиційних схем мислення, швидко вирішувати проблемні ситуації. Отже, креативність складає основу творчості, є її передумовою та рушійною силою.

Сьогодення з необхідністю вимагає від людини саме такого виду діяльності, коли реальність для людини постає як проблемне поле і зразків поведінки – як діяти, як вирішувати ту чи іншу ситуацію не має. Тому нестандартність, нешаблонність креативної діяльності виступає такими новими засадами в освоєнні і перетворенні дійсності, що зумовлює конструктивний розвиток як окремо взятої особистості, так і суспільства загалом.

Т. В. Легкун, асп., КНУТШ, Київ

РАЦІОНАЛЬНІСТЬ І ДОСТОВІРНІСТЬ ВІРИ В НАУКОВОМУ ТА РЕЛІГІЙНОМУ ПІЗНАННІ

Підставою до відповідної постановки проблеми співвідношення науки і богослов'я є розуміння самої віри, її раціональності – це основа представлених міркувань. Віра раціональна внаслідок роботи розуму, який або випереджає акт віри, або слідує після нього. Створення умов для гармонійного поєднання віри і раціонального знання – одна з визначальних проблем сучасної культури.

Віра – глибинна загальнолюдська універсалія культури, яка фіксує комплексний феномен індивідуальної та масової свідомості, що включає в себе такі аспекти, як гносеологічний, психологічний і релігійний. Віра є свого роду універсальною гносеологічною категорією і як специфічний пізнавальний феномен має місце у всіх типах пізнання. Як у науковому, так і в релігійному пізнанні віра являється проектом положення нової предметності знання і нових смислів, що роблять їх можливими. Предметність нового знання, яке конституюється в науковій гіпотезі та духовному прозрінні, розуміється принципово по-різному, але в обох випадках віра виконує одну і ту саму гносеологічну функцію. І в обох випадках "субстанцією" віри є свобода, яка привносить таємницю людської особистості.

Яким чином віра, що витікає із людської свободи, може бути раціональною і в той самий час достовірною? Раціональність віри являється перспективною темою, але мало дослідженою. У сфері християнства цією проблематикою займаються представники фундаментального богослов'я, так звані апологети, а також філософи релігії. Вони стверджують, що віра є чимось раціональним, оскільки вона базується на раціонально обґрунтованих засновках, на доказах буття Бога або на аргументах, що підтверджують чинність книг Святого Писання. З іншої сторони їм імпонують ті, хто не приймає раціонального доказу буття Бога. "Віра крім всього іншого, являється застосування розуму. Розум приймає саму безпосередню і активну участь у вірі: він діє не лише до і після віри, але перш за все в самому акті віри" [Влошек С. Рациональ-

ность веры. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – С. 10].

Віра з пізнавальної точки зору більш ефективна, вона є припущення, здогадка, гіпотеза. Віра як гіпотеза не є знанням, рівноцінно як припущення не є аргументом. Вчений приймає гіпотезу взагалі інакше, ніж віруюча людина приймає тезу про існування Бога, тому що наукова гіпотеза повинна витримати наукову критику. Віра – це впевненість без обґрунтованих доказів. Саме з цієї причини агностики, що вважали релігійну віру проявом ірраціональної позиції людини, бажаючи підкреслити нерозумність віри, з задоволенням ставлять риторичне – на їхній погляд – питання: що повинно відбутися в житті віруючого для того, щоб він відкрісся від своєї віри?

Віра, чим би вона не була, є позицією людини, і, як така, повинна мати антропоморфні риси структури людського досвіду. Тому специфіка релігійної віри полягає в тому, що виходячи з антропоморфної структури людського досвіду, вона транспортує його за межі цього досвіду. Фома Аквінський стверджує, що акт віри відноситься до дійсності (реальності), а не до самого висловлювання свідка, він "торкається не способу висловлювання, а самої речі". Віруючий зустрічається з предметом віри, "торкається" реальності, яка знаходить для нього свою присутність, коли він сам, в результаті того, що відбувається в любові ототожнення зі свідком, проявляє здатність бачити її "своїм власним поглядом". В цьому контексті мова йде про "погляд душі", "світ віри". В мові віруючої людини значення слів: Трансцендентність, Абсолют, Безкінечність, Святе виражають повсякденне слово "Бог". Всіх їх об'єднує одна загальна риса – вони вказують на онтологічний статус предмета віри, на позицію Бога, яка розуміється в онтологічному смислі, на відношенні Абсолюту до світу.

Віра – це не лише довіра, але й онтологічна подія зустрічі з Богом. Тому, хто в смиренні серця споглядає тайну творця, розмірковує над нею, в кожний момент життя може відкритись реальність, що виходить за межі розсудливого пізнання. Віра не вкладається у визначення, її можна лише пережити в соборному досвіді церкви. "Атеїст так, як і "номінальний християнин", може скрупульозно досліджувати церковний догмат про Боготілення, розмірковувати про Трійцю і Воскресіння Христове, але залишаючись поза церквою, так і не осягне живої, Богом даної істини, що стоїть за ним" [*Лемені А. Тайна рациональности: к вопросу о диалоге между богословским и научным познанием // Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные описания.* – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – С. 94].

В. О. Лекторський більш детально порівнює взаємовідношення віри і знання в науці й релігії. Щодо науки, то відношення між вірою і знанням лежить в чисто інтелектуальній площині, а сама віра розуміється як інтелектуальна освіта. Прийняте на віру наукове твердження просто недостатньо обґрунтовано. Коли воно буде обґрунтовано достатньо,

воно перетвориться на знання. Стосовно релігії все відбувається інакше. Там "віра виступає як вираження всіх сторін людської душі, включаючи волю та емоції. Прийняття релігійних тверджень як предметів віри – це не лише інтелектуальний акт, а перш за все акт звернення, що глибоко зачіпає людину в цілому" [Лекторский В. А. Вера и знание в современной культуре // Вопросы философии. – 2007. – № 2. – С. 14]. Отже, В. Лекторський наголошує, що віра і раціональне знання пов'язані один з одним, і прийняття раціональності як культурної цінності передбачає віру в неї.

Людина є істотою розумною не лише тоді, коли вона обґрунтовує тези, доводить теорії та перевіряє сміливі припущення, але й тоді, можливо, перш за все тоді, коли вона надає довіру іншій людині, відкриває нове пояснення чи спосіб проведення ефективного експерименту. Якщо це дійсно так, то нас не повинно дивувати, що саме із раціональності людини витікає достовірне (користується повною довірою) припущення, що зветься вірою.

Ю. О. Малишена, студ., КНУТШ, Київ
yuliawa.makonya@mail.ru

ПРОБЛЕМА ІСТИНИ В НАУКОВОМУ ПІЗНАННІ

Питання місця, ролі та функцій пізнавальної здатності у житті людини завжди було в центрі філософських дискусій. Доказом цьому є існування таких напрямів дослідження як теорія пізнання, гносеологія, онтологія, методологія, епістемологія.

Багатовікова традиція створила уявлення про здатність до пізнання як визначальну і невід'ємну складову людської сутності. Пізнання – це діяльність людини, завдяки якій вона набуває знання про все, що її оточує і навіть про себе саму.

Але не можна пропускати й той момент, що навіть дослідження того, яким способом ми набуваємо знання, так чи інакше було похідним або одночасним відносно вічного прагнення науковця досягти вершини пізнавальної діяльності людини – істини. Очевидно те, що аналіз таких понять як наука-знання-істина слід здійснювати з одночасним урахуванням специфіки кожного.

З точки зору філософії, наукова істина – це ціль і предмет дослідження одночасно. Е. М. Чудінов вказував, що особливістю наукової істини є те, що вона не просто відповідає дійсності, а й є знанням, яке відповідає фундаментальним аспектам дійсності, яке породжує теорія і яке обґрунтовується відносно того еталону строгості, який панує в межах даної науки на даному етапі її історичного розвитку [Чудінов Э. М. Природа научной истины. – М., 1977. – С. 8–9].

Велику роль, в даному контексті, відіграє питання часу стосовно розвитку і взаємодії наукових теорій. Крім того, вищесказане можна використати як аргумент на користь існування різноманітних наукових підхо-

дів до тлумачення наукової істини, яка постає як відображення специфіки конкретного напрямку дослідження.

Безумовно, існуючи поряд із релігійною, філософською, художньою, повсякденною, позиція наукової істини відрізняється від усіх інших способів пізнання світу (наука проти позицій, що спростовують одна одну, тоді як усі інші сфери більш лояльні до цього), але чи не найважливіше те, що специфічною рисою істини є її багатовимірність (наявність у різних сферах одночасно), що проявляється в тому, що крім істини в науці ми звикли називати істиною в моралі, релігії чи мистецтві.

"Що є істиною?" – питання, що турбує вже далеко не одне покоління і свідчить про безкінечне прагнення людини до пізнання...

П. О. Миронов, студ., НаУКМА, Київ
paul.myronov@gmail.com

РАЦІОНАЛЬНА РЕКОНСТРУКЦІЯ МОНАДОЛОГІЇ ЛЯЙБНІЦА У НАРАТИВІСТИЦІ ФРАНКА АНКЕРСМІТА

Праця "Наративна логіка" (1983) Франка Анкерсмита цікава тим, що характерне для пост-модерної теорії історії обґрунтування радикальної плюральності здійснюється за допомогою розробки строгого логічного апарату для опису історичних наративів. Розробку специфічної наративної логіки Анкерсміт здійснює за допомогою переосмислення спадку Ляйбніца. За зізнанням самого Анкерсмита, до наративної логіки можуть бути перенесені теореми 1–9, 11, 12, 18, 38, 47, 51, 57, 58, 61 з "Монадології" Ляйбніца [Ankersmit F. R. *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*. – The Hague ; Boston ; London : Martinus Nijhoff Publishers, 1983. – Р. 94]. Анкерсміт лише декларує, а не пояснює доречність саме цих теорем.

Роль монад в наративній логіці Анкерсмита виконують наративні субстанції (сукупності висловлювань). Попри теологічну тематику теорем 38, 47, 51 Анкерсміт вважає можливим "безпечно знехтувати теологічними спекуляціями Ляйбніца" [Ibid. – Р. 130]. Різний характер предмету дослідження та завдань Ляйбніца та Анкерсмита не дозволяють говорити про якість "ляйбніціанство" Анкерсмита, проте дозволяють назвати його метод поводження з Ляйбніцем раціональною реконструкцією, що її як специфічний жанр історії філософії виокремив Річард Рорті на прозивагу історичній реконструкції.

Теореми 1–8 "Монадології" говорять про просту природу монад, а отже, їхню неподільність, неможливість руйнування чи природного походження "по частинах", тому й необхідність моментального їхнього руйнування чи творення; різниця між монадами полягає в різниці їхніх якостей, а не частин. Застосування цих теорем у наративній логіці стає трохи зрозумілішим із урахуванням антиредукціоністської позиції Анкерсмита: наративні субстанції не зводяться до кон'юнкції своїх висловлю-

вань, тому ці висловлювання є властивостями, а не якостями. Проте очевидно, що наративні субстанції пишуться "по реченню": чому ж вони можуть бути створені лише одночасно?

На це питання можна відповісти, роз'яснюючи роль теореми 9, яка говорить про тотожність нерозрізнених речей, а тому й відмінність будь-якої однієї монади від будь-якої іншої. Єдиною можливістю ідентифікації наративних субстанцій є повний перелік їхніх висловлювань, оскільки серед цих висловлювань з логічної точки зору неможливо виокремити більш чи менш важливі. Зміна одного висловлювання у субстанції робить її вже іншою субстанцією. Виходить, що з точки зору наративної логіки будь-яке додавання нового висловлювання до сукупності попередніх створює нову наративну субстанцію, а отже, наративні субстанції можна створити лише відразу і цілком.

Анкерсміт пропускає теорему 10, яка говорить про змінність монад, проте запозичує теореми 11 і 12, в яких говориться відповідно про внутрішній принцип змін монади та про окрему послідовність змін, яка формує специфічну природу та варіативність простих субстанцій, та теорему 18, яка на підставі внутрішності цього принципу називає монади ентелехіями. Наративні субстанції не можуть змінюватися зі зрозумілих причин; проте тим не менше Анкерсміт пропонує їх у якості суб'єкта історичних змін. Це можливо за умови, коли зміни описуються без постулювання тотожності об'єкта, що змінюється, а два судження із використанням одного терміну можуть бути представлені як два аналітичні судження із різним суб'єктом. Тут маємо суттєве переосмислення теореми Ляйбніца, оскільки той говорив про внутрішній принцип змін самої монади, а в Анкерсміта йдеться про зміни не самої наративної субстанції, а згаданих у ній наративних предметів (subjects).

Теорема 51 говорить про можливість лише ідеального взаємного впливу монад, який має наслідки лише за посередництва Бога. Очевидно, що наративні субстанції як сукупності висловлювань не можуть мати каузальної взаємодії між собою. Також в цьому контексті можна згадати теорему 57, яка підкреслює плюральність поглядів на єдиний всесвіт – якщо для Ляйбніца власний "погляд на всесвіт" в кожній монаді все-таки є поглядом на той самий всесвіт, наративні субстанції Анкерсміта не мають властивості референції до позаомовної реальності.

В теоремах 58 і 61 висловлюється ідея наперед встановленої гармонії, яка в Анкерсміта трансформується в позбавлену теологічних спекуляцій ідею "гармонійного влаштування наративного всесвіту". Йдеться про те, що за однозначного використання назв наративних субстанцій будь-яке судження про ці субстанції буде або аналітично істинним, або суперечливим. Через це неможливо жодного конфлікту між різними наративними субстанціями. Проте якщо для Ляйбніца наперед встановлена гармонія означала налагоджену взаємодію між всіма монадами, то в Анкерсміта все зводиться лише до неможливості конфліктів між ними. Напевно, в цьому ж контексті Анкерсміт залучає теологічні теореми 38 і 47: вони

можуть мати якесь значення лише як підведення до теорем Ляйбніца про наперед встановлену гармонію, проте до системи Анкерсміта не можуть бути інкорпоровані навіть у відозмінену вигляді.

Зазначені у теоремах елементи монадології Ляйбніца можуть бути запозичені до наративної логіки, якщо роль монад виконуватимуть наративні субстанції, а положення про роль Бога, зміни у монадах та їхню взаємодію не будуть братися до уваги.

**Е. П. Невельская-Гордеева, канд. филос. наук, доц.,
НУ "ЮАУ им. Я. Мудрого", Харьков
neveelena@yandex.ru**

АКСИОЛОГИЯ САМОСОЗНАНИЯ ЛИЧНОСТИ

Все чаще философы акцентируют внимание на нравственных ценностях как фундаменте благосостояния общества. Ни экономические ориентиры, ни политические интересы, ни технический прогресс не в состоянии занять место ключевых ценностей общества. Так, социолог и культуролог, главный редактор журнала "Искусство кино" Даниил Дондурей утверждает, что невидимое на первый взгляд разрушение общественной морали – такое же несчастье, как гражданская война. Действительно, если полностью не работают "социальные лифты" (*термин введен социологом Питиримом Сорокиным*), то граждане не верят в то, что собственные усилия по развитию талантов, приобретения навыков, знаний принесут успех в профессиональной деятельности, в карьерном росте. А, значит, ценности знаний и личностных умений падают, ценности духовные тоже снижаются, душевный уровень подвергается как минимум деформации, а то и полной ломке. По данным Д. Дондурая более 60 % молодых людей до 35 лет считают, что их благополучие не зависит от личных усилий, трудолюбия, от одаренности и чувства ответственности.

В советской деятельностной психологии существовало два тезиса: "внешнее преломляется через внутреннее" С. Л. Рубинштейна, утверждавшего первичность самосознания, и "внутреннее преломляется через внешние условия" А. Н. Леонтьева, указывавшего на первичность внешней среды, которая и определяет самосознание личности. Акцент на общественных отношениях в марксистской философии традиционно игнорировал субкультурные влияния. Из работы В. А. Лефевра "Алгебра совести" можно сделать вывод о наличии ментальных структур, формирующихся у носителей определенной культуры, т. е. культурная среда активно формирует самосознание. В работах психологов И. Я. Медведевой и Т. Л. Шишовой приводится пример вовлечения ребенка в субкультурные стереотипы: ребенок, играя в песочнице, хочет взять игрушку у другого ребенка, который не имеет особого желания отдавать ему принадлежащее. Мама второго ребенка убеждает сына дать мальчику поиграть своей игрушкой, а взамен взять у него его. Обмен происходит, дети

продолжают играть. В Англии подобная "ракировка" игрушками может быть воспринята как покушение на частную собственность. В современной Англии господствуют педагогические воззрения по воспитанию лидера: ребенок всего должен добиваться сам. В результате ребенок понимает, что от родителей надо требовать чего-то (вещи, действия, разрешения) до того момента, пока он не получит просимого. Для отечественной культуры важным моментом в воспитании является понимание слова "нельзя", что в четкой форме отсутствует в первом случае.

Среди многочисленных психологических тестовых методик есть проективная методика под названием "Кто Я?". Вначале человек 10 раз самостоятельно отвечает на этот вопрос, давая разные предикаты – социальные роли (я – муж, сын, начальник, гражданин, студент, программист, отец, спортсмен, автолюбитель...); затем – из 10 названных отбираются 5 наиболее значимых, из 5 оставляется 3, и, в конечном итоге, остается один самый важный ответ. Таким образом, устанавливается, что для человека является наибольшей ценностью. Когда человеку очень сложно выбрать из 3 (или 5) ценностей одну наиболее значимую, то это показывает на устойчивое равновесие личностной структуры. В случае каких-то катаклизмов, жизненных неприятностей (смерть близкого человека, потеря работы, проблемы со здоровьем) такому человеку есть куда перенести ценностный акцент. Если для человека весь смысл его жизни сконцентрирован на одной ценности (ребенок, работа, творчество), то, в случае утраты, его жизнь становится невыносимой из-за потери личностного смысла. И тогда задача психолога и психотерапевта – выстраивание в личностной структуре новых ценностных ориентиров.

Личностное самосознание не может не испытывать на себе влияние массового сознания. В общественном сознании можно найти множественность различных ценностей, одни из которых предлагаются государством как необходимые для существования государства как такого, ценности, которые пропагандируют средства массовой информации, искусство, культурные стереотипы. Катастрофически для личности потерять ценности или при потере одних не найти, не выстроить новые. Отсутствие ценностей приводит к суициду. Джоном Стюартом Миллем была сформулирована хитрая стратегия счастья, которая заключается в том, что человек счастлив, пока он стремится к поставленной цели, а вовсе не когда достиг ее. В качестве примера приведем биографию успешного дизайнера сорокалетнего Александра Мак-Куина. В феврале 2010г. средства массовой информации сообщили о самоубийстве знаменитого своими эксцентричными показами британского модельера, пробившегося из бедности и безвестности к вершинам богатства и славы. Нам неизвестна мотивация этого поступка, но, можно предположить, что личностная цель – стать преуспевающим, выбиться из низов в круг знаменитостей, была реализована, новых ценностей не выработано, в результате – душевная пустота и бездуховность логически привели к человеческой катастрофе.

Изучая душевную жизнь человека, психология акцентирует внимание на целостность структуры личности. Марксистская философия настаивала на биполярном строении личности: соединении природного и социального, биологического и душевного. Современные (немарксистские) взгляды на психологическую структуру личности склонны утверждать целостность трех компонентов: дух, душа, тело, что доказывается в работе епископа Луки (Войно-Ясенецкого). "Я" – есть мое тело. Да, но не только. "Я" – это моя душа. Безусловно, но феномен интуиции указывает, что кроме души существует еще некая составляющая личности. "Я" – это целостность тела, души и духа. Духовная жизнь личности индивидуальна, сокровенна, спрятана от посторонних глаз, но, безусловно, подвержена влиянию внешней культуры (и субкультуры): "Не обольщайтесь: дурные сообщества развращают добрые нравы" (1 Кор. 15:33). Итак, три составляющие человека: тело, душа, дух. Каждая сторона имеет свою логику развития, которые могут не только взаимодействовать, но и, напротив, противодействовать друг с другом. Троиединство самосознания человека позволяет выстраивать ценности и их иерархию во всех указанных плоскостях: телесном пространстве, душевном и духовном, что создает равновесие личностной структуры и отражает реальные потребности индивида, а это, в конечном счете, благотворно повлияет и на общество в целом, т. к. нравственные приоритеты в этом случае займут достойное место.

Д. С. Ніколаєва, студ., КНУТШ, Київ
wyne4ka@bigmir.net

НАУКОВЕ І ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАННЯ: РОЗВИТОК У ВЗАЄМОДОПОВНЕННІ

Дослідження питання щодо взаємозв'язку формування науки і філософії пов'язаний з науково-раціоналістичною традицією пізнання. Яка роль науки у розбудові філософського знання? Існує методологічна схема, яка ілюструється пірамідою, в основі якої лежить науковий досвід, а на вершині знаходяться самі абстрактні ідеї філософії. У середині ж цієї піраміди розташовані наукові теорії. Згідно з цією схемою, шляхом від філософії до об'єктивної реальності призначені теоретичний і експериментальний рівні наукового знання [Стелін В. С. Наука // Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Минск : Изд. В. М. Скаун, 1998].

Але наука і філософія, як два різновиди духовної культури людства в своїх уявленнях про реальність можуть як перетинатися, так і розбігатися. Звертаючись до витоків як науки, так і філософії, необхідно відзначити, що зародження філософії в античності збігається з виникненням зачатків наукового знання. Досить згадати, що агрегатні стани речовини (Фалес – вода, Анаксимен – повітря, Геракліт – вогонь), роль математиків (Піфагор – число є основою суцього) і основи мікрокосмосу (атомісти – атом неподільна основа всього) були визначені античними філософа-

ми. Однак потім дані поняття лягли в основу наукових уявлень про реальність. По суті, натурфілософія стала першою історичною формою як наукового, так і філософського мислення. Навіть Платон термін "філософія" вживав у якості назви особливої науки. Але в міру накопичення власних наукових знань, вироблення спеціальних методів дослідження почався процес диференціації нерозчленованого знання, виділення з філософії математики, астрономії, медицини та інших наук. Пошук наукових знань надихає й філософію.

Починаючи з епохи Відродження, процес розмежування між філософією і спеціальними науками набуває інтенсивного характеру. Це було викликано й тим, що науки обмежувалися емпіричними дослідженнями, тоді як філософія займалася загальнотеоретичними питаннями цих наук. Якщо дослідження теоретичних проблем науки не спиралося на достатній емпіричний матеріал, то воно носило абстрактний, умоглядний характер і часто вступало в конфлікт з фактами. У Новий час і Просвітництво, у філософії створювалися системи, які протиставлялися знанням окремих наук: природознавству протиставлялася філософія природи, історії – філософія історії, правознавству – філософія права тощо. Розвиток конкретних наук зруйнував вимоги філософії на знання, придбане за межами досвіду. Однак у цій ситуації філософія не втратила своєї актуальності. Відмова від претензій на всеохоплююче знання дозволила їй більш чітко визначитися в системі наукового знання. У той час, як окремі науки досліджують систему закономірностей, які стосуються певної вузької області, філософія вивчає закономірності, спільні для явищ природи, розвитку суспільства і людського пізнання. Якщо окрема наука робить узагальнення в рамках певної сфери, не виходячи за межі своєї області, то філософія ці узагальнення спеціальних наук робить предметом свого аналізу. Філософія зводить разом результати досліджень у всіх галузях знання, створюючи всеосяжний синтез універсальних законів буття і мислення [Кохановский В. П., Лешкевич Т. Г. Философия науки в вопросах и ответах. – Ростов н/Д : Феникс, 2006].

Пошук наукових знань сприяє розбудові філософської проблематики, власне знання спеціальних наук визначають місце і роль філософії серед цих наук як теорію граничного узагальнення знання. Крім того, знання сприяють розвитку філософії за допомогою надання матеріалу, що розширює горизонти розуміння буття та реальності.

В. В. Пашков, , канд. филос. наук, доц., ЗОИППО, Запорожье
Ytyh13@ukr.net

РОЛЬ СИСТЕМНОГО ПОДХОДА В СОВРЕМЕННОМ ПОСЛЕДИПЛОМНОМ ПЕДАГОГИЧЕСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

Поскольку уровень подготовки, переподготовки современного педагога всегда должен соответствовать прогрессу науки и техники, его

образование должно воспитывать в нем способность как к интеллектуальному творчеству, так и к интеллектуально активному восприятию сделанного другими. Наука – это то, чему можно научить или научиться, т. е. передать (и получить) знание и умение или же добыть их.

Хорошо образованные учителя могут быть получены только с помощью системы настоящего высшего образования. Давать высшее педагогическое образование, – значит готовить молодых людей к будущей достаточно сложной работе. А постоянная качественная переподготовка и повышение квалификации дают возможность педагогу соответствовать своей компетентностью современным требованиям. При этом работа, получаемая по завершении образования, должна удовлетворять общество.

Возрастание роли системного знания определяется как новыми потребностями развития науки, так и практическими потребностями более широкого плана – превращением науки в непосредственную производительную силу, в наиболее революционный элемент технико-экономического и социально-культурного прогресса, в важнейшее средство общественного управления.

Накопление и углубление научного знания, его дифференциация и интеграция с неизбежностью ведут к более глубокому пониманию действительности. Вместе с тем картина эта становится все более сложной, расчлененной и динамичной. Естественно, научная методология должна найти соответствующие формы для выражения этих сложных структур, зависимостей и отношений, и в этом деле системные представления оказываются весьма адекватными, а порой просто незаменимыми.

Изучаемые объекты представляются как системы, т. е. особым образом организованными и обладающими особыми системообразующими, интегративными связями и отношениями фрагментами разных областей науки, что является одной из самых отличительных особенностей образовательной деятельности человека в современных условиях. "Неумение мыслить системно, попытки вырвать изучаемые процессы из их связей воспринимаются сегодня не иначе, как показатель низкой культуры мышления, педагогического непрофессионализма". По мере усиления единства аналитико-синтетических сторон в процессе познания систем, которое охватывает как целостность изучаемого предмета, так и его "составленность" из элементов разных наук с их связями и отношениями, т. е. структуру и организованность, *системное мышление* в процессе получения фундаментального образования приобретает ведущее значение.

Таким образом, системный подход сегодня – один из действующих компонентов процесса образования. Системные представления и методологические средства отвечают потребностям современного качественного анализа, раскрывают закономерности интеграции, участвуют в построении многоуровневой и многомерной картины действительности;

они играют существенную роль в синтезе и комплексировании научных знаний. Если попытаться выделить ядро системного подхода, его важнейшие грани, то таковыми, возможно, следует считать качественно-интегральное и многомерное измерения действительности. Конечно же, изучение предмета как целого, как системы, всегда имеет в качестве центральной задачи раскрытие того, что делает его системой и составляет его системные качества, его интегральные свойства и закономерности. Это законы системообразования (интеграции частей в целое), системные законы самого целого (интегральные базисные законы его структуры, функционирования и развития). Вместе с тем изучение проблем сложности опирается на системное многоуровневое и многомерное понимание действительности, дающее реальную совокупную картину явления, его взаимодействия с условиями существования, "включенности" и "вписанности" в них.

"Системный анализ объединяет на единой концептуальной основе возможности различных научных дисциплин: философии, исследования операций, теории организаций, информатики, логики, экономики, социологии, психологии и многих других" [Егоров Ю. Л. Принцип системности: сущность и функции в познании. – М. : ЗелО, 1997], т. е. отвечает перечисленным выше требованиям, предъявляемым сегодня к фундаментальному педагогическому образованию.

При более детальном и подробном анализе оказывается, что системный подход в образовании развивается в рамках той или иной специфической системы научного знания (философского, естественно-научного и т. п.), поэтому он неизбежно несет на себе печать родовых форм, познавательных приемов и методологических средств каждой из систем.

Рассмотрим прежде всего особенности *философского знания*. Философия как наука нацелена на то, чтобы в огромном море разнообразных знаний о природе, обществе, человеке и его мышлении отыскать наиболее общие, устойчивые истины о процессах, связях и закономерностях объективной реальности. Ее главная цель – познание основ мироздания, и соответственно она рассматривает мир укрупненно, рассказывает о нем на языке широких обобщений. Основными единицами философского знания являются предельно широкие родовые абстракции (обобщения) реальных явлений, процессов, отношений.

Соответственно и системный подход в этой области знания строится прежде всего вокруг:

- разработки категориально-понятийных гнезд (целое – целостность – часть и целое – система; система – моносистема – полисистема – системный комплекс; система – интеграция – структура – закон и т. д.);
- изучение всеобщих черт системного знания, его предпосылок и форм в истории познания;
- выявление и обобщение характеристических черт системных законов различных видов, родов и классов реальной действительности.

СТРУКТУРНА ЦІЛІСНІСТЬ КУЛЬТУРИ

Коли йдеться про культуру, то щонайперше з'являється узагальнений образ, що об'єднує мистецтво, релігію, науку, філософію, мораль тощо.

Культура визначає історично певний ступінь розвитку суспільства, що уречевлюється в результатах матеріальної та духовної діяльності. У найширшому розумінні термін "культура" охоплює все те, що визначає специфіку людського існування. А у вузькому розумінні цей термін окреслює тільки сферу духовного життя людини і суспільства.

Культура поділяється на матеріальну та духовну, що відповідає двом основним видам суспільного виробництва. До духовної зазвичай належить сфера виробництва, поширення та споживання наслідків духовної діяльності, різноманітні види духовної творчості, освіта, виховання, діяльність засобів масової комунікації. Даний вид культури ще поділяється на політичну, естетичну та художню, моральну, наукову, кожна з яких має свою специфіку.

Культура також характеризується певною історичною типологізацією, наявністю основних її історичних типів.

Поняття культури припускає не окремий творчий акт людини, а й творчість як універсальне ставлення її до світу, через яке вона створює світ і саму себе. Саме тому кожна культура – це засіб творчої людської самореалізації. Осягнення інших культур збагачує людей не тільки новими знаннями, а й новим творчим досвідом.

Реалізація творчого людського начала та повнота його самовираження досягається через створення й використання різноманітних культурних форм, кожна з них має специфічну та символічну системи. Це, зокрема, міфологія, релігія, мораль, філософія, мистецтво, наука.

Коли йдеться про структурну цілісність культури, то постають питання: чи є культура єдиною системою, конгломератом систем? Чи структурується культура, і якщо структурується, то як? Чи доцільна та чи інша її структуризація?

М. С. Каган, наприклад, вважав культуру надскладною системою, відстоюючи переваги саме системного підходу до її вивчення. Що стосується самого системного підходу, то не цілком ясно, чим був викликаний такий ажіотаж навколо нього, оскільки науці завжди властиве прагнення до системності досліджень. Якщо виходити з очевидної наявності культури як надскладної сукупності цінностей, учені (які мислять системою) передусім виділяють в історично часовому аспекті окремі етапи існування культури. Первісність, античність, середньовіччя, Відродження, Новий час, Сучасність мають деякі особливості в плані буття культури, складу і ієрархії цінностей. У кожному з означених історичних періодів

виділяються і окремі складові, наприклад, в античності – це культури Древньої Греції і Риму, в середні віки – культури раннього і пізнього Середньовіччя. Історики культури прагнуть уловити своєрідність кожної з культур і водночас виявити зв'язки між ними, спадкоємність, вплив культур попередніх епох на наступні. Такі зв'язки, запозичення з культури минулого, спадкоємність, безперечно, мають місце. Але дослідники, що відстоюють принцип унікальності будь-якої культури, вважають такі зв'язки несуттєвими, а спадкоємність практично відсутньою. В їх судженнях є певний сенс, бо культура "крихка" і живуча, і зв'язки між культурами – теж. Уся культура минулого є присутньою в сьогоденні, іноді будучи зміненою до невпізнання. І первісне, і середньовічне постійно проглядаються у бутті сучасних культур.

Досить виразно виділяються елементи культури і в просторово-регіональному аспекті. У кожний відрізок часу співіснують і нерідко взаємодіють локальні культури (регіонів, країн, народів, етносів і т. д.), своєрідність яких настільки очевидна, що дає підстави вважати деякі з них різними, навіть протилежними і такими, що взаємовиключають одна одну.

Теоретично це обґрунтовано істориками і філософами, що розвивали концепції локальних культур, замкнутих цивілізацій, історичних циклів культурного розвитку. М. Я. Данилевський, О. Шпенглер, А. Тойнбі – кожний по-своєму розробляв уявлення про типи культур, окремі несхожі культури, що не здійснюють істотного взаємовпливу і ворогують одна з одною, безслідно зникаючи.

Таким шляхом йшло подолання еволюціонізму – концепції, згідно з якою культура при усіх зигзагах її розвитку, перервах поступовості все ж розвивається послідовно, від нижчого рівня – до вищого, через варварство – до високорозвиненого рівня, вінцем розвитку якого вважалася культура Європи.

Починаючи з XIX ст. мислителями формулюється проблема існування (в реальності, чи у можливості) єдиної культури людства. Але при цьому, окрім часової і просторово-регіональної розділеності доводиться враховувати те, що культура постає роздробленою і в соціальному плані. Найвиразніше розмежувальну лінію за класовою ознакою спробували провести марксисты, які стверджували, що в кожній національній культурі є елементи демократичної, соціалістичної і буржуазної культури.

Таким чином структурування культури може здійснюватися по-різному, на різних засадах, з різною метою. Повнота реалізації культури – це ідеал, що досягається в реальності тільки частково. У конкретних життєвих ситуаціях щось виходить на перший план, висвічується, домінує. Деякі з цінностей виявляються головними. Різні грані багатогранної культури по-різному забарвлюються, доповнюють одна одну. І, що дуже важливо, буття культури в її цінностях, що реалізуються, залежить від форм-носіїв цінностей, від форм вираження ціннісного змісту.

РЕКЛАМА В КОНЦЕПЦІЇ БАГАТСТВА ЕЛВІНА ТА ХЕЙЛІС ТОФФЛЕР

Характерною особливістю всіх сучасних складових науково-технічного прогресу є та, що існує в інформаційному соціокультурному просторі та створює основи багатьох рекламних бізнес-структур. Революційне багатство завдяки рекламі набуває всебічного споживання. Реклама у її розвинутій логічній, семантичній, художньо-естетичній та соціально-психологічній формі світосприйняття прямо і опосередковано веде до зміни соціальної структури споживання і виробництва. Суб'єктом економічних відносин поступово постає не приватна власність у вигляді промисловця, власника засобів виробництва, а професійно освічені менеджери, які освоїли всю нормативну базу функціонування бізнесу та вміють знайти щілину легітимацій прибутку.

Фахівці рекламного бізнесу постійно осмислюють кожну новацію в техніці, технології, які сягають людських потреб та інтересів і мають своїм завданням привносити у соціальний простір раціонально-продуктивну ідею, якій належить майбутнє. Отже, разом з науково-технічною революцією до революційного багатства імпліцитно входять ідеї свободи, рівності, справедливості, приватної власності, конкуренції та сформовані на їх сонові соціальні інституції.

Сформована на засадах ідеї свободи, рівності, справедливості, приватної власності, конкуренції, демократії, соціальна система життєдіяльності створює адекватні до науково-технічної революції сфери реалізації творчих можливостей. Досягнення науково-технічного прогресу і політичної свободи – це дві необхідні взаємозумовлені передумови "революційного багатства".

Розвиток науки і техніки в умовах приватновласницької економіки, конкурентної боротьби на ринку збуту на засадах вільного ринку здійснюється в надзвичайно соціалізованій споживачькій культурі. Всі дослідники реклами погоджуються з тим, що найшвидше зростання соціально-орієнтованої економіки стимулює науково-технічний прогрес та науково-технологічне обслуговування виробництва, обміну і споживання. Ринкова економіка націлена виробляти споживчі вартості, а не товар як такий. Тому вона досягає

Контури сучасної науково-технічної революції помітні майже в усіх країнах світу, але найбільшою мірою присутні у виробництві матеріальних і духовних благ у США, де широта охоплення системами автоматизованого електронного управління визначає зміст і напрям суспільного виробництва. Зміна місця, значення і ролі сучасних наукових знань та продукуваних на їх основі автоматизованих систем управління в різних галузях виробництва, обміну і споживання призвели до принципових змін у соціальній структурі. "Кожна система багатства формує новий стиль життя, нову цивілізацію: не лише нові структури бізнесу, але й

нові типи сім'ї, нові стилі в музиці і живопису і нові види харчових продуктів, моду і стандарти фізичної краси, нові цінності і нове ставлення до релігії і свободи особи. Все це взаємодіє і формує нову систему багатства" [Тоффлер Е., Тоффлер Х. Революционное богатство. – С. 17].

Отже, у певних формах соціальності реклама набуває своє обличчя і форму та є однією з важливих джерел інформації про товари і послуги, які є в системі суспільного виробництва.

Реклама, залишаючись спеціалізованим видом людської діяльності, що створює нові форми освоєння речового світу, стає в тенденції сферою цілісного прояву соціальної активності, усвідомленням можливостей людини реалізувати себе у речовому вимірі.

Оглядаючи процес історичного розвитку реклами, вона, по-перше, постає як продукт інтелектуального розвитку суб'єкта її творення; по-друге, насичує свій текст самоцінним утворенням, здатним задовольняти певний спектр потреб та інтересів.

Споживання, будучи невід'ємним елементом сучасної постіндустріальної культури, стає важливою домінантою саморозвитку, формами самореалізації людини та її самоствердження в суспільстві.

М. В. Розпутна, студ., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
kefirka91@mail.ru

ФЕНОМЕН ЗАПИТУВАННЯ В ПРОЦЕСІ ДІАЛОГІЗУВАННЯ

Усвідомлення діалогічності наукового пізнання піднімає питання значення "запитування", як спонування до мислення та істотно конкретизує процес діалогу, перетворюючи його на дійовий та ефективний метод наукового освоєння реальності.

При дослідженні феномену запитування як риторичного питання, акцент ставиться на аргументацію самого звернення до когось або чогось і постає питання про внутрішню мову. Вона завжди є мовою для себе, тому рух смислу здійснюється у згорнутому вигляді: деякі моменти його переносяться на підсвідомий рівень, у глибинні прошарки внутрішньої мови, де смисли нібито вливаються один в інший і таким чином, що попереднє міститься в наступному і навпаки. Саме у точках перетину різних смислів можливі "нелогічні" стрибки мислення. Осягання, які ведуть до нових смислів, відкриття нових внутрішніх питань і знаходження відповіді на проблеми буття та сутності людини, як такої.

У процесі запитування – відповіді, необхідно врахувати умови, при яких внутрішній діалог може відбуватись, перш за все – це отримання відповіді на питання: "якщо те, про що я запитую, я ще не знаю, то що знати", тобто початкове питання ґрунтується вже на певному знанні, але розуміння цього може відбутися лише під час діалогу, розмови, суперечки.

В технологіях філософії діалогу мають місце питання та запитування, як різні категорії. Запитування – внутрішнє, самого себе, опираючись

на протистояння ідей та зауважень іншого, і питання – зовнішнє, як процес здобуття інформації, шляхом знаходження знання в собі. Діалог може відбуватися як у формі реального діалогу (зовнішнього) з реальними співбесідниками, так і у формі внутрішнього діалогу, коли "Я" – творця подвоюється, потроюється і навіть набуває більше іпостасей, які між собою полемізують, зіштовхуючи різні, навіть іноді полярні думки і аргументації з тим, щоб вибрати поміж них ті, які на думку суб'єкта, є найбільш істинними. У внутрішньому діалозі з самим собою суб'єкт творчої діяльності аналізує протилежні положення, мовби доручаючи їх різним особам, що містяться в одному "Я".

Про діалог відомо ще від диспутів шумерів, копії яких збереглися ще з початку II-го тисячоліття до н. е., а також у діалогічних гімнах Рігведи і Махабхарати, в яких запитування виступало, як основний поштовх до отримання знань у дидактичних розмовах та суперечках.

Сократа та Платона вважають засновниками форми діалогу як способу викладу власної філософської концепції. Їх майстерність ведення бесіди – це форма обговорення і пошуку істини у вигляді запитань-відповідей. Основними були питання, що таке добро, справедливість, при цьому перебиралося багато відповідей, які обмірковувалися та спростовувалися, доки не знаходили відповіді, що задовольняла б усіх співбесідників. Результат діалогу – певне знання про істину з того чи іншого питання. Тому, як приклад, з ким би не сперечався, чи погоджувався у своїх діалогах Платон, це – перш за все безперервний внутрішній діалог із самим собою, це – постійна незадоволеність досягнутим результатом роздумів і постійний пошук істини, який ніколи не може бути завершеним. Платон підкреслює: "Я нічого не знаю і нічому не навчаю, я тільки сумніваюсь" (діалоги "Сократ", "Театет"), але це незнання не тотожне невігластву, це – незнання смертної людини, яка співвідносить своє знання зі знанням богів. Вони пізнають будь-яку річ, просто звернувшись до неї, в той час як простий смертний може її пізнати за допомогою передумов та причин, шляхом відкриття її принципу. Платон ніколи не виступає як вчитель по відношенню до опонента, а завжди запрошує його до спільного пошуку істини, до діалогу, в якому кожен має право висловлювати будь-які погляди, думки, відмовитись від них і шукати правильний шлях до істини.

У запитування немає меж, тому що із одного питання випливає інше, тобто відбувається циклічне коло пізнання, за однією відповіддю виникає ще одна відповідь, тобто створюється рух, у якому ми як зацікавленні, прагнемо до майбутнього набуття знання. У такого роду запитування є певна умова, тобто тут в основі лежить передзнання, яке не є дієвим при запитуванні.

Логічна структура запитання включає: 1) базисну інформацію, тобто те, що вже відомо; 2) невідоме, те на що направлене запитування; 3) вимоги переходу від конкретного до загального. За конструктивним

значенням питання потребує не лише ствердження або заперечення, а виражає запит та пошук відповіді, які направлені на усунення незнання.

Запитання поділяються на: 1) повсякденні, що розкривають буденні ціннісні орієнтири людини: "Як справи?", "Як пройшов день?". Тобто ті питання, на відповідь яких не потрібні обширні знання чи ґрунтовний матеріал, а потребується чітка, вичерпна відповідь; 2) світоглядні, що розширюють межі пізнання, в них підіймаються проблеми моральності, розкриття етичних понять, категорій; 3) наукові – питання, які направлені на знаходження істини, як однієї з центральних категорій гносеології, як правильне відображення об'єктивної дійсності у свідомості людини. Філософ Сократ, який запровадив майевтичний метод філософування, вважав, що, кожна людина здатна досягнути істини, якщо за допомогою майстерних запитань актуалізувати, поживлявати її пам'ять, збуджувати потенційні здібності.

Отже, запитування, як феномен концепції діалогізування, є необхідною умовою у процесі пошуку істини.

Ф. Г. Руденко, викл., Слов'янський коледж НАУ, Слов'янськ
fed_rud@mail.ru

ЩОДО ПИТАННЯ ФОРМУВАННЯ РОЗВИНЕНОЇ ОСОБИСТОСТІ ЧЕРЕЗ ЗМІСТ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

Відомо, що нинішня система підготовки в сфері гуманітарних дисциплін має певні недоліки, а саме відсутність систематичної роботи студентів протягом семестру, низький рівень активності студентів і відсутність елементів змагальності в навчальних досягненнях, можливість необ'єктивного оцінювання знань студентів. "У середовищі студентів, які здобувають технічні спеціальності, часто побутує думка про марність гуманітарних знань. Студенти не усвідомлюють орієнтуючого характеру соціально-гуманітарних дисциплін в умовах поліваріантності поглядів на світ" [Студенти сами будуть вибирати дисципліни. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ridnews.com.ua/society/1331/>].

З огляду на шкільний "багаж знань", з яким студенти приходять у вищий навчальний заклад, можна сказати, що орієнтації в системі гуманітарних знань бажає бути кращим. Свого часу академік В. Легасов, один із ліквідаторів наслідків Чорнобильської катастрофи, сказав: "Чорнобиль вибухає від того, що нинішні "генії техніки" стоять не на плечах Толстого й Достоевського, а на плечах таких само технарів, як і вони самі". А Патріарх Кирил на урочистому відкритті XX Міжнародних різдвяних освітніх читань наголосив: "Подобно тому, как госпожа Простакова из бессмертной комедии Фонвизина удивлялась, зачем дворянину учить географию, если извозчики и так знают, куда везти, современные юноши и девушки не считают нужным по-настоящему запоминать что-либо и учить, ибо вся информация в полном объеме добывается простым нажатием кнопки "Enter"" [Современный подросток похож на Про-

стакову из комедии Фонвизина. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/news/51135.htm>].

Розглядаючи проблему формування розвиненої особистості чимало висловлюється помилкових поглядів на проблему всебічного і гармонійного розвитку особистості, заявляючи, що вона практично нездійснена, утопічна. "Такі заяви є виявом наукової, політичної, педагогічної безграмотності та суперечать існуючому законодавству" [Щербань П. Випускник школи хоче знати: "Чому в багатій Україні люди живуть злиденно?" // Освіта України. – 1999 р. – № 31–32, 4 серпня].

Дійсно навчальний процес орієнтується на формування освіченої, гармонійно розвиненої особистості, здатної до постійного оновлення наукових знань, професійної мобільності та швидкості адаптації до змін і розвитку в соціально-культурній сфері [Положення про організацію навчального процесу у вищих навчальних закладах наказ МОН України від 2 червня 1993 року № 161. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://osvita.ua/legislation/Vishya_osvita/2771]. Розмірковуючи над внеском гуманітарних дисциплін в цю проблему треба сказати, що коли громадяни не мають достатніх знань наприклад про політику, суспільство й державу, владі набагато простіше уникати контролю з боку громадянського суспільства. Так само, як і простіше здобувати потрібну підтримку від народу під час опитувань, виборів, референдумів завдяки некомпетентності громадян у конкретних політичних питаннях. Зрозуміло, що у багатонаціональних державах Західної Європи цілеспрямовано формуються гуманістичні толерантні відносини між людьми різних національностей і віросповідань, соціальну спрямованість мають економічні програми й політичні доктрини. Ідеться про комплексне навчання людини в процесі її становлення як повноцінного члена суспільства. Адже гуманітарна функція, наприклад, політології проявляється не тільки в поширенні наукових знань, а й у сприянні формуванню всебічно розвиненої особистості, виробленню її громадянської позиції, вихованні патріотизму, поваги до цінностей, створених попередніми поколіннями та перевірених їхнім досвідом. Як свідчить досвід, викладач лише підводить до дверей, а студент повинен їх сам відчинити. Тому, є підходи як продукувати оригінальні, інноваційні ідеї, застосовуючи нестандартні форми проведення навчальних занять, активно впроваджуюти форми та методи організації навчально-виховного процесу, що забезпечує максимальну самостійність навчання студентів. Такі інновації передусім можна розвивати в характері взаємовідносин усіх учасників педагогічного процесу, а саме:

- у навчальному закладі створювати особливу атмосферу взаємодовіри та взаємоповаги: від директорського "Чим я можу допомогти?" – до студентського "Я хотів би сьогодні з вами відпрацювати..."
- використовувати стилі спілкування на основі партнерства та зацікавлення спільною творчою діяльністю.

- чітке усвідомлення того, що особистість активного громадянина формується лише за умови реальної участі в тій діяльності, в якій спробують, перевіряються на практиці відповідні громадянські цінності.

Для цього активно впроваджуємо технологію ситуативного моделювання – це побудова навчального процесу за допомогою включення студентів у гру. Використання гри завжди стикається з протиріччям: навчання є завжди процесом цілеспрямованим, а гра за своєю природою має невизначений результат (інтригу). Тому завдання викладача при застосуванні гри у навчанні полягає у підпорядкуванні гри визначеній дидактичній меті. Ця модель навчання покликана реалізувати, окрім основної дидактичної мети, ще й комплекс цілей, таких як:

- забезпечення контролю виведення емоцій;
- надання студенту можливості самовизначення;
- надихання і допомога розвитку творчої уяви;
- надання можливості зростання навичок співробітництва;
- надання можливості висловлювати свої думки на підставі набутих знань;
- впровадження системи обліку навчальних досягнень за предметними компетенціями ми через накопичення балів.

Це дозволяє створити ситуації інтересу при викладанні того чи іншого матеріалу (використання тихих, пізнавальних ігор, цікавих "пригод", гумористичних уривків тощо). Направити навчальні дискусії по серйозним правилам її ведення, перетворюючи "удари рапірою", тобто обмін репліками без ґрунтовних доказів ("я гадаю", "я вважаю"...) на поступову орієнтацію наводити солідніші аргументи на захист своєї позиції, розмірковувати по-дорослому, спираючись на відомі історичні факти, правові принципи і цінності принципово, щиро і невимушено. Як наслідок це буде створювати умови для подолання неприпустимих підходів, коли все сплановано викладачем заздалегідь: написані виступи, роздані папірці, запрошені викладачі, адміністрація залишається розіграти так звану вчительську "виставу" [Галузинський В. М., Євтух М. Б. Педагогіка: теорія та історія : навчальний посібник. – К. : Вища шк., 1995]. Таким чином, великий арсенал інтерактивних методів сприяє формуванню розвиненої особистості в напрямку самостійності без лицемірства, зайвої "показухи". Така аксіома організації самостійності в подальшому сприяє посиленню відповідальності особистості, орієнтує на уміння взаємно так побудувати облік успішності, що він перетворюється з нудної процедури накопичення оцінок, яка утримує тих, хто навчається в стані психологічного напруження, на цікаву, напівігрову діяльність, на набір ситуацій, яких студенти навіть очікують, підраховуючи власні накопичені бали за вірну, об'єктивну, справжню аргументацію. Тут шліфується, формується і відіграє велику роль самоконтроль, до якого він спонукає студентів, і взаємоконтроль, що важливо, щоб підтримувати в собі Людину, Особистість. Бо, як стверджував Платон, "ніхто не стає людиною випадково".

А. М. Северенчук, студ., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси

ПОНЯТТЯ ДУХУ ТА ЙОГО РОЛЬ В ФОРМУВАННІ ПРИНЦИПУ ЗАГАЛЬНОГО ВИВЧЕННЯ МОВИ У ВІЛЬГЕЛЬМА ФОН ГУМБОЛЬДТА

"Вивчення мов світу – це також всесвітня історія думок і почуттів людства"
Вільгельм фон Гумбольдт

З початку XX сторіччя особливу увагу звертають саме на мовну проблематику тому, що мова є одним із засобів завдяки якому людина осягає світ і репрезентує його. По сьогодні мовна проблематика не втрачає своєї актуальності, адже мова виступає найважливішим засобом для комунікації, завдяки якому людина відображає дійсність. Важливою проблемою є вивчення та опанування мовою. В даному контексті важливим було б звернення до творчого доробку німецького філософа та філолога кінця XVIII – початку XIX ст. Вільгельма фон Гумбольдта.

Проблемам мови присвячено багато наукової літератури. Серед дослідників що, зверталися до цієї теми Г.-Г. Гадамер, Е. Кассіер, Г. Райл, Б. Рассел та ін.

Вільгельм фон Гумбольдт народився 22 червень 1767р., його життя співпало з класичним періодом німецької філософії, але незважаючи на все він залишався ідейно самостійним, проявивши себе як в створенні вчення про мову, так і інших ідей, в центрі яких стояла антропологічна проблема. В нього вперше з'являється нова перспектива розвитку мови – мови як діяльності. Він наголошує, що головною умовою формування особистості є мовне співтовариство. Гумбольдт вільно володів шістнадцятьма мовами, та також досліджував і вивчав мови туземців Південної та Північної Америки, народів Індонезії та Полінезії. Насамперед він говорить, що розуміти мову можна двоюко з одного боку "розуміти мову як наслідок, створювати і вдосконалювати в відповідності з поведінкою людини, або розуміти її як причину, робити висновки про внутрішній світ людей, і все це з філософським розглядом загальної людської природи і з історичним розглядом долі різноманітних народів" [Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – с. 347].

Особливе місце в його концепції займає поняття Духу, що великий вплив справляє на формування принципу загального вивчення мови. Дух для Гумбольдта постає джерелом культури, власне самою нею. Це духовно-ціннісна складова людського досвіду, що базовим принципом здобуває своє вираження в мові (як Дух народу) – такий, що виражає його розвиток, вдосконалення та ускладнення його інтелектуальних здібностей, формуючи свого роду узагальнений підсумок його досвіду, що характеризується вираженням власне оригінального сприйняття дійсності, та своєрідним способом мислення.

Проте тут звичайно треба зауважити, що Дух мови є проявом і індивідуального досвіду окремого індивіда, що перебуває в її рамках, виражає особливості його власного Я та світу, що він його сприймає в рам-

ках якого формується власне уявлення. Гумбольдт стверджує, що вплив мови на дух і душу на мову є нерозривним, це постійний взаємовплив, і в результаті цього постійного взаємовпливу вимальовується єдність мови і духу. За Гумбольдтом мова укорінена в людині, вона виступає своєрідним посередником між людиною і світом.

Можливо доречним буде згадати про діалогічну парадигму в філософії ХХ ст. (С. Розенцвейг, М. Бубер, П. Рікер, Х. Яннарас), яка генетично може бути пов'язана з концепцією християнського енергетизму в інтерпретації мови (Псевдо-Діонісій Аеропagit, Григорій Палама, О. Ф. Лосєв). Слід зауважити, що в мові людина не тільки пізнає себе в Іншому, але і веде діалог зі світом, з творцем та процесом творіння. Власне, кантівське трансцендентальне запитування і передбачає слово, вербальність. Як зауважував Г. Гадамер в статті "Герменевтика і поетика" "слова розповідають наші історії". Мова йде про граннратив усього тезаурусу людської культури.

Він звертає нашу увагу на порівняння різноманітних древніх і нових мов. І ставить важливе завдання: "порівняти на одних і тих же підставах всі мови, які тільки вдається виявити [приймаючи до уваги] весь відомий мовний запас, всю розумну людську природу, і всі історично досвідчені долі різних народів" [*Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры.* – М. : Прогресс, 1985. – С. 346]. Без врахування внутрішнього зв'язку всіх мов, не можливо в будь-якому випадку досягнути дію будь якої окремої мови.

Тут треба без сумніву також зауважити, що крім їхнього зв'язку між собою, саме дія духовної сили людини, виступає тим фактором від якого безпосередньо залежить поділ людства на народи і племена, а також відмінність його мов і діалектів. Мова пов'язана з формуванням духовної сили нації. Мова за Гумбольдом ніби зрослася найтоншими нитками з силою національного духу, і він говорить, "чим сильніша дія духу на мову, тим закономірніший і багатший розвиток останнього" [*Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию.* – М. : Прогресс, 1984].

"Мова – одне із тих явищ, яке стимулює духовну силу людини до постійної діяльності" [Там же]. В контексті цього він говорить в даному випадку про те, що завдання дослідника в її такому собі кінцевому варіанті є опис прагнення втілити в життя досконалість його мови. Хоча він може використовувати його як стимул і спиратися на нього в своїх спробах відкрити в мовах поступове наближення до досконалої побудови. [Там же]. "Мова є як би зовнішній прояв духу народів: мова народу є його дух, і дух народу є його мова, і важко собі уявити що-небудь більш тотожне" [Там же]. Оскільки в мовах перед нами постають різноманітні способи мислення і сприйняття, людське буття для нас стає ширше. Гумбольдт вимагає, щоб мову розглядали з точки зору її початкового зв'язку з людиною. "Своєрідність мови полягає в тому, що вона виступає в якості посередника між людиною і зовнішніми об'єктами, закріплює за звуками світ думок" [*Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры.* – М. : Прогресс, 1985. – С. 405].

Отже, ідеї Гумбольдта мають виняткову важливість, хоча в свій час вони не отримали відповідного їм розвитку. У ХХ сторіччі основні інтенції Гумбольдта були розвинуті зокрема М. Хомським, а в подальшому когнітивно лінгвістикою та психолінгвістикою. Але питання які він поставив мають виняткове значення і підтримуючи думку Гумбольдта, звісно, потрібно звернути увагу на взаємовплив формування Духу та мови. І не варто вивчати духовну своєрідність народу окремо від мов, а потім переносити його особливості на мову [Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. – М. : Прогресс, 1984].

Є. Ф. Сластенко, канд. филос. наук, проф., НАУ, Київ

ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИЗАЦИИ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Процесс гуманизации образования в условиях информационного общества выступает одним из главных направлений развития высшей школы, как общая тенденция в развитии мирового образования. Приоритетом образовательной политики в Украине провозглашается, как отмечает академик В. Г. Кремень, "утверждение гуманистических ценностей образования, его направленности на развитие личности. От этого будет зависеть судьба государства и нации". Главным принципом новой парадигмы образования является сохранение и развитие творческого, личностного потенциала, формирование мировоззрения, основанного на терпимости к инакомыслию, нравственной ответственности личности за результаты своих действий. Гуманизация образования это духовное обогащение всех сфер деятельности высшей школы (содержание, цели, средства, межличностные отношения и т. п.) [Беланова Р. А. Гуманізація та гуманітаризація освіти в класичних університетах (Україна – США) – К. : Центр проект. філософії, 2001. – С. 184].

Как духовно-культурное явление гуманизм составляет главное содержание цивилизационного процесса, в ходе которого он проявляется в духовной, социальной, этической, образовательной и других сферах. О гуманизме, гуманном, гуманистическом можно говорить лишь тогда, когда имеются ввиду виды деятельности, учения, социальные институты, поступки, возвышающие человека и способствующие его благу.

Гуманизм – это прежде всего человечность человека и его отношений с другими людьми, внутренняя потребность в активной творческой деятельности на благо общества, богатство нравственной и духовной жизни. Ведущим направлением гуманизации высшего образования выступает гуманитаризация образовательного процесса.

Если гуманизация образования в широком смысле слова означает создание в обществе глубоко нравственной, гуманной системы образования, в основе которой находятся гуманистические идеалы, то гуманитаризацию образования, как правило, связывают с содержанием пре-

подавания в вузе, овладение студентами гуманитарной культурой. В этом смысле, гуманитаризацию образования можно рассматривать как ее гуманизацию.

Усвоение лучших достижений мировой и отечественной культуры, ориентация на уяснение роли человека и его места в строительстве демократического, правового государства способствует формированию личности будущего специалиста как профессионала и интеллигента. Именно гуманитарная подготовка стимулирует развитие общей культуры студента, расширяет его кругозор, вырабатывает научное мировоззрение как цельную и стройную систему философских, социально-политических, экономических и естественнонаучных знаний.

Большинство студентов осознает, что гуманизация и гуманитаризация образования представляют собой один из путей преодоления бездуховности, односторонности в образовании. Пренебрежение гуманитарными знаниями, низкий уровень культуры и нравственности может привести к технократическому мышлению, чертой которого является преувеличение роли техники и новейших технологий.

Гуманистическое сознание вносит "человеческое измерение" во все сферы общественной жизни, предполагает гуманистический подход к проблемам социально-экономического и научно-технического прогресса. На наш взгляд, только гуманизация и гуманитаризация образования, продуманная система нравственного, эстетического, художественного, экологического и правового воспитания студенческой молодежи дает возможность преодолеть технократическое, узкопрофессиональное мышление, сформировать духовно богатую личность, ориентированную на общечеловеческие ценности и идеалы.

Гуманизация и гуманитаризация инженерного образования способствует общекультурному развитию студента, формированию его творческого мышления, осмыслению достижений современной науки и техники, пониманию таких связей, как "человек – человек", "человек – природа", "человек – машина" и др.

Гуманитаризация образования реализуется прежде всего в процессе преподавания общественных и гуманитарных дисциплин. Важная роль в этом принадлежит философии, которая выступает основой целостного видения мира, выявления места человека в нем, раскрывает общечеловеческие проблемы фундаментального характера, формирует мировоззренческие ориентиры и жизненные установки личности. Гуманитарное образование реализуется также в процессе преподавания общенаучных, естественных и технических дисциплин и связано со всем учебно-воспитательным процессом в вузе.

Гуманизация и гуманитаризация высшей школы – это прежде всего индивидуализация обучения, личностных подходов в обучении и воспитании, это обеспечение творческой атмосферы, взаимопонимания между студентом и преподавателем, создание благоприятных условий для формирования личности студента, раскрытия его способностей и дарований.

Гуманізація і гуманітаризація освіти неминемно виважає к жытня новыє способы і средства в організації і методикі освітального процеса: проблемное обучение, індивідуалізація, более тесная связь с практикой, отказ от унификации учебного процесса и ориентации на среднего студента, внедрение в учебный процесс информационной технологии, внедрение новых критериев оценки знаний и т. д.

Концепція гуманізації і гуманітаризації вищого освіти направлена на то, чтобы дать будущим специалистам систему знаний о человеке, обществе, истории отечественной и мировой культуры, ориентировать на уяснение роли человека и его места в преобразовании общества; стимулировать у каждого студента потребности в самосовершенствовании и самосовершенствовании.

Гуманізація і гуманітаризація освіти, особливо в технічному вузі, должна служить формированию как высококвалифицированного специалиста, профессионала, так и гармонической духовно богатой личности с высокими моральными качествами, способной подчинить достижения науки и техники требованиям социального прогресса, человеческим целям.

О. О. Супрун, студ., КНУТШ, Київ
marilyn-m@ukr.net

РЕКЛАМА ЯК ЧИННИК ВИНИКНЕННЯ ФЕНОМЕНУ СПОЖИВАЦТВА

Сучасний світ, як у природному, так і соціальному вимірі, постає перед людиною у якості насиченого і різнобарвного явища. У цьому світі людина стає суб'єктом своєрідних перегонів між природою і суспільством. У цих перегонах людина, як гедоністична, за своєю суттю, істота прагне отримати якомога більше від життя, здобути якнайбільше вражень і досвіду, випробувати все те, що постає перед нею як бажане. І в цьому бажаному, людина прагне перманентної новизни, фактично "підсідає на наркотик "новинка"" [Безбедер Ф. 99 франков. – М. : Иностранка, 2002]. Тут, на жаль, з'являється і втрата відчуття спорідненості із землею, домівкою, Батьківщиною. Такий стан здебільшого пояснюється мобільністю сучасної людини. Наслідком є і втрата у повній чи деякій мірі відповідальності перед родиною, родом. Відомо, що у сьогоденні сімейні зв'язки втратили свою значимість у сучасному світі: фактично стирається спадкоємність у суспільних відносинах. Їх починають заміняти такі сурогати як віртуальна новизна. А тому навіть тимчасовий брак нових вражень призводить людину до апатії, появи відчуття непотрібності, неможливості бодай якось вплинути на існуючий стан речей, адже виникає переконання, що людина знаходиться у нескінченному вирі, де від неї нічого не залежить. Сучасні вчені вже визнали, що світ охопила "епідемія безсилля", все більше людей Західної цивілізації звертається до лікарів зі скаргами на хронічну втому, а згодом і депресію. Люди просто втрачають інтерес до життя, сенс життя, їм здається, що вони вже все пізнали і все отримали. Життя

стає перенасиченим інформацією: потрібною і непотрібною; можливостями та спокусами. Втім, новизна не може бути вічно новою.

Творчість, як засіб продукування матеріальних та духовних цінностей, що насичують наше життя новими враженнями та сприяють пізнанню і формуванню особистості, а також розширенню світогляду, сьогодні вже не здатна встигати за нашими побажаннями. Вічне прагнення новизни породжує один із найбільш значущих феноменів сучасності – феномен споживацтва. Ми живемо у суспільстві гедоністів, де кожний його член має за головну мету свого життя задоволення власних потреб, які мають тенденцію до невпинного зростання. Саме такий стан речей і призводить з часом до надмірного споживання, а згодом – до появи культу споживання. Все поширенішими стають проблеми залежності людини від низки спокус, до яких можна віднести як небезпечні явища – наркоманія, алкоголізм, тютюнопаління, так і ті, що на перший погляд видаються зовсім безневинними: переїдання, шопоголізм, сексоголізм та феномен ХХІ ст. – інтернет залежність.

Прагнення отримання все нових і нових відчуттів викликане бажанням подолати "комплекс непотрібності", що є одним із найбільш притаманних людині ХХІ ст. Тому, вона віднаходить розраду у рекламі, яка є також відповідною мірою продуктом творчості, однак поряд з тим, і основним фактором стимулювання споживання. Хоча сама по собі реклама, як справедливо помітив французький філософ, соціолог Ж. Бодрійяр, є і дискурсом про річ, і самим продуктом споживання, і, можливо, не потрібним і несуттєвим, та без неї сучасна людина не уявляла б свого життя. Головна ж її функція, за Ж. Бодрійяром, (хоч і прихована) – викликати бажання до більшого споживання. Прагнення і потреба у новизні значним чином задовольняється перегляданням реклами, що власне пояснює і деякий ситуативний потяг до неї. "Індивід завжди є чутливим до прихованих мотивів захищеності й дару, до турботи, з якою "інші" його умовляють і переконують, до непомітного для свідомості знаку того, що десь існує деяка інстанція (у даному випадку соціальна, але є уособленням образу матері), яка інформує про його власні бажання, раціонально виправдовуючи їх у його власних очах" [Бодрійяр Ж. Система верей. – М. : Рудомино, 2001]. Виникає ситуація, коли реклама починає визначати людські потреби, вона постає як матір, яка розповідає дитині, що саме їй потрібно і як це легше отримати, пояснює та обґрунтовує наші бажання, здобуваючи цим самим нашу довіру. Через рекламу людина потрапляє в пастку, у вир споживання, звідки їй вже важко повернутися. Будучи включеним у дискурс реклами тією чи іншою мірою індивід, може й не усвідомлюючи цього, протиставляє власне життя, зображеному у рекламі. У рекламі все завжди виглядає ідеальним: красиві люди та омріяні стосунки, – і все це викликає бажання жити так само. Прагнення перенести рекламні образи у власне життя примушує до копіювання і, як наслідок, призводить до втрати індивідуальності людиною та, врешті-решт, до знеособлення суспільства.

Отже, реклама водночас виявляється і чинником розповсюдження споживацтва та породження гедоністичної культури, і в той самий час

виникає залежність від споживання власне самої реклами. Необхідність у цьому продукті виявляється наслідком відчуття самотності сучасної людини, дефіциту уваги і спілкування. Американські психологи стверджують, що позбавлення себе можливості задоволення породжує добре відоме усім відчуття, яке колись було озвучене устами відомого народного улюбленця Остапа Бендера: "Ми чужі на цьому святі житті!" [Ильф И., Петров Е. Двенадцать стульев. – М. : Правда, 1987]. Прямо пропорційним є відношення кількості наших бажань до об'єму споживання: чим більше ми споживаємо, тим більше зростають бажання. І тут реклама підсилює їх, впливаючи емоційно, підсаджує нас на наркотик "новинка" і змушує купляти все нові і нові речі, витрачаючи величезні, зароблені важкою працею кошти. Споживання є безкінечним. Воно стає цінністю – однією з найпоширеніших у сучасному суспільстві, – що перетворює людину на байдужу і безрозсудну істоту, свідомість якої значно легше піддається маніпулюванню. Людська істота стає позбавленою здатності критично мислити, аналізувати, творити.

Таким чином, у знеособленому світі, у світі однакових людей досягнути гармонії між індивідуальною і соціальною свободою людини одними засобами реклами неможливо. Вона (реклама) є тільки чинником розради, відправною точкою до споживання. Одночасно, вона відіграє потужну інформаційну роль. І тут слід зауважити, що лише завдяки пошуку та збереженню в інформації власної самоідентифікації, ми отримуємо здатність творити своє Я, навіть використовуючи рекламу.

О. В. Твердовська, канд. філос. наук, ІОД НАПН України, Київ

ТВОРЧИЙ ПРОЦЕС В КОНТЕКСТІ ДІАЛЕКТИКИ ХАОСУ І ВПОРЯДКОВАНOSTІ

Загальноприйнятим є тлумачення, згідно з яким творчий процес постає як діяльність людини, що спрямована на створення якісно нових, невідомих раніше духовних або матеріальних цінностей (нові твори мистецтва, наукові відкриття, інженерно-технологічні, управлінські чи інші інновації). Таке розуміння виявляє людину як активно-перетворювального діяльнісного суб'єкта, що має здатність бути причиною змін у бутті.

Разом з тим, окрім діялісно-перетворювального, варто звернути увагу на інший визначальний аспект творчого процесу. Мова йде про зв'язок екзистенції людини та її вітальної потреби у творчому процесі, творчому сприйнятті як такому. Дане тлумачення відсуває на другий план оцінку результатів та наслідків творчої діяльності, їх значення втрачає домінуючу роль у людській активності. При такому аналізі творчого процесу увага зосереджується на сутності та ефекті естетичного, етичного, релігійно-містичного переживання, пов'язаного з очищенням душі. Синкретичний характер такого переживання пов'язаний з відновленням людських сил та набуттям особливого медитативного стану, який в літературі визначається як творчий катарсис.

Катарсис тлумачиться як емоційне розвантаження, містичне очищення, зцілення душі від негативу чуттєвої тілесності, одне з призначень та наслідків співпереживання трагедії, споглядання творчості як такої та безпосередньо сам творчий процес [Долгов К. М. Катарсис // Новая филос. Энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2010. – Т. II. – С. 228]. Катарсис постає як духовне очищення, віднайдення рівноваги, внутрішньої впорядкованості та гармонії. "Пікове переживання є дещо само по собі таке, що виправдовує своє існування, дещо самоцінне. Тобто воно є метою, тим, що ми можемо назвати переживанням-метою, а не переживанням-засобом. Воно виявляється настільки цінним одкровенням, що навіть спроба якось обґрунтувати його порушує самий зміст", зазначає А. Маслоу [Маслоу А. Психология бытия. – М. ; Киев : Рефл-бук ; Ваклер, 1997. – С. 123]. Катарсис кульмінує складне перетворення почуттів, де неприємні афекти піддаються деякому розрядженню, знищенню, перетворенню в протилежні.

Такий стан завершеності або катарсису не є постійним, піднявшись на вершину внутрішньої задоволеності, творчий суб'єкт, рухомий невпинною перетворювальною діяльністю, змушений здійснити сходження до стану роз'єднаності та хаосу. "Всякий пік переживання може бути плідно витлумачений як повнота дії, повне розрядження, катарсис, кульмінація, завершення, спустошення" [Там же. – С. 105]. Хаос означається втратою духовної єдності, гармонії, розірваністю між множиною діяльнісних та творчих векторів. Поява динаміки хаосу не обов'язково зумовлена зовнішніми об'єктивними причинами, її можуть спричинити внутрішні суб'єктивні зміни та суперечності. "Абсолютний порядок і абсолютний хаос однаково загрожують загибеллю. Виходить, що при всьому прагненні до впорядкованості якась доля хаосу для життя необхідна. І синергетика як раз розповідає, відновлює цю позитивну роль хаосу, розгортаючи вертикальну діаду в горизонтальну" [Баранцев Р. Г. Имманентные проблемы синергетики // Новое в синергетике: Взгляд в третье тысячелетие. – М. : Наука, 2002. – С. 468].

Дійсно, з позиції синергетики будь-яке природне чи соціальне явище можна розглядати як самоорганізовану, цілісну систему, що здатна переходити від хаосу до впорядкованості всіх елементів. В межах синергетики творчість розглядається як деяка динамічна система, де відбувається взаємна узгодженість антитез, тобто постає гармонія в її класичному розумінні – як "єдність протилежного" (Піфагор) та "подвійність єдиного" (Протагор). Синергетика творчості виявляється у відношенні суб'єкта до реальності, до самого себе, у спогляданні. Саму творчість можна уявити як синергійний процес. Сприйняття та процес здійснення складають в цілому подію творчості, що підкорена синергійним закономірностям (принципам та законам синергетики).

Разом з тим, хаос, як нагромадження різномірних елементів, емоційних відтінків та множини вражень, виконує свою конструктивну роль у можливому майбутньому потенційному набутті творчого катарсису. Адже впорядкованість не може виникнути з нічого, вона постає з розріз-

нених компонентів. Саме на стадії динамічного хаосу (точніше, при виході з нього) генерується нова цінна інформація, осяяння. Синергетика творчості виявляється в процесі перетворення хаосу виникнення ідей в порядок творчого здійснення. Нова інформація з'являється виключно в системах, що розвиваються. "Частини складної структури, в тому рахунку креативного ландшафту, повинні відмирати, щоб існувало та постійно оновлювалось ціле. Час від часу треба виходити з попередніх джерел мислення, щоб стати здатним знайти новий шлях наукового чи художнього пошуку. Для творчого пориву необхідне згасання активності, охолодження, розслаблення, сконцентрування, періодичне втягування дисипативних, хаотичних елементів, тобто в деякому сенсі необхідно проходити через досвід квазісмерті" [Князева Е. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции – М. : КомКнига, 2007. – С. 226].

"Смерть подібна заходу сонця, яке тільки здається захопленим ніччю, в дійсності, будучи джерелом всякого світла, горить неперервно, приносить новим світам нові дні в своєму вічному сході та вічному заході. Початок і кінець торкаються тільки індивіда, через посередництво часу – форми цього явища для уявлення" [Шопенгауер А. Собрание сочинений в пяти томах. – М. : Московский клуб, 1992. – Т. 1. – С. 342]. Вирішення творчих суперечностей знаходять свою кульмінацію у катарсисі, як очищенні від вагань, пристрастей, реалізованому прагненні людського розуму до впорядкованості. Творчий катарсис постає як віднайдення єдності та гармонії.

Слід зауважити, що не кожен творчий процес можна пов'язувати зі станом віднайдення рівноваги, набуттям катарсису. Цей особистісний момент залежить від ступеня емоційного розвантаження, духовного очищення, нівелювання негативу зовнішнього середовища. Насамкінець, катарсис залежить від самого суб'єкта творчої діяльності, його налаштування, здатності повністю заглиблюватись у творчий процес, абстрагуватись від оточуючих подразників.

А. А. Цвибель, студ., КНУТШ, Києв
ajewellery@rambler.ru

БЕЗОТВЕТСТВЕННОСТЬ КАК РАБСТВО: К ИСТОКАМ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

"... знать свои подлинные желания гораздо труднее,
чем кажется большинству из нас;
это одна из труднейших проблем человеческого бытия.
Мы отчаянно стараемся уйти от этой проблемы,
принимая стандартные цели за свои собственные".

Э. Фромм

Извечная проблема свободы и ответственности имеет гораздо более неожиданные лабиринты раздумий, нежели может показаться. Свобода непременно влечет за собой ответственность за свои поступки –

как минимум только за свои. Не будет вспоминать известных экзистенциалистов, считающих, что мы не ограничиваемся ответственностью лишь за себя, имея свободу. Итак, свобода тянет за руку ответственность. Ответственность отсюда подтверждает свободу человека. А что если на минуточку "убрать" ответственность? Предположим, что человек избегает возложения на себя ответственности за что-либо (и за свои поступки в том числе). Тогда нет того самого подтверждающего "фактора" свободы этого человека. Значит, появляется место зависимости – "несвободности". Т. е., сбрасывая с себя ответственность, человек заявляет о своей зависимости от другого – иного человека или же обстоятельств, или прочего?

Попробуем заглянуть в быт Древних греков: ответственен ли раб за малыша своей хозяйки, которого ему доверили опекать? Ведь он – невольник, он зависим – а значит не несет ответственности за малыша. Либо же, если раб все же ответственен за малыша, все изложенное выше можно перечеркнуть. Но здесь не учтены как минимум два момента. Первое: устоявшиеся традиции, согласно которым раб принимает свою участь как очевидность и неизменность – т. е. как должное. Тогда он заботится о чужом ребенке как о своем родном – и это дитё его хозяина. Искренняя любовь руководит заботой раба о малыше. Второе: раб, будучи невольным, все же не теряет инстинкта самосохранения. Следовательно, он хочет жить. Если он не доглядит за малышом – его убьют или причинят ему боль. Что руководит рабом в его заботе о ребенке? Страх. А это уже другая тема.

Еще одно возражение: иногда нашей свободой руководит ответственность за других, что ограничивает наш выбор. Но возможно ли быть ответственным за других, не будучи ответственным за себя? Пойдем с конца – к истокам: чувствуя ответственность за других, мы руководствуемся многими психическими факторами. Наши мотивы при этом могут быть очень разнообразными: от личной выгоды – до искренней любви. Но все же почему мы боимся за этого человека? Как мне кажется, удачно здесь проскочило слово "боимся" – мы действительно боимся: что человеку может быть больно или что человек испугается и психически пострадает. Но Мы-то чего за НЕГО боимся? НАМ-то что нужно? Чтобы человек был в безопасности. Зачем? Потому что этот человек нам НУЖЕН: он привносит гармонию в нашу жизнь или мы чувствуем себя уютнее и увереннее рядом с ним, или же нам что-то нужно от этого человека и нам выгодно, чтобы с ним все было в порядке -причин масса! Но исток один – НАМ это нужно. МНЕ это нужно. Мне – значит Я, Я – значит Его. Следовательно, ответственность за других снова приводит нас к самим себе. Когда мы можем (хотя бы попытаться) управлять ситуацией, когда мы свободны в выборе, мы выбираем то, что нам кажется наиболее выгодным, взвесив: какую выгоду получим лично мы, какую выгоду получим мы от заботы о других (это включает и их выгоду, ибо она принесет им душевное равновесие, а нам, следовательно –

равновесие в нашей душе)) – с одной стороны, и то, что мы получим, если откажемся от выгоды для других и от выгоды для нас лично.

Я говорю о душевной гармонии, подразумевая, что материальные блага человеку необходимы прежде всего для душевного равновесия данного человека – ибо ведь никто не будет возражать, что человек не может быть счастливым, если он голоден и едва одет, что бы не творилось вокруг него (помимо истинных йогов, конечно).

Вернемся к нашим весам: на чашах у нас с обеих сторон выгода (или невыгода) для НАС. Зачем мы взвешиваем это? Для принятия Выгодного Решения, которое исходит из нашего анализа выгод или отказа от выгод для нас – мы как бы "приносим в жертву" (или не приносим) какие-то выгоды ради одной Большой Выгоды для нас самих. Кто будет виноват в том, что мы приняли неверное решение? Если мы исходим из выгоды для себя, которая просчитывается и достигается (в случае свободного выбора) своими же размышлениями (или навязана чьими-то мыслями, традицией, предрассудками – что тоже наш личный выбор: прислушиваться, опираясь на веру, побоявшись высказать себе же личную точку зрения, не разбавленную предрассудками и страхами, или принять решение, зависящее только от твоим личных убеждений и умозаключений), то кого, как не себя, нам винить (или хвалить) в принятом решении? Следовательно, мы несем ответственность перед самим собой, перед своей свободой, за свое решение. Значит, ответственность за других поглощается ответственностью за себя и перед собой, а ответственность перед собой указывает на свободу нашего выбора, на нашу свободу в выборе – на нашу свободу.

К чему мы шли в этих размышлениях? К тому, видимо, что, избегая ответственности за свои поступки, снимая с себя ответственность за себя и за других (хотя бы за себя), мы тем самым перечеркиваем свое право на свободу принятия решений – а значит и на свою свободу как таковую. Безответственный человек, таким образом, оказывается зависим от других, от мнения общества, от предрассудков и т. д.

Из этого заключения можно вывести широкий каскад проекций: начиная сферой индивидуального развития и заканчивая вопросами глобальной политики. Но прежде чем продолжить, нужно ответить еще на один вопрос, вполне оправдано указывающий на сущность того, что именно принесет нам выгоду. Если человек предпочтет в свой отпуск пролежать целыми днями на диване, пересматривая фильмы с попкорном руками, вместо того, чтобы принять приглашение друзей покататься на горнолыжном курорте (предположим, даже бесплатно), – безответствен ли он, избрал ли он невыгодное для себя решение? Отнюдь. Для объяснения такого вывода следует преподнести любопытствующим некий "коктейль" из книги Эриха Фромма "Иметь или Быть", дополненной мифологиями Барта теориями манипуляции, влияния массовой культуры и традиции на человека, а в виде "лимончика" в бокале – все тот же вопрос ответственности и свободы, о котором мы ведем речь, – кажется, этого будет вполне достаточно.

Что будет интересно рассмотреть как вывод из вышесказанного именно нам? То, видимо, что человеком изначально руководит выгода для себя – и не стоит воспринимать это так негативно. Ведь эта выгода диктуется инстинктом выживания.

Инстинкт выживания – тот базис, который руководит в выборе человеком своих ценностей и, следовательно, диктует человеку его поступки. Грамотно растолковав человеку о том, что он свободен взять на себя ответственность за такую жизнь, которой он желает, – в разумной стране, с высокими моральными ценностями и чистым воздухом – можно добиться направленности общества на одну цель – как ни банально, сделать мир лучше ради собственного выживания. Наивные мечты могут стать реальностью, если придать им рациональной аргументации и выстроить теорию. Разве не так рождается идеология, возможности которой очень велики?.

А. А. Цвибель, студ., КНУТШ, Киев
ajewellery@rambler.ru

ЦИНИЗМ ГУМАНИЗМА

Кто мы? Люди. А кто есть люди? "Существа на двух ногах и без перьев"? А инвалиды, а травести в боа? Люди. А варвары – люди? "Нет уж варваров", – возразите вы. А нет ли? Маньяки – люди? Педофилы? Психически больные люди – люди? Так кто есть люди?

Активные требования со всех уголков мира отменить смертную казнь гуманизма ради – гуманно? Гуманно ли психически нездоровому маньяку пояснить, что 50 лет тюрьмы для него гуманнее, нежели смертная казнь за жестокие и извращенные убийства совсем маленьких детей? Он проникнется? Он растрогается? Он будет благодарен? Гуманизм, – пишет словарь, – от латинского "человечный", "человеческий" – отношение к человеку, с заботой о его благе, уважением к его достоинству, человечности" [Тлумачний словник іншомовних слів / Авт.-уклад. О. М. Сліпушко. – К. : Школа, 2006. – С. 56]. Но кто такой человек? Каков он сейчас? Приемлемо ли слово "человеку" к нынешнему обывателю Земли – или, быть может, нужен новый термин?.

Прежде всего, следует сказать, что я считаю себя гуманистом. Но привычка разрезать несчастное животное – жабку или птичку – дабы убедиться в том, что все органы в ней правильно и красиво работают, прежде чем сказать, что это "животное прекрасно!", присущее любому скептику, не дает мне права закрывать глаза на те вопросы, которые могут быть заданы гуманизму. Пусть не все они будут уместными, и, хорошо, если окажутся опровергнутыми. Но скальпель в руки придется взять.

Гуманизм – это громко, красиво и весьма... цинично. А не цинично ли смотреть на мир сквозь пальцы, "не замечая" тех проявлений бесчеловечности, которые ежедневно доносятся с разных уголков Земного шара. Но

гуманизм должен с ними бороться! Должен, но как? Можно ли пояснить всем через красивые – гуманные – слова об истинных ценностях? Не всегда. Вот поясните воюющей стране, что негуманно убивать? А причины войны ведь – не побегать, простите, с винтовками, а отстоять земли своего народа или завоевать новые – с целью благополучия своего народа. Забота о народе – не готовый ли лозунг гуманизма? Но ради этого убивают людей! "Цель оправдывает средства"? Так что же, одна гуманная цель поглощает в себя другую – антигуманную, но менее значимую. Но от того ведь не менее антигуманную. И снова смотрим на мир "сквозь пальцы".

Проблема в том, что гуманизм не может ограничиться "самим собой" для утверждения своих идей в обществе – как и любая другая идеология он вынужден проникать в массы всеми мыслимыми и немыслимыми путями – от высокой поэзии до, простите, "прозы жизни", а точнее "законов джунглей", отнюдь не гуманных по сути. Проповедуя человечность, гуманизм использует манипуляцию, лесть, обман, корыстность, власть, влияние – не гуманные в общем-то средства. Некоторое внутренне противоречие цели и средства в гуманизме заставляет ставить к нему много вопросов. К примеру: кто и как определяет иерархию ценностей? Этот же вопрос первым делом следует задать трансгуманизму – но его мы пока трогать не будем.

Идем дальше. А что на счет вопроса о животных? Кто является "врагом" гуманизма? Вегетарианец! Ибо он приравнивает человека к животному. Но любовь к своему мохнатому четвероногому спаниелю не позволяет уважаемому человеку, почитающему труды великих гуманистов, разрезать свиной окорок в своей тарелке – так как "этот окорок" еще вчера бегал по его двору вместе с любимым спаниелем. Если оба они – животные, то равным счетом нашему герою не составило бы проблемы съесть и, простите, несчастного спаниеля! Но собака – друг человека. А признает ли гуманизм, что собака может быть другом так же, как и человек? Но ведь для многих людей, собаки являются не меньшими друзьями, нежели человек. Так как же? На одной чаше весов человеческое удовольствие и радость от общения с четвероногим мохматым другом, на другой чаше – принцип возвышения человека над животным миром.

А мы ведь еще не касались экологических проблем. Детский вопрос о том, что является самым опасным для живой природы, может завести философски мыслящего человека в тупик! Что? Атомные электростанции? Или может быть добыча нефти? Или чрезмерное использование гидроресурсов? Но с другой стороны: зачем нам, к примеру, АЭС, нефть, вода? Для того, чтобы улучшить условия жизни человека. Здесь мы приходим к вопросу о гармонизации человека с природой – возможна ли она вообще? Точнее, возможна ли она в рамках гуманизма?

Человек стремится к знанию, к образованию – это прекрасно! Он продуцирует новые знания и хочет большего. Э. Тоффлер и Ж. Лиотар говорят нам о том, что знание дает человеку истинную власть. Замечательно, если – как у Э. Тоффлера – в борьбе за мощнейший инстру-

мент власти знание получает явное преимущество над насилием и деньгами. Но у медали всегда две стороны: атомы служили человеку для блага, пока мир не узнал о Хиросиме и Нагасаки. Благие намерения не всегда, увы, приводят только к благу. Я не агитирую против гуманизма – отнюдь! Но я пытаюсь показать, то гуманизм – циничен. Для чего? Для того, чтобы наши стремления не сыграли против нас. Здесь снова хочется перейти к рассмотрению темы трансгуманизма, хотя непосредственность отношения данного понятия к гуманизму под большим вопросом. Но я попытаюсь не затрагивать здесь трансгуманизм.

Прежде чем пытаться построить гуманизм, нам стоит переосмыслить те истины, которые он проповедует – не ради отрицания самого гуманизма. Непредвзятый взгляд на гуманизм раскрывает его недостатки, которые заполняются цинизмом – ибо больше нечем. Дабы гуманизм не стал антигуманным, простите, нам стоит на минуточку приостановиться в погоне за гуманным обществом и рассмотреть под микроскопом аксиологический базис гуманизма. Зачем? Ответ мне кажется очевидным. Это безусловно очень объемная работа. Но понятие "человек" – не воздушный шарик, хотя даже он имеет свои пределы. Нельзя бесконечно расширять это понятие, проецируя сомнительно "человечные" идеи в гуманизм и заставляя его быть циничным в первую очередь к нам, людям, не говоря уже о неживой природе.

Таким образом, современность требует от нас разумной дискуссии, которая реабилитирует (или нет?) гуманизм и позволит ему развиваться с уважением и любовью к человеку, а не циничной иронией, которую, увы, довольно часто мы можем наблюдать вокруг.

А. О. Цейбель, студ., КНУТШ, Київ
ajewellery@rambler.ru

"МОВНІ ІГРИ" ПОСТМОДЕРНУ

Які зміни привносить постмодерн щодо знання? Перш за все, змінюється сам статус знання. Воно перестає бути лише владним інструментом. Однак, воно стає чи не найважливішою ставкою у світовому суперництві за владу. Подібна ідея закладена і у працях Е.Тоффлера, зокрема "Метаморфози влади", де гроші та насилля виявляються обмеженими перед безкрайніми можливостями знань у боротьбі за отримання влади. Тож ця ідея виявляється продиктованою постмодерном та гідно аргументованою тими, хто зумів помітити цю очевидну зміну сучасності. Разом із тим слід розглянути ще одну набуту в інформаційному суспільстві властивість знання: "Знання виробляється і буде вироблятися заради того, аби бути проданим, воно використовується і буде використовуватися, щоб набути вартості у новому продукті, і в обох цих випадках, щоб бути обмінним...", зазначає Ж. Ліотар [Ліотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. – М. : Алетей ; СПб., 1998.

– С. 19]. Знання можуть бути "введені у обіг" так само, як гроші. Знання будуть розмежовані між "важливими обличчями" і "сірою масою", кажучи словами Х. Ортега-і-Гассета з різною метою рухатимуться каналами. Йдеться про поділ знань на ті, що відображаються дійсний стан речей і здатні тому породжувати нові знання, і ті знання, що подаються "дозовано" і обмежено тим, що "можна" знати простолюдинам. Чи не вбачається тут стежка до теми з "міфологіями" Р. Барта, які, по суті, мають за основну функцію – здійснення прихованого примусу над людиною. Посилаючись на дослідження Л. Єльмслева [*Ельмслев Л. Прологомени к теории языка // Новое в лингвистике. – М., 1960. – Вып. 1*], Р. Барт аналізує знакове функціонування буденної масової свідомості, звертаючи увагу на універсальний характер конотації: суспільство потребує чіткого визначення конотативного значення, що замінило денотативне і стало таким, що відповідає існуючій ідеології, тим самим, підтверджуючи ту саму ідеологію через конотативне означуване. Як бачимо, мова стає владним інструментом ідеології. А разом із мовою – мовна комунікація, якою можна маніпулювати. Комунікація здійснюється через обмін інформацією, а інформація – спосіб кодування знання, умова його функціонування.

Тож Ж. Ліотар, разом із Р. Бартом і багатьма іншими постструктуралістами виступає проти метанаративу, який уможлиблює контроль над свідомістю. У цьому контексті одразу вимальовується образ учасника комунікації, який грає "партію" у комунікативній грі. Однак свідомо чи несвідомо? Від цього залежить успіх для гравця, "виграш": хоча б моральний – через задоволення введення нових смислів, нових "правил", управляючи таким чином хоч частиною гри, про що пише Ж. Ліотар. Власне, поняття "мовних ігор" у Ліотара, так би мовити, продовжує логіку даної теми у Л. Вітгенштайна, який наприкінці 20-х років, переглянувши власні дослідження у "Логіко-філософському трактаті", дійшов висновку, що розуміння суті висловлювань вимагає вміння правильно інтерпретувати та поєднувати функції мови, її практичного використання у якості "підтексту" самого життя. Такий прагматичний погляд дозволив Вітгенштайну представити базовими структурними утвореннями так звані "родини" динамічних функціональних систем, що зустрічаються у міркуванні, оповіданні, листі чи інших формах мовлення. Вітгенштайн назвав їх "мовними іграми". В основу поняття мовної гри у Вітгенштайна покладена аналогія між поведінкою людей в іграх як таких та у різних системах реальної дії, де присутня мова. Їх подібність вбачається, зокрема, у тому, що в обох випадках маємо розроблений комплекс правил гри. Разом із тим, правила не є жорсткими оскільки допускають елемент творчості. Адже, система дій, підпорядкована твердим правилам, – це вже не гра. Ідея мовної гри припускає, що мова – явище нестатичне, подібне до спортивної гри – динамічній за природою, існує лише у дії, практиці комунікації. Вітгенштайн підкреслював, що знаки як щось "речовинне" – у звуковому, письмовому, друкованому виді – "мертві". Життя знакові дає його застосування, що, відповідно, припускає "реальність"

мовної гри. Тлумачення значення знаку як способу його вживання є принципом мовних ігор. "Жива", "працююча" мова надзвичайно складна, оскільки містить безліч взаємозалежних "ігор". Мовні ігри – своєрідний аналітичний метод репрезентації функцій мови, що дозволяють Вітгенштайну насамперед пояснити ту плутанину, що виникає у філософських дослідженнях свідомості, тобто розкрити співвідношення між мовою та мисленням як зовнішньою людською дією та внутрішнім станом свідомості.

Ліотар вважає, що Вітгенштайн почав вивчати мову "спочатку", "зано-во", зосереджуючи свою увагу на ефектах дискурсу (різні види висловлювань). Різні категорії висловлювань повинні піддаватись найменуванню за правилами, які визначають їх властивості та застосування – та сама проєкція на звичайну гру з правилами, що й у Вітгенштайна. Ліотар приводить три своєрідних принципи, окреслюючи поняття "мовної гри". Нас цікавить третій: соціальний зв'язок, який ми можемо спостерігати, має за основу мовні "прийоми" – адже саме він вимагає від Ліотара дослідження методологій розуміння і дослідження знання. Автор протиставляє дві моделі: Т. Парсонса, в якій суспільство утворює функціональне ціле, і марксистську, де суспільство розділяється надвоє. Аналізуючи обидва підходи, Ліотар робить висновок, що "незалежно від того, молода людина чи стара, чоловік чи жінка, багата чи бідна, вона завжди знаходиться на "вузлах" ліній комунікацій, якими б малими вони не були" [Ліотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. – М. : Алетейя ; СПб., 1998. – С. 45]. Адже людина народжується вже у соціумі, тобто ще ненароджена дитина виявляється вплетеною в мережу історико-соціальних зв'язків. Таким чином, питання про соціальний зв'язок, для Ліотара, по суті вже є мовною грою, "грою у "запитування"", як пише він сам. Актуалізація гри автоматично позиціонує і відправника, і адресанта, і референта. При цьому кожна людина у тому чи іншому випадку виявляється владною над повідомленнями, які її позицінують. Ліотар тут веде мову про переміщення суб'єкта у мовних іграх. Звідси, мовні ігри, будучи "мінімумом зв'язків", є необхідною умовою для існування суспільства.

Однак не можна стверджувати, що кожен існує лише тому, що бере участь в обміні інформацією. Це протирічить самій ідеї мовних ігор. З іншого боку, саме завдяки участі у мовних іграх, суб'єкт рухається, розвивається. Адже інформація, спрямована на нього, вимагає з необхідністю відповідної реакції: чи то дії, чи то бездіяння. Знов-таки, ця реакція, з одного боку є чітко запрограмованою як така, однак виявляється варіативною змістовно. Такий складний характер соціальних взаємозв'язків не може дослідити одна лише комунікативна теорія. Саме тому теорія мовних ігор дозволяє досліджувати суспільство у його взаємозв'язках з такої точки зору, яка з одного боку має гідні наукові підвалини, а з іншого – дозволяє творчість у самому процесі пізнання та дослідження, при чому творчість почасти несподівану для самого дослідника. Саме таке дослідження має перспективи для дослідження тих процесів і вирішення тих проблем, які наразі гостро постають перед суспільством.

**РОЗУМІННЯ ОПТИМІЗМУ
У ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ФІЛОСОФСЬКОГО, БІОЛОГІЧНОГО
ТА ПСИХОЛОГІЧНОГО АСПЕКТІВ**

У філософському словнику оптимізм визначається як принцип світосприйняття, так і повсякденне його розуміння. Згідно першого розуміння, існуючий світ є найбільш довершеним і досконалим творінням. Незважаючи на наявність у світі зла, все, що в ньому здійснюється, спрямоване на благо. У повсякденному значенні оптимізм – це особливий настрій, що спонукає людину бачити в усьому лише позитивний бік і не впадати у відчай. Оптимізм супроводжується очікуванням успіху, щастя та здійснення сподівань [Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – С. 452–453]. У філософському розумінні поняття оптимізму розглядається з одного боку як позитивне світосприйняття, з іншого – настрої, спрямовані на очікування щастя, надії на успіх. Цінним для нашого дослідження є констатація оптимізму та песимізму, як протилежних ставлень до оточуючого світу та до себе. Оптимізм репрезентується через надію в перемозі добра і справедливості, подоланні будь-яких перешкод.

У сучасній психології оптимізм трактується як властивість особистості, яка відображає пропорційний розвиток всіх психічних процесів і характеризує позитивну систему поглядів людини на світ, на поточні і очікувані події тощо. Оптимізм забезпечує людині життєрадісність, віру як у власні сили і можливості, так і у сили і можливості інших людей. Оптимізм як поєднання позитивного світосприйняття і життєрадісності є важливим показником соціального здоров'я людини. Поширеним є погляд на оптимізм як систему відношень особистості до теперішнього і майбутнього життя, до самої себе та до інших людей. Найбільше відкриття нашого покоління полягає в тому, що ми можемо змінити своє життя, змінивши ставлення до нього. Від системи відношень залежать багато явищ внутрішнього світу, психічні стани, процеси та здоров'я людини.

Оптимізм слід розуміти як віру в безумовно позитивну природу людини, її конструктивну сутність, закладену як потенціал, що розкривається у відповідних умовах. Емоційні відмінності людей у сприйнятті навколишнього світу серед інших ознак були покладені древньогрецькими філософами в основу вчення про темперамент. Визначальною рисою песимістів є віра в те, що їх зусилля марні, а невдачам немає кінця. Оптимісти несприятливу ситуацію сприймають як виклик і починають боротьбу з подвійною наполегливістю та активністю. Оптимізм має не лише профілактичну, але й лікувальну дію. Успіх лікування залежить від налаштування людини, оскільки хороше самопочуття має не тільки фізіологічну, але й емоційну основу.

Хоча на думку Американської Асоціації психологів, засилля позитивної психології має низку недоліків. Зокрема, наслідками беззаперечного

оптимізму є однобічний погляд на життя, який не дозволяє об'єктивно сприймати реальність, безтурботність, необачність, непередбачувані руйнації надій та егоїзм. Неоднозначність проявів оптимізму обумовлює трактування цього поняття як системного явища, яке має різні форми і внутрішньо-особистісні детермінанти. Загалом, будучи поєднанням позитивних відношень, життєрадісного світосприйняття та активної позиції особистості, оптимізм впливає на стресовитривалість, вибір ролей та адаптивних моделей поведінки. Таким чином, оптимізм є важливою складовою психологічного здоров'я особистості.

Вперше І. І. Мечников, як вчений-біолог, дослідив оптимізм у взаємозв'язку біологічного, філософського та психологічного аспектів. Розуміння оптимізму вчений репрезентує через власне поняття повного циклу життя, що означає розвиток людини з метою досягти діяльної та бадьорої старості, яка веде до відчуття насиченості життям [Мечников І. І. Этюды оптимизма. – М., 1964. – С. 232]. Еволюція переживання життя у розвитку людини складає справжню основу філософії оптимізму, адже кожна людина здатна навчитися усвідомлювати переживання насиченості життям. Вчений наголошує, що наші почуття здатні значно вдосконалюватися, зокрема, їх можна збагачувати досвідом. Автор звертає увагу на прояви оптимізму в дитинстві та розкриває динаміку оптимізму та песимізму в складних життєвих ситуаціях, в які потрапляє дитина та робить висновок, що оптимістичний світогляд пов'язаний з нормальним здоров'ям, в той час як песимізм залежить від будь-якої фізичної чи душевної хвороби.

І. І. Мечников розглядає оптимізм і в психологічному аспекті як динаміку світосприйняття в різні періоди дорослого життя людини. Він обґрунтував свої погляди, аналізуючи життєвий та творчий шлях відомих поетів та письменників. Автор підкреслює, що доросла молода людина не усвідомлює реальність смерті, тому вона не здатна переживати повноту життя, що обумовлює її песимістичне спрямування. Набуття життєвого досвіду надає можливість людині узгоджувати свої можливості з реальністю. Набутий досвід оптимізму в старості обумовлює найвищий рівень переживання повноти життя: "найбільше щастя полягає в нормальній еволюції почуття життя, яке веде до спокійної старості та до почуття насиченості життям.

Оптимізм слід розглядати у взаємозв'язку природної, соціальної, психологічної, духовної сфер життя, що вимагає уміння турбуватися про себе. Турбота про фізичне здоров'я, соціальну активність дає можливість тілесності бути здоровою і здатною людині переживати оптимізм.

А. Маслоу вважає природу людини оптимістичною: "Особистість більше схильна відчувати, що щастя в цілому розумне, існують краса, захоплення, чесність, божественність, істина та повнота сенсу, що життя само по собі цінне. Тоді суїцид і бажання смерті стає неприйнятним" [Маслоу А. По направлениям к психологии Бытия. – М., 2002. – С. 93], а позитивні емоції нейтралізують негативні без захисних механізмів. Ду-

ховний аспект оптимістичної людини вчений розглядає через її прагнення працювати заради майбутнього: дітей, онуків та інших нащадків.

Отже, вчені розглядають оптимізм у взаємозв'язку філософського, біологічного та психологічного аспектів як необхідну умову формування позитивного ставлення до себе і до оточуючого середовища. Люди, здатні дивитися на речі з оптимізмом, позитивно сприймають оточуючих, занурюються в приємні спогади, мають життєрадісний світогляд та більш високу активність імунної системи. Оптимізм та перебування в гарному настрої підвищують позитивне сприймання власної особистості. Оптимістична людина вважає невдачі тимчасовим явищем, а успіх – закономірністю у часі. Оптимізм визначає довголіття і допомагає людині вийти за межі власної особистості.

С. М. Шкапа, студ., КНУТШ, Київ
chapa_@bigmir.net

СОЦАЛЬНІ ДЖЕРЕЛА РЕЛІГІЙНОГО ФАНАТИЗМУ

Фанатизм був і залишається складним і суперечливим соціально-історичним феноменом, який завжди викликав живий інтерес у філософів, богословів, політиків, діячів культури та пересічних громадян. У різноманітних формах і різновидах фанатизм проявляється практично у всіх сферах життєдіяльності суспільства і людини. Релігійний фанатизм як історично перша форма фанатизму займає особливе місце серед інших його різновидів. Він потенційно міститься в будь-якій релігії, може розвинути в певних історичних умовах і може бути використаний різними релігійними і політичними угрупованнями як засіб досягнення своїх соціально-політичних цілей.

В сучасних умовах релігійний фанатизм широко відомий не тільки тому, що даний феномен характеризується деструктивною спрямованістю. Досягнення сучасної цивілізації і зумовлений ними феномен соціальної відчуженості особистості сприяють формуванню соціально активного і мобільного релігійного фанатика, чий соціально-політичний настрої реалізуються вже не стільки у формі традиційного релігійного очікування, скільки в прагненні власними деструктивними зусиллями перетворити нетерпиме соціальне середовище. Підвищена небезпека релігійного фанатизму полягає в тому, що він може бути використаний як фактор маніпуляції свідомістю і поведінкою віруючих.

Релігійний фанатизм як складне й суперечливе явище потребує в сучасних умовах наукового осмислення. Проблема вивчення релігійного фанатизму постає як міждисциплінарна проблема в силу того, що вона пов'язана з особливостями і психології людини, і поведінки соціальних спільнот, і з конфліктогенною ситуацією в соціумі, і з політичними умовами соціальних інститутів суспільства, і з моральними нормами громадянського суспільства. Тому дослідження феномену релігійного

фанатизму передбачає поєднання зусиль філософів, релігієзнавців, богословів, політологів, соціологів, істориків, психологів і т. д.

Актуальність вивчення релігійного фанатизму пов'язана і з тим, що ця проблема в наш час набула загальнолюдської значущості, в силу того, що фанатизм лежить в основі такої глобальної загрози для людства, як міжнародний тероризм. Етнічні конфлікти, які спостерігаються в різних регіонах світу показують, яку роль в їх розпалюванні грає релігійний фанатизм. В зв'язку з цим вивчення феномена релігійного фанатизму має не тільки теоретичну, а й практичну значущість.

Проблема релігійного фанатизму лежить в площині проблем розвитку культури. Фанатична позиція індивіда (релігійної групи) пов'язана з культурним рівнем і продиктована запереченням права на вільний вибір іншого. Про це говорить те, що саме в періоди культурного й емоційного занепаду особливо помітно зростання фанатичних тенденцій. Релігійний фанатизм, будучи результатом збиткового, багато в чому незрілого розвитку, проявляється в схильності до активних деструктивних дій. Маскуючись під толерантність і терпимість, прихований релігійний фанатизм поступово збільшує свою імпульсивність, агресивність і наступальність. Релігійний фанатизм особливо небезпечний для процесів соціальної взаємодії, міжкультурних контактів, відносин між етносами і расами та релігійними громадами.

На мою думку, щоб уникнути подальшого розвитку радикально налаштованих фанатичних угруповань необхідно створити міжнародну освітню програму, покликану викрити аморальність і ганебність усіх форм нетерпимості. Духовні особи, що очолюють різні галузі релігій, повинні тлумачити сакральні тексти таким чином, щоб надалі їх трактування не було використано для розпалення конфліктів. Просвітницькі програми необхідно наповнити інформацією про неагресивний зміст релігії. Дієвим було б запровадження в школах курсу толерантності для молодих людей, щоб до іновірів ставилися терпимо.

О. І. Шульц, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
schulzzz@ukr.net

П. АВСЕНЄВ ТА І. МЕЧНИКОВ: СТАНОВЛЕННЯ ТЕОРІЇ ОРТОБІОЗУ

Петро Семенович Авсенєв (1810–1852) один із представників київської духовно-академічної філософії XIX ст., який довгий час залишався на периферії історико-філософського знання. Він започаткував у Києві психологічну школу умоглядного спрямування. Він цілком зосередився на розробці проблем психології, намагаючись надати викладанню її такий напрям, який би відповідав загальним науковим вимогам, в той же час задовольняв би високу мету і дух академічної освіти. Проте головні ідеї київського філософа ще чекають на вивчення та осмислення. Слід підкреслити, що П. Авсенєв представляв німецький умоглядний напрям роз-

витку філософії у Києві. Він відіграв помітну роль у становленні академічної філософії та психології. Як викладач і мислитель, який орієнтувався на свято отчу традицію, він синтезував її з німецькою містикою та ідеалізмом шеллінгіанської школи (Баядер, Бурдах, Карус, Окен, Шуберт та ін.).

Філософ у своїй праці "Із записок з психології", говорячи про танатологію, пов'язує її, у першу чергу, з питанням про подовження життя за допомогою духовного самоствердження, яке змінює тілесно-природне існування людини. Смерть, з його точки зору, є найбільшою з усіх бід, які спіткають людство, вона поєднує в собі всі хвороби, втрати та припинення, які протягом життя уражають душу і тіло. Між тим це явище вражає нас. Науки природничі тільки відтворюють хід смерті, а філософія уявляє її, як необхідне явище органічного існування. П. Авсенєв розглядає смерть у двох аспектах: "бажаної" ("пожелательной") і розумної. Про це він пише наступним чином: "Панування розуму над бажаннями дає життя тілу не тільки негативне – через угамування руйнівних пристрастей, але й позитивне, бо, перебуваючи розумом у голові, душа завдяки нервам поширює свій благотворний вплив: підтримує хід життєвих відправлень, зберігає в них ритм і міру. Навпаки, перевага бажань над розумом приносить смерть тілу не тільки негативну – через здолання тваринної влади розуму, але й позитивну, бо, перебуваючи у череві, вони рухом своїм обурюють хід рослинних відправлень, збуджують або охолоджують кров, посилюють або зупиняють серцебиття, прискорюють чи уповільнюють дихання, розладнують травлення" [Авсенєв П. С. Из записок по психологии / пред. и общ. ред. проф. А. Ф. Замалеева. – СПб. : Тропа Трояна, 2008. – С. 303]. Згодом ця ж думка з'явиться у теорії ортобіозу І. Мечнікова. [Див. : *Мечников И. И. Этюды о природе человека*. – М. : Мысль, 1961; *Мечников И. И. Этюды оптимизма*. – М. : Мысль, 1964].

Термін "ортобіоз" вперше ввів у науковий обіг І. Мечников у своїх працях "Етюди про природу людини" та "Етюди оптимізму". Буквальне тлумачення – це правильне життя, тобто довге і щасливе. Ортобіоз і є тим щасливим циклом індивідуального життя людини – її онтогенезу. На думку П. Авсенєва, Бог, як чисте життя, не може бути джерелом або творцем смерті. Мета творення світу є откровення слави Божої і блаженство тварей. Смерть має бути лише явищем розірваного сполучення між Творцем та тварію. Людина як істота за самим поняттям з'єднання з Богом, має бути виключена із закону смерті. А за вченням І. Мечнікова ортобіоз виявився панацеєю від усіх дисгармоній людського існування і психофізіологічних, і соціальних. На думку науковця, ортобіоз вимагає працездатного, здорового, помірного життя, якому не притаманні розкоші. Тому потрібно змінити існуючі нориви та уникати крайнощів надмірного багатства та бідності, від яких виникає так багато страждань. Під вченням про ортобіоз І. Мечніков розумів порядок життя, який заснований на науці, зокрема на гігієні, яка б забезпечувала людині тривале життя без хвороб, яке дозволяло б розвинути і виявити всі її сили і за-

кінчилося б природною, вже не страшною смертю. Вчений все своє життя присвятив глибокому розкриттю закономірностей розвитку природи з позиції природно-історичного матеріалізму. Але об'єктивних закономірностей розвитку людського суспільства він так і не побачив, вважаючи, що головною прогресивною силою розвитку людського суспільства виступає тільки наука. Він не піддавав сумніву, що наука усуне сучасні нещастя, вірив в прогрес як втілення наукового ідеалу, фактично ставав на позиції абстрактного гуманізму. В той час П. Авсенєв стверджував, що фізичним чином із ставлення нашого до природи не можна пояснити походження смерті. За трьома складовими початками тілесного життя: речовинному, життєвому та зовнішнім збудникам, які фізіологи наводять, пояснюючи смерть, жодна не містить необхідного початку смерті. Отже, якщо в тілі шукати початок смерті, то смерть є неймовірне явище, людство вмирає, не знаючи – від чого і як? З іншого боку, якщо необхідність смерті для нас незрозуміла, то потрібно сказати, що порядок природи, не виключаючи з неї смерті, для нас ще не зрозуміліше. Тому причини смерті потрібно шукати інде.

Незважаючи на те, що П. Авсенєв був представником філософсько-ідеалістичної традиції у психології та філософії XIX ст., а І. Мечніков – представником природничо-історичного матеріалізму, їх концепції мали багато спільних рис і сьогодні чекають на своє подальше дослідження та вивчення.

ЗМІСТ

Секція "Теоретична філософія (онтологія, феноменологія, теорія пізнання)"

Азархін К. А. Істина як корекція адресації.....	3
Башук О. Г. Поняття "особистісний досвід" в онтологічному вимірі.....	4
Васик Г. В. Феномен самоусвідомлення як філософське переосмислення буддійського просвітлення представниками "японського екзистенціалізму"	7
Вахтель А. І. Феноменологія та емпіризм	9
Гриненко М. А. Г. Гегель про проект філософії як науки	11
Громова Е. И. Тема смерті в творчестві Витгенштейна (на матеріалі Дневников 1914–1916, Логико-філософського Трактата)	13
Даренський В. Ю. Чи "застаріла" проблема "універсальній"?	15
Дацковский М. Ю. Проблема неоднородності топоса знання.....	17
Денисенко А. В. "Радикальная Ортодоксия" как богословская деконструкция понятия "секулярный"	18
Дорофеев Д. Ю., Батракова И. А. Семиотика и реальность: философско-антропологический взгляд.....	21
Касаткин А. В. Деонтология как модель динамической онтологии.....	24

Крисюк І. М.	
Інтенційність як властивість свідомості.....	26
Козак Б. В.	
Власний ґрунт метафізичного мислення	28
Kozik I.	
Two ways of division ordinary and non ordinary language	29
Кудряшев А. Ф.	
Мифы современной онтологии.....	32
Лимар В. Б.	
Свобода як відповідальність у філософських поглядах Ільїна та Йонаса	34
Лимар О. В.	
Деякі зауваження щодо теми просторовості в структурі тілесного досвіду	36
Лобовиков В. О.	
Двоичный код для представления метафизических знаний в искусственном интеллекте: неадекватные философские системы как результаты "ошибок счета" в алгебре метафизики	37
Марущак А. М.	
Прагматична теорія істини Вільяма Джеймса	39
Маслакова Е. А.	
Концепция синхронии К. Г. Юнга.....	40
Мельниченко А. О.	
Структура правомірності єдності держави в філософсько-правовій концепції Гегеля	43
Оде Е. А.	
Нарративная позиция субъекта как онтологическая проблема	45
Омельченко В. Ю.	
Концентрована доза "повсякденності" у чорно-білих фотографіях Брасая (уг. Gyula Halász).....	46
Прогнімак Т. О.	
Абсолют як можливість розширення досвіду	49

Ситницька А. Г.	
Перетлумачення поняття буття традиційної метафізики в трансцендентальній філософії Іммануїла Канта.....	50
Скиба І. П.	
До питання інструментального знання.....	53
Скиба О. П.	
Роль суб'єктивних чинників у формуванні стилю наукового мислення	55
Федорченко Ю. В.	
Поняття метафізичної дедукції категорій.....	58

Секція "Філософська антропологія та філософія людини"

Алексєєва К. І.	
Поняття фронесису у "протоантропологічному" філософському дискурсі.....	60
Бережа Л. В.	
Ідея свободи у творчості Дмитра Донцова	62
Войнов О. В.	
Честь як феномен людського буття	64
Гривінський Р. Р.	
Людська ідентичність, мораль і благо: погляд Чарльза Тейлора	66
Дедюлина М. А.	
Hi-tech и Hi-hume: этическая составляющая	68
Деркач В. Л.	
Природа свідомості та проблема еволюції людини	70
Джерело І. В.	
Людина як об'єкт філософії та суб'єкт православ'я	71
Донникова И. А.	
Человекомерность в постнеклассическом понимании	74
Дудоладова Л. В.	
Проблема людської тілесності в релігійній антропології Серена К'єркегора	76

Захаріна М. І.

Ідея цілісної особистості
в філософсько-педагогічній спадщині В. В. Зеньківського 78

Іванова Р. А.

Некоторые проблемные аспекты коммуникации:
коммуникация и общение, коммуникация некоммуникации 80

Івашина Е. В.

Дефиниции концептов толерантности в христианстве и исламе 83

Івашина Р. А.

Концепт насилия: от Платона к Августину..... 85

Ільянович Е. Б.

Парадигма антропоцентризма
в контексте постантропологической эпохи 87

Іпатова М. К.

Феномен "молчания" в герменевтическом дискурсе 89

Калуга В. Ф.

Ідентифікація і самоідентифікація
як точка відліку світоглядної парадигми 90

Карівець І. В.

Самовизначення і визначення людини 92

Карпунова Г. О.

Християнство як новий погляд на жінку 95

Ковальчук В. В.

Антропологічні виміри екзистенціалізму Ж.-П. Сартра 97

Колісник М. І.

Буття людини в інформаційному світі: колізії та загрози 99

Комісар Л. П.

Проблемність визначення сутності людини:
філософсько-антропологічний дискурс..... 100

Корнеева Е. Л.

Стратегии исследования смысла
на примере исследования смысла волонтерской деятельности
по оказанию помощи пожилым людям 102

Кузьменко О. П. Опыт понимания города в философской антропологии	105
Культенко В. П., Дідківська О. Філософська проблема етичного ідеалу: платонічне кохання	107
Левченко Т. Г. Вплив української ментальності на розвиток історії України.....	109
Лелека О. В. Екзистенційне становище людини: caritas, cupiditas, vita socialis за Ганною Арендт	111
Маслова Н. С. Міф як спосіб самоствердження особистості	113
Москалик В. В. До питання контекстуальності: пошуки сучасної філософії.....	115
Ніколаєнко О. О. Концепція наративної ідентичності у філософії П. Рікера	117
Новак Т. В. Контркультура як феномен сучасного світу.....	119
Онищук О. В. Ідентифікаційна матриця як стратегія самоосмислення сучасної людини	121
Пономаренко Я. І. Особливості впливу соціокультури на формування особистості	122
Прудіус Р. Г. Образи людини в постмодернізмі	124
Пятківський Р. О. Соціальна цінність особи як суб'єкта діяльності	126
Ременець О. В. Феномен архетипу культури: антропологічно-аксіологічний аналіз	128
Северенчук Б. М. Мовне конструювання змісту свідомості.....	130

Созонтов И. А., Нишуков В. С. Философия спорта. Необходимость концептуального анализа	132
Солдатська Т. І. "Відповідаючи тілом": респонсивний характер феноменології М. Мерло-Понті	134
Сорокін М. Є. Поняття "unglück" в контексті філософської концепції Одо Маркварда	136
Стаселько К. И. Капитализм и новая мораль	137
Ткаченко В. В. Философские проблемы интернет-коммуникации	139
Федоренко Ю. В. Концепція "іншого" у М. М. Бахтіна.....	141
Холох О. І. Дарування/обміни як символічна форма подолання онтологічної недостатності людини	144
Циценко Г. Б. Розуміння ідеї відлюдництва у східній та західній традиції	146
Черемисина А. С. Свобода как фактор самореализации человека	148
Шалаева А. В. Топос мифа. Пространственные контуры мифологии.....	150

Секція "Філософія гуманітарних наук"

Балюк Р. В. Роль традиції в сучасному суспільстві.....	153
Басенко І. Ю. Взаємодоповнюваність наукового та художнього пізнання	154
Бурдейна І. В. Роль філософії освіти в гуманізації глобалізованого суспільства	156

Винтонів С. З. Модель істини в гуманитарном знанні в рамках плюралистического підхода	158
Гончаренко Н. А. Антропологічний вимір соціального капіталу	160
Діденко Л. В. ...Мовограння.....	163
Смельянова Г. В. Розуміння "правди" і "правдивості" в стосунку до літературних творів за Р. Інгарденом	164
Захарчук О. І. Особисті цінності в масовому суспільстві	167
Зелінський М. Ю., Драпогуз В. П. Метод екстраполяції як евристичний засіб прогнозування і діагностичних процедур	168
Ивентьев С. И. Союз философии и права.....	170
Кавалеров В. А. Проектна діяльність як освітня інновація – філософський аспект	171
Колович К. В. Роль ЗМІ у розвитку сучасних субкультур	173
Кондрашова-Діденко В. І. Інтелекто-людський капітал у соціо-економічному процвітанні країнового суспільства.....	174
Корабльова В. М. Консумеризм як ідеологія "масової індивідуальності"	176
Левицький В. А. Ідилічний світогляд у київському міському тексті	178
Левченко Є. В. Творчий та креативний характер діяльності людини.....	181

Легкун Т. В.

Раціональність і достовірність віри
в науковому та релігійному пізнанні 182

Малишена Ю. О.

Проблема істини в науковому пізнанні 184

Миронов П. О.

Раціональна реконструкція монадології Ляйбніца
у наративістіці Франка Анкерсміта 185

Невельская-Гордеева Е. П.

Аксиология самосознания личности 187

Ніколаєва Д. С.

Наукове і філософське знання: розвиток у взаємодоповненні 189

Пашков В. В.

Роль системного подхода
в современном последипломном педагогическом образовании 190

Поденко В. П.

Структурна цілісність культури 193

Пугач А. В.

Реклама в концепції багатства Елвіна та Хейліс Тоффлер 195

Розпутна М. В.

Феномен запитування в процесі діалогізування..... 196

Руденко Ф. Г.

Щодо питання формування розвиненої особистості
через зміст гуманітарних наук 198

Северенчук А. М.

Поняття духу та його роль
в формуванні принципу загального вивчення мови
у Вільгельма фон Гумбольдта..... 201

Сластенко Є. Ф.

Проблемы гуманизации высшего образования
в современном обществе 203

Супрун О. О.

Реклама як чинник виникнення феномену споживацтва 205

Твердовська О. В.	
Творчий процес в контексті діалектики хаосу і впорядкованості	207
Цвибель А. А.	
Безответственность как рабство: к истокам человеческого сознания	209
Цвибель А. А.	
Цинизм гуманизма.....	212
Цвібель А. О.	
"Мовні ігри" постмодерну	214
Чорний В. В.	
Розуміння оптимізму у взаємозв'язку філософського, біологічного та психологічного аспектів	217
Шкапа С. М.	
Соціальні джерела релігійного фанатизму.....	219
Шульц О. І.	
П. Авсенев та І. Мечніков: становлення теорії ортобіозу.....	220

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2012

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(18–19 квітня 2012 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 3

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 13,48. Наклад **100**. Зам. № 212-5992.
Гарнітура Times. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл7.
Підписано до друку **16.03.12**

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
6-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02