

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2013

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(16–17 квітня 2013 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 6



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.; **В. І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, д-р 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.; **Л. О. Шашкова**, д-р філос. 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 № 9 від 25 березня 2013 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2013", Міжн. наук. конф. (2013 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2013", 16–17 квіт. 2013 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2013. – Ч. 6. – 303 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", 2013

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

Е. В. Аксючиц, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия

**КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СМЕРТИ
КАК ИСТОЧНИК ФИЛОСОФСКОГО ВОПРОШАНИЯ**

Смерть, рассмотренная не как эмпирическое событие в судьбе человека, а как ситуация и переживание, конструирующее человеческое бытие, ставит возможность вопрошания о смысле.

Пауль Тиллих выделяет тревогу смерти как основополагающую тревогу, присущую человеку независимо от цивилизации, к которой он принадлежит. То есть то "множество внутренних и внешних запретов (т. е. психологических и ритуальных) действий и символов" [Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М., 1995] вокруг смерти, которое создаётся коллективистской культурой, свидетельствует о наличии тревоги. Но пока эта тревога бессознательна. На сознательный уровень она переходит в момент рождения философии и обособления её от мифа.

Утверждение ценности индивидуального бытия приводит к осознанию тревоги его уничтожения. Как и сама тревога приводит к осознанию этой ценности. И только тут появляется возможность вопроса о смысле. То есть не сама по себе тревога смерти приводит к вопросу о смысле, а именно осознание этой тревоги.

В коллективистской культуре человек живёт в мире мифологических смыслов. Он внутри смысла, вкоренён в него и не имеет возможность стать по другую его сторону и вопрошать. Когда исчезает эта естественная сродненность со смыслом, смысл из среды существования превращается в проблему. "Возникает проблема другой жизни, мысль об этом появляется именно потому, что другой жизни может и не быть. Или выражусь иначе, взяв частный случай этого хода рассуждения: проблема истины возникает только потому, что существует возможность заблуждения. Там, где нет такой возможности, нет и проблемы истины" [Мамардашвили М. Лекции по античной философии / под ред. Ю. П. Сенокосова. – М., 1999].

Конечная природа человека, его предельность, даёт ему возможность вопрошать о беспредельном. Быть может, в этом смысле можно понять мысль платоновского Сократа: "Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью" [Платон. Федон // Сочинение : в 3 т. Т. 2. – М., 1970]. Существование в

ограниченном временном промежутке позволяет полагать что-то вне этого промежутка в двух смыслах: 1) в смысле другой формы существования после наступления физической смерти и 2) возможность выхода за временные рамки, возможность столкновения с измерением вечности и на протяжении жизни.

Работа философии заключается в подобном выходе в "вечное" при жизни и проблема смерти касается философии не только как возможная тема рассуждений, но как инструмент порождения самого философского образа мысли.

***Н. А. Артёмов, канд. филос. наук, доц.,
СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
artemenko_natalia@yahoo.com***

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА В ПЕРСПЕКТИВЕ ВОПРОСА О ВРЕМЕНИ

Имеется три направляющих "классическую" феноменологию времени проекта: это концепция времени у Аристотеля, разработка учения о воспоминании у Августина и трансцендентальная эстетика Канта. Поздняя феноменология Гуссерля перенимает, как представляется, телеологическую постановку проблемы времени у Лейбница. Особым полем того исследования, которое помогло бы выявить мотивы трансформации самой постановки вопроса о природе временного опыта, является выявление взаимосвязи гуссерлевской и лейбнизианской модели истолкования времени.

Выделим основные идеи, принципы и понятия философии Лейбница, на которых покоится его интерпретация времени (в нашем случае – реконструкция):

- Бог как основание существования мира.
- Монада как активная саморазвивающаяся субстанция.
- Принцип предустановленной гармонии.
- Принцип непрерывной изменчивости.
- Принцип безграничного разнообразия.
- Идея математизации.
- Принципы (законы): противоречия, достаточного основания, тождества неразличимых.

Вероятно, необыкновенное многообразие интересов Лейбница явилось одной из причин известной незавершённости многих его начинаний. Хотя разнообразие его математических интересов было внешним. В действительности он неизменно шёл к одной цели. Такой целью являлось для Лейбница создание некоего универсального математического и даже логически-математического метода познания и, в качестве первого его образца, науки о бесконечном, дифференциального и интегрального исчисления.

Математические работы Лейбница были местом кристаллизации его философии, его монады – гипостазированные дифференциалы, а все-

ленная – интеграл. В философии Лейбница идея непрерывности играет действительно существенную роль: актуально существующие метафизические и физические "точки", единицы (монады) составляют своего рода непрерывную цепь, лишенную "промежутков", "разрывов", "скачков". Монада – и метафизическое начало (истинная субстанция), и животное, т. е. соединение души и тела. Сущность монады составляют восприятия, которые невозможны без (телесных) органов. Поэтому бес-телесных монад не бывает. Смерти нет, а есть лишь сворачивания и разворачивания начал: кКомпликация и экспликация. Складка. Мир для Лейбница – это сад, полный растений, или пруд, полный рыб. Каждая их часть – ветвь или каждая капля – такая же сложная система, как сад, пруд и так до бесконечности. "Таким образом, во вселенной нет ничего невозделанного, или бесплодного: нет смерти, нет хаоса, нет беспорядочного смешения, разве только по видимости..." [*Лейбниц Г. В. Сочинения* : в 4 т. Т. 1. – М., 1982. – С. 425].

Известная работа Жюль Делеза называется "Складка. Лейбниц и барокко". В. Подорога отмечает, что Р. Барта волнует вкус, Ж. Деррида волнует запах, а на вопрос "Что же влечет Делеза?" этот автор отвечает: стремление к раскрою... кроить, устанавливать порядок, раскраивать образно-чувственную ткань мысли, находить очаг изначальных, базовых метафор. "Складка" – одна из таких.

Лейбниц признает актуально бесконечное множество восприятий, имеющих в нас в каждый момент, но не сознаваемых нами, а также актуально бесконечное множество субстанций-монад, или, как он их называет, "метафизических точек".

Ведь что такое монада? Она, во-первых, есть сама субстанция; при этом простота монад не исключает множественности их состояний; во-вторых, эта субстанция всегда обладает перцепциями; все перцепции (или Идеи, в старой терминологии – локковской или декартовской) – они имеют бытие только в субстанции, только в ней – существуют только в восприятии. И в отрыве от субстанции не имеют никакого существования. Поэтому нельзя субстанцию и человеческую душу разделить на несколько частей. У монад, выражающих мир, перцепции являются преимущественно смутными и темными, и это объясняется тем, что мир бесконечен, а монада конечна. По этой причине в глубине монады тьма. Мир, существующий как представление монад, предстает как совокупность репрезентантов, существующих в монадах, то есть предстает как совокупность микроперцепций. "Это плеск, гул, туман, танец праха. Это нечто вроде состояния смерти или каталепсии, сна или засыпания, исчезновения, ошеломленности. Это похоже на то, как если бы глубины каждой монады состояли из бесконечного множества мелких складок (инфлексий), непрестанно и во всех направлениях возникающих и разглаживающихся..." [*Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко*. – М., 1998. – С. 147]. Из этих смутных и темных перцепций возникают ясные представления о мире, то есть макроперцепции. Как они возникают? Делез задается этим вопросом, так как переход от молекулярных

перцепций к молярным непонятен. Это у Лейбница не сложение элементов или частей в некоторую их механическую совокупность. Заметное, по Лейбницу, состоит из незаметных частей. Необходимо, чтобы гетерогенные части (малые перцепции) вступили в дифференциальное отношение между собой, тогда и возникает новое качество – ясные перцепции. Малые перцепции – это не части, а "дифференциалы сознания" [Там же. – С. 151]. "Малые перцепции образуют темный прах мира, включенного в каждую монаду, смутные глубины (фон). А вот дифференциальные отношения между этими бесконечно малыми актуальностями "тянутся к свету", т. е. формируют ясную перцепцию... из определенных смутных и исчезающих перцепций..." [Там же. – С. 152–153]. Поэтому дифференциальное исчисление является своего рода психическим механизмом.

В-третьих, монады всегда к чему-то стремятся, что-то смутно или ясно, отчетливо желают; эти желания меняют перцептивные декорации. Но как это возможно, если мы знаем, что монады замкнуты? Значит, перцепции возникают изнутри нашей же собственной сущности. Этот момент, который мы с вами сейчас переживаем, уже содержался в нашей душе. Все вечное существование монады расписано в ней: и все те картинки, которые будут проходить перед ее умственным взором, уже находятся в этой монаде. Все прошлое и будущее содержится в ней на вечные времена. А та программа, по которой все это разворачивается, – это не программа порождения новых ощущений, а программа актуализации тех перцепций, которые уже есть. Эта доктрина с необходимостью предполагает учение о бессознательных перцепциях – ведь мы же не осознаем все эти состояния, но они в нас. И Лейбниц пытается доказать существование бессознательных перцепций, апеллируя к опыту. И вот здесь для него и становится важным темпоральный фактор; мир для него – развивающееся целое, а не статичное. Время открыло бы доступ к себе существу, которое ничего не желало бы, ни к чему не стремилось бы. Мы протягиваем руку, и перед нами раскрывается пространство, то же – относительно времени: нужно желать, нужно хотеть, нужно протянуть руку и идти вперед, чтобы создать будущее. Будущее не есть то, что идет к нам, но то, к чему мы идем. Течение времени сначала есть не более, как различие между тем, чего желаешь, и тем, что имеешь. Это различие сводится к намерению, стремлению, за которым следует усилие. Становиться – значит все время различаться и дифференцироваться – различать мгновенные приращения, бесконечно малые разницы... бесконечное разнообразие. "Складка" – это поэтика разрыва. Смещение разнообразного.

Но человеческий мир начинается с поступка и есть опыт. Не случайно Лейбниц апеллирует к опыту, говоря о бессознательных перцепциях. В целом опыт – это система, но целое нашего опыта таково, что основание системности этой системы (ее последний код) нам заведомо неведом. Поэтому все и начинается с "шага", с бесконечно малого. Философия Лейбница выводит из двух лабиринтов – к природе, понятой как закономерная упорядоченность (*Ratio est in Natura...*), к свободе, поня-

той как усилие (*conatus*) постижения и соответствия этому порядку, наилучшему из возможных. Бесконечно малое – есть сама возможность, точнее, возможность возможного, и наилучшего из возможных. Тем самым барокко утверждает новую гармонию мира – гармонию бесконечности – отмечает Делез, понятую как триада времени – настоящего, прошедшего и будущего, создающая некое целое, которое нельзя расщепить на отдельные элементы. "Настоящее отягощено прошедшим и чревато будущим", – говорил Лейбниц.

Е. Ю. Афанасьева, асп., ассист., НГТУ, Новосибирск, Россия
afanasjeva.e@mail.ru

ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ ДЕТЕРМИНИРОВАННОСТИ ТВОРЧЕСТВА ЧЕЛОВЕКА

К настоящему времени в философии сложился ряд подходов к проблеме творчества в "узком смысле". Одним из таких подходов выступает – "деятельностный". Познавательный потенциал означенного подхода к проблеме творчества сохраняется: деятельность человека многогранна и разнообразна, кроме того, мы постоянно наблюдаем возникновение новых её видов и способов осуществления, открываем новые её грани.

В рамках деятельностного подхода понятие творчества связывается и определяется посредством категории "деятельность": "творчество – деятельность общества, социальных групп, классов, отдельных личностей, в ходе которой создается новое, ранее не существовавшее..." [Краткий философский словарь / А. П. Алексеев, Г. Г. Васильев [и др.]. – М., 2010. – С. 387–388] или "творчество – процесс человеческой деятельности, создающий качественно новые материальные и духовные ценности..." [Философский словарь / год ред. И. Т. Фролова. – М., 1991. – С. 449]. Думается, что не столько деятельность, а именно определенное её качество порождает возможность создания новых материальных и духовных ценностей.

Напрашивается уточнение понятия творчества в "узком смысле": творчество человека суть специфическое качество его деятельности, порождающее возможность обновления в материальном, и духовном плане бытия человека. (В данном случае имеется в виду не индивид, а человек, как биосоциальное существо). В то же время творчество, как качество деятельности человека, развивает, обогащает и его самого.

Фиксируется неравнозначность социально-значимых результатов деятельности мужчины и женщины. И действительно, много ли женщин-авторов высших достижений в науке, литературе, искусстве, экономике? – Мужчин очевидно больше. Чем обусловлена эта неравнозначность? Один из ответов может быть таким: причина в разнице качества их деятельности. Но этот ответ порождает следующие вопросы: каковы причины возникновения этой разницы? Чем является разделение творчества на мужское и женское: причиной или следствием, необходимостью или случайностью? Каковы его детерминанты?

Здесь актуализируется необходимость исследования гендерного аспекта детерминированности творчества человека с позиции деятельностного подхода.

Думается, такой подход позволит рассмотреть еще одну грань феномена творчество, совершить еще один шаг на пути познания творчества как атрибута бытия человека.

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

ХУДОЖНЯ ТА НАУКОВА КОМУНІКАЦІЯ

Термін комунікація вперше ввів французький соціолог Еміль Дюркгейм і позначив його "як механізм існування та розвитку людських відносин" [Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение. – М., 1995]. Також поняття комунікація широко проявляє себе в науковій літературі на початку 1920-х рр. Поряд з загальнонауковим значенням – як засіб зв'язку будь-яких об'єктів в будь-якій системі – цей термін придбав широкий соціокультурний зміст і активно застосовується у всіх областях людської діяльності. Комунікацію в науці Е. М. Мирский визначає як "сукупність видів професійного спілкування в науковому співтоваристві, один з головних механізмів розвитку науки, способу здійснення взаємодії дослідників і експертизи отриманих результатів" [Мирский Э. М. Массив публикаций и система научной дисциплины // Системные исследования. – М., 1977]. Існує науковий підхід, де комунікація розглядається як конститутивний чинник поведінки і діяльності людей, а не як простий процес обміну інформацією між користувачами. Отже "відомі" або "очевидні" властивості дійсності стають такими лише завдяки комунікативній дії. Важлива особливість комунікації у сфері науки пояснюється домінуючим каналом комунікації. Якщо в більшості сфер спілкування будь-яка комунікація здійснюється в основному за усними каналами, то для наукової сфери саме письмовий канал є найважливішим, таким чином, наукова література є найбільш значущим способом передачі інформації в науковому співтоваристві. Наукові тексти створюються з метою формування певної системи відображення дійсності – опису предмета, явища, системи знань, докази існування чого-небудь: об'єкту (об'єктів), зв'язки між об'єктами або відсутності цього зв'язку. Останнім часом постає питання про становлення окремої науки, яка б вивчала комунікацію. В якості такої науки, на думку І. П. Яковлева, виступає комунікологія, яка "повинна бути наукою про місце і роль комунікації в суспільстві, її розвитку, структурі, комунікаційних процесах, засобах та ін. ". Як стверджує С. А. Іванов "в даний час відбуваються революційні процеси в зміні структури світової системи наукової комунікації" [Іванов С. А. Мировая система научной коммуникации как информационное пространство // Библиотеки и ассоциации в меняющемся мире: новые технологии и новые формы сотрудничества: восьмая междунар. конф.

"Крым-2001". – М., 2001]. Існує величезна різноманітність видів, форм і напрямів комунікації. Серед них присутня така складна, але від цього не менш цікава художня комунікація. Мистецтву як особливому роду духовного засвоєння та пізнання дійсності властиво приймати різні форми комунікативного впливу, відповідного рушіям чинникам розвитку суспільства в кожний конкретний момент. Мистецтво подібно живому організму реагує і транслює стани суспільства. Саме тому найчастіше художня реальність різних епох, незважаючи на суб'єктивність творців його створює та передає реальний стан справ набагато краще, ніж історичні праці. В. В. Риков стверджує, що "процес художнього сприйняття носить комунікативно-творчий характер і немислимий без активної участі глядача чи читача, які не пасивно відображають об'єктивні форму і зміст твору, створеного автором, а активно взаємодіють з ним, інтерпретують його, здійснюючи свого роду співпраця з автором ". Італійський дослідник Умберто Еко вважає, що "культура є переважно комунікацією".

О. Г. Башук, асп., КНУТШ, Київ

ПОНЯТТЯ "ІСТИНА" В СУЧАСНІЙ ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

*"Істина прекрасна і є непохитною,
але переконати в ній, як видно, нелегко"*
(Платон, "Закони" II 663е)

Філософська категорія "істина" є однією з фундаментальних, а також належить до "вічних" питань філософії. Окрім всього виступає ще й важливим поняттям в усіх філософських науках в межах своїх предметів. Через свою багатогранність і багатоплановість використання поняття "істина" обросло безліччю тлумачень, бачень, трактувань, позицій розв'язку своєї проблемності. І як більшість філософських теорій жодна концепція "істини" не є хибною, а лише певним чином розкриває один з аспектів, одну зі сторін питання і висвітлює проблему в певному світі. Однак, сучасна філософія демонструє прагнення долучитися до глибинних смислів, виробити фундаментальне знання, у зв'язку з чим все більше онтологічно спрямовує методи і пошуки провідних науковців і філософських течій, зокрема і в Україні.

Першим, кого хотілося б назвати в цій тенденції був М. Гайдеггер, коли в своїй роботі "Буття і час" спробував представити проблему істини в її фундаментально-онтологічній проблематиці. За його словами, саме поняття "істина" власноручно втягує в цю сферу, оскільки, що починаючи із зафіксованих слів Парменіда, визначалося як "річ", "те, що само себе висловлює" і прирівнювалося до поняття "сущого" і "буття". Тож правомірно можна приписати таке розуміння істини всій античній філософії. Однак вже, за свідченнями все того ж М. Гайдеггера, в ХІХ ст. неокантіанцями онтологічність істини прямо заперечувалася. Таким чином орієнтуючись на інші філософські школи для сучасного європейського суспільства істина залишається, перш за все, метою наукового пізнання, хоча з іншого –

все ж є самостійною цінністю, що забезпечує принципову можливість наукового знання збігатися з об'єктивною реальністю. Тому наша цивілізація демонструє безперервний рух від обмеженого знання до все більш точно-го, глибокого і загального.

Рухаючись класичним ґносеологічним, або науковим, способом людство в обличчі європейської культури на відміну від очікуваного результату досягнення абсолютної істини, отримує лише відносні, які наукою не спростовуються, новими відкриттями не заперечуються, а лише розширюються та доповнюються. Абсолютність все так же залишається недосяжною і навіть ще дальшою, ніж дві з половиною тисячі років тому, коли в древніх Афінах зрозуміли, що людському обмеженому розумові просто не дано досягнути Абсолюту ні в якому його вираженні, можна лише бути до нього повернутим чистотою свого розуму як до Істини, Блага, Бога. Можна лише наблизитися крок за кроком зусиллями волі шляхом, осяяним проявами цієї істини, її образами і носіями. В якій же це буде формі – релігійній, конфесійній, науковій, життєвій, зміст і кінцева точка від цього не зміняться.

Рухаючись в цьому напрямку, деякі сучасні філософські школи поставили під сумнів, а то й прямо відкинули науковість і можливість метафізики, зводячи онтологічні категорії до вузьких трактувань мовних понять. Позитивізм, наприклад, звузив поняття істини в контексті мовної реальності подібно до трактувань її логікою. Постмодерна ж філософія взагалі не формулює проблеми істини, оскільки вона в принципі не ставить питання відповідності тексту реальності. Дуже чітко про відношення сучасних філософів до істини висловив думку Річард Рорті: "Раніше, коли ми думали більше про вічність, ніж про майбутнє, ми, філософи, визначали себе як служителів істини. Але зараз ми говоримо більше про правдивість, ніж про істину, більше про те, щоб сила була справедливою, і принаймні про те, щоб істина запанувала. Я думаю, що це – здорові зміни. Істина вічна та незмінна, але важко бути впевненим, що ти нею володієш. Правдивість, як і свобода, тимчасова, раптова і неміцна. Але ми зможемо знати, що ми ними володіємо".

На відміну від останньої, все ж в сучасній європейській філософії набирає обертів інша зазначена тенденція пошуку істини буття в різних філософських галузях, яка об'єднує зусилля багатьох фахівців у виробленні нового бачення і відношення до буттєвого рівня, до вічних питань, до абсолютної істини. Адже з кожним наступним поступом філософія як наука у своєму розвитку на кшталт усіх інших наук також набуває тенденцій аналізу, дроблення, раціоналізації, формалізації, що призводить до втрати початкового глибинно-інтуїтивного рівня, на якому людина своїм внутрішнім буттям схоплює буттєвість того чи іншого поняття в його цілісності. Мінус в цьому те, що цей рівень важко висловити понятійно і будь-яка подальша спроба представити, сформулювати, означити це поняття лише все більше й більше уводить від буттєвого рівня і глибинного смислу. Адже смисл у своєму фундаментальному значенні є актом відносин двох сутностей – особистості, або її свідомості, і, скажімо, явища, а не є визна-

ченням, сталим означенням. Якщо рухатися в цьому напрямку, то істина також постане перед розумом як відношення, до того ж залучить сюди з необхідністю поняття "досвіду". Саме через це поняття "істина" стає одним з головних категорій дослідження сучасної філософської герменевтики та феноменології, а також безпосередньо торкається в онтологічному ключі у дослідженнях комунікації, сенсу, розуміння-тлумачення і головне – досвіду не в його гносеологічному значенні, а в онтологічному, як саме життя, як найбільш доступний кожному і найбільш конкретний спосіб буття людини у світі (бути=жити=мати досвід).

У такому контексті висвітлення поняття "істина" є цілий ряд проблемних питань і взаємозв'язків з іншими онтологічними категоріями, що потребують сучасного погляду і сучасної розробки. Одне таке питання чудово актуалізоване в заданому контексті ще М. Бердяєвим, що "пошук істини передбачає свободу... Поза свободою є лише користь, а не істина, лише інтереси влади. Фанатик будь-якої ортодоксії шукає влади, а не істини. Істина не дана готовою і не сприймається пасивно людиною, вона є нескінченним завданням. Істина не падає зверху на людину, як якась річ. І одкровення істини не можна розуміти наївно-реалістично. Істина є також шлях і життя, духовне життя людини. Духовне ж життя є свобода і її немає поза свободою".

І останній момент, на який хотілося б звернути увагу автору, це проблема особистості та спілкування, які поступово актуалізуються сучасною філософією. Хоча вже для Платона було очевидним (тобто істинним), що єдиним шляхом до мудрості та пізнання істини є Діалог. І в цьому ключі зрозумілим стає привернення уваги науковців до комунікативної філософії та герменевтики. Така тенденція змушує припустити, що в подальшому до онтологічного "навернення" буде долучатися все більше й більше науковців та цілих галузей сучасної європейської науки.

М. А. Белоусов, ст. препод., РГГУ, Москва, Россия

К ПРОБЛЕМЕ Я У РАННЕГО ГУССЕРЛЯ: ДЕСКРИПТИВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ЧИСТАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

В докладе рассматривается постановка проблемы Я в ранней феноменологии Гуссерля от "Логических исследований" до разработки метода феноменологической редукции в 1905–1907 годах. Автор предпринимает попытку соотнести изменение трактовки Я в работах 1905–1907 годов по сравнению с "Логическими исследованиями" с трансформацией гуссерлевского понимания феноменологии в целом, выразившегося во введении и обосновании метода феноменологической редукции и переходе от дескриптивной психологии к чистой феноменологии.

В "Логических исследованиях" Гуссерль не просто критикует *определённое понимание* Я, а именно концепцию Я у Наторпа и опосредованно – кантианское учение о "чистой апперцепции", для того чтобы обосновать "истинную", феноменологическую концепцию Я, но и утвер-

ждает, что "отношение, полагаемое как отношение [тех или иных] переживаний к одному переживающему сознанию (или психическому индивиду, или Я), не устанавливает ничего *специфически феноменологического*" [Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. – Hague, 1984. – S. 363; Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч 1. Исследования по феноменологии и теории познания / пер. В. И. Молчанова. – М., 2011. – С. 323].

В соответствии с позицией Гуссерля периода "Логических исследований", Я – это не нечто самостоятельное, не "субстанция" сознания, а иное название для комплекса, или переплетения переживаний, психический субъект, образуемый как целое составляющими его частями или пережитыми "содержаниями" (в феноменологическом смысле) [Там же]. Это Я является не чистым, а эмпирическим и уподобляется Гуссерлем вещи. Подобно тому, как вещь имеет определенные свойства, которые как части конституируют вещь как целое, так и Я "обладает" формирующими его переживаниями [Там же].

Гуссерлевская трактовка эмпирического Я в "Логических исследованиях" является двойственной.

С одной стороны, Гуссерль тематизирует неадекватность *самого выражения "Я"* описываемому положению дел: "Зачастую, вместо того чтобы сказать "сознание", говорят *я*" [Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. – S. 389; Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч 1. Исследования по феноменологии и теории познания. – С. 346]. При этом он указывает, что Я есть лишь продукт "естественной рефлексии" (которую можно считать прообразом "естественной установки"): "В самом деле, в *естественной рефлексии* является не отдельный акт, но Я как одна точка рассматриваемого отношения, вторая точка которого заключена в предмете. Если затем обращают внимание на переживание как акт, то кажется, что Я с необходимостью относится к предмету *посредством* этого переживания или в нем" [Там же]. В естественной рефлексии *интенциональное* отношение переживания к предмету смешивается с реальным отношением между двумя вещами, одной из которых является предмет, а другой – Я. Поэтому Я – это результат *объективации* интенциональных переживаний, который не принадлежит самим переживаниям постольку, поскольку они переживаются, соответственно, поскольку они как раз *не являются* предметами.

С другой стороны, Гуссерль констатирует, что "в *описании* нельзя обойти отношение к переживающему Я" [Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. – S. 391; Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч 1. Исследования по феноменологии и теории познания. – С. 347], поскольку "описание осуществляется на основе объективирующей рефлексии" [Там же]. Соответственно, в "Логических исследованиях" эмпирическое Я выполняет важную методическую функцию, обеспечи-

вая переход от "непосредственного" опыта к феноменологическому описанию сознания. Таким образом, психическое Я, которое, подобно любой вещи, дано неадекватно или односторонне (в отличие от переживаний, которые могут быть даны адекватно) остается в "Логических исследованиях" ближайшей точкой приложения феноменологических описаний и предметом феноменологии как дескриптивной *психологии*.

Однако "рефлексивную избыточность" Я, тематизированную уже в "Логических исследованиях" можно рассматривать как проблемное основание последующего изменения гуссерлевского понимания Я и трансформации феноменологического метода в целом в 1905–1907 годах. Последняя находит свое выражение во введении феноменологической редукции, решающим моментом которой становится не что иное, как полное исключение "привязки" переживаний к Я. В лекционном курсе 1907 года *Вещь и пространство (Ding und Raum)* Гуссерль пишет: "Сознание есть, так сказать, носитель мира, но само сознание не нуждается в каком бы то ни было носителе" [*Husserl E. Ding und Raum. Vorlesungen 1907. – Den Haag, 1973. – S. 40*]. Прежде всего, сознание как нечто *адекватно и очевидно* данное не нуждается в *неадекватно данном* носителе, который традиционно обозначается термином Я: "Насколько оправданно отнесение образований сознания к Я, к той или иной личности – это можно обосновать лишь посредством объективирующего мышления и его логики; и эта оправданность удостоверяет свой смысл в феноменологическом анализе. Однако мышление, о котором говорит последний, есть ничье мышление (*niemandes Denken*). Мы не просто абстрагируемся от Я, как если бы Я все еще сохранялось и мы бы на него просто не ссылались, но мы исключаем трансцендентное полагание Я и держимся Абсолютного, сознания в чистом смысле" [*Ibid. – S. 41*]. "Никому не принадлежащее мышление" не есть некое "надындивидуальное" и потому всеобщее сознание, сознание "вообще", оно есть, напротив, сознание, не имеющее *субъекта* (в смысле "подлежащего", "носителя" сознания) вообще.

Вышесказанное позволяет сформулировать следующую гипотезу, обоснованию которой и посвящен доклад: изначальный смысл перехода от *дескриптивной психологии* к *чистой* феноменологии заключался как раз в полном исключении "привязки" переживаний к Я. *В этом смысле* "чистота" чистой феноменологии исходно была, по существу, не чем иным, как ее *полной свободой от Я*. Другими словами, по своему изначальному смыслу "чистая" феноменология, в отличие от феноменологии как дескриптивной психологии, есть феноменология без субъекта.

В. В. Болатеев, асп., НИУ "ВШЭ", Москва, Россия

ДИНАМИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИНТЕРАКТИВНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Современные исследования методологических предпосылок, экспликативных возможностей и концептуальных границ современных теорий прагматики неизбежно сталкиваются с теми же трудностями, с ко-

торыми столкнулась формальная семантика в анализе лингвистического значения. Выход на прикладные вопросы моделирования рациональной коммуникации ставит вопрос о гносеологических предпосылках такой коммуникации, требуя сочетания аппарата когнитивной лингвистики и логики с фундаментальной философской проблематикой прагматики. Современными авторами (Ауманн, Льюис, Левинсон, ван Бен-тем) подчеркивалась необходимость в создании унифицированного подхода к моделированию коммуникативных компетенций, которая должна быть основана на новом представлении о рациональном субъекте. Теории ограниченной рациональности предполагали, что когда есть больше чем один агент или "игрок", то исследователь является заинтересованным не только в знаниях каждого человека об основных вопросах, но и в его знании о знании других агентов(совместное знание).

При этом в литературе подчеркивалась общая проблематичность такой эвристики в качестве непосредственного метода анализа действий:

"Т. о. если дана только абстрактная формулировка игры, никто не может обосновать ожиданий игроков. Так или иначе, должен быть принят во внимание тот реальный контекст, в котором проходит игра. Мы обсуждаем не просто игру, а "игровую ситуацию", т. е. игру в специфическом контексте. И ожидания игрока зависят от контекста" [Aumann R., Dreze J. Rational expectations in games // American Economic Review. – 2008. – № 98:72. – p. 86].

Под интерактивной теорией рациональности понимаются теории рациональности при взаимодействии нескольких агентов, с согласованными ограничениями относительно верований относительно верований других участников и при этом учитывающей личные предпочтения отдельного агента.

Самостоятельный характер интерактивной рациональности, как самостоятельной теории рациональности заключается в принципиальной нередуцируемости к простым ограничениям на принятие решений или common knowledge, подразумевая согласованность различных ограничений относительно верований в верования других игроков. Даже в ситуациях с несколькими участниками, игроки остаются с личными предпочтениями по поводу возможного исхода и индивидуальными эпистемологическими верованиями в то, что могут предпринять другие игроки.

Рациональные рекомендации для отдельных участников ситуации описываются как связь оснований и действий, репрезентируя ожидания в терминах *ex interim* и *ex post*, т. е. предварительным и итоговым оцениванием ожиданий. При этом критерием оценки выступает нормативность действия: заимствуя терминологию из метаэтики [Broome J. Rationality through reasoning. Manuscript] под нормативными источниками понимается то, что порождает нормативные факты в конкретном контексте. "Сказать, что у кого-то есть нормативная причина для некоторого действия означает сказать, что это действие обосновано с точки зрения нормативной системы, которая выжигает требования". *Ex interim* нормативные факты соотносятся с начальной информацией агента о

действиях других и информацией о сложившейся ситуации. Ex post нормативные факты соотносятся с тем, что агенты должны делать, учитывая то, что другие делают на самом деле, т. е. тогда когда неопределенность в стратегии игры решена [Roy O., Pacuit E. A Dynamic Analysis of Interactive Rationality (Draft)].

В качестве третьего определяющего признака интерактивной рациональности выступает способ обоснования апостериорных вероятностей рациональных агентов тесно связанный с интенциональным анализом действий в виде "мы-интенциональности", как более широкого способа репрезентации эпистемологических обоснований коллективной интенциональности.

Научная актуальность исследования задана и общей непроясненностью эпистемологического статуса немонотонного рассуждения, процедур абдукции и индукции как характеристик рациональности в прагматике.

О. В. Бондар, студ., КНУТШ, Київ
olegbondarb581@gmail.com

УЯВА І ДОСВІД

Поняття уяви має доволі давню родословну, однак своє найбільш експліцитне категоріальне розгортання воно отримало в німецькій класичній філософії. Згідно з вченням І. Канта, будь-яке пізнання є суть досвідне судження, що полягає в синтетичному зв'язку явищ. Основи ж такого необхідного зв'язку, що утворює об'єктивне судження досвіду, на відміну від суб'єктивного судження сприйняття, не можуть самі бути досвідом, а повинні передувати йому, утворюючи тим самим умови його можливості. Синтетичний характер єдності явищ єдності явищ як предметів досвіду можливий, отже, за наявності багатоманітності елементів представлення; по відношенню ж до конституції досвідного судження дана багатоманітність повинна являти собою об'єктивний необхідний зв'язок, що реалізується в послідовних актах синтезу, які Кант іменує "реконструкцією" і "рекогніцією". Чуттєва аппрегензія охоплює явища емпірично; однак чуттєве представлення явищ (споглядання) не може містити в собі необхідності пізнавального синтезу, оскільки чуттєвість взагалі не "судить" синтетично, а лише синоптично. Таким чином, в структурі самої інтелігенції має знаходитись пізнавальна здатність, яка здійснює цей необхідний синтез ще до того, як предмет нашого відчуття стане предметом досвіду. Ця здатність, отже, з необхідністю обумовлює такий характер сприйняття, за якого засвоєння явищ здійснюється не випадковим, а закономірним й об'єктивним чином. Цей характер сприйняття, згідно з яким будь-який предмет досвіду вступає в його сукупний контекст одним і тим же загальнозначущим чином, повинен мати власну причину не в споглядальних, а в трансцендентальних здатностях розуму. Якщо ця здатність передупрегендуванню явища, якщо, далі, вона обумовлює спосіб нашо-

го представлення явищ в свідомості, то вона повинна передувати й самій свідомості, утворюючи умову її можливості. Якщо реалізація сприйняття споглядань здійснюється всезагальним чином, то тим самим виникає в якості об'єктивної для нас природа як всезагальний і необхідний зв'язок явищ. Цей несвідомий синтез Кант назвав уявою.

Кант тим самим поставив перед пізнанням важливу проблему. Здатність уяви є у нього посередником між чуттєвістю і розсудком, За посередництвом трансцендентального схематизму категорії можливо застосовувати до явищ. Але жодне чисте поняття (категорія) не може мати образного втілення, бо воно не є чуттєвим спогляданням і не походить з нього. Такими образами для чистих понять є, за Кантом, "схеми". Схема, будучи первинною стосовно будь-якого образу, є умовою перетворення ("субсумції") логічного поняття в чуттєвий споглядальний образ і навпаки. Схема, таким чином, є чистою все загальністю, по відношенню до якої кожний образ виступає в якості її одиничного втілення. Однак яким чином знання всезагального може мати місце ще до всякого досвіду, сприйняття, пізнання одиничного? І якщо, за Кантом, умови всякого чуттєвого сприйняття лежать в трансцендентальному схематизмі часу, то тим самим будь-який образ опиняється втіленою схемою. Однак схема і образ протилежні: схема інтелектуальна, образ споглядальний; їх поєднує здатність уяви. Однак яким чином вона це робить? Кант, як відомо, визнав власне безсилля досягнути "механізми" роботи уяви. Однак чи не вправі ми припустити, що поняттю "трансцендентальної схеми", яка є нічим іншим, як як схемою діяльності "опредмечування" поняття в будь-якому споглядальному образі, насправді відповідає такий образ, який, залишаючись у власному бутті одиничним, разом з тим відображає в собі всезагальну форму (закон) предмету? Чи може одиничне бути разом з тим в собі всезагальним? Кант відповів би на це питання рішучим "ні". Чуттєвий образ трикутника є або прямокутний, або гострокутний і т. д. трикутник, однак трикутник, що споглядається, не може в один і той же час бути і тим, і іншим, тим паче втілювати в собі будь-яку форму трикутника взагалі.

Таким чином, за Кантом, образ є чуттєвим началом досвіду, але він не є його логічним началом. Дійсним началом досвіду у Канта виступають чисті поняття. Будь-яке поняття підшукує собі споглядальний предмет і застосовується до нього за посередництвом трансцендентального схематизму. Здатністю, що поєднує поняття і споглядання, є сила уяви. Однак поняття і споглядання опиняються у Канта настільки різними, що пояснити конкретний характер їх тотожності Кант не може і проголошує його непізнаваним. Отже, проблема, поставлена Кантом, полягає в тому, де ж шукати цю конкретну тотожність. Чи можливо, що образ і поняття (в кантівському сенсі) утворюють єдність в чомусь третьому? І чи можливе таке третє, де чуттєвий предмет і його поняття були б в прямому сенсі одним і тим же? Чи може бути реальним самостійне, відділене від образу, предметне буття поняття? Чи основа їх єдності полягає у зведенні одного до іншого?

Фіхте радикалізує вчення Канта: самі категорії опиняються в нього породженнями уяви. Не існує проблеми застосування понять розсудку до чуттєвості, бо не розсудок створює поняття. Необхідне визначення не-Я за посередництвом Я дає категорію субстанційності, а необхідне визначення Я за посередництвом не-Я утворює категорію причинності. Усі категорії, як і об'єкти, створюються за посередництвом уяви, і тому тільки й можуть застосовуватись до них. Оскільки, за Фіхте, сутність інтелігенції полягає в рефлексії, яка уможливорює самосвідомість, то, відповідно, об'єкт цієї рефлексії, яким є ніщо інше, як діяльність інтелігенції, повинен передувати свідомості, тобто бути несвідомим. В спогляданні Я продукт діяльності Я (образ) повинен здаватися йому продуктом не-Я, а в рефлексії споглядання Я продукт Я є результатом репродуктивної діяльності Я. Фіхте, отже, доводить, що не-Я є продуктом несвідомої роботи уяви, сама реальність є продуктом уяви, а рефлексія її продуктів робить інтелігенцію свідомою (вільною). Шеллінг, піддавши критиці Фіхте за ігнорування "реального начала" (природи), фактично ототожнив уяву з розумом, але й він не зміг подолати дуалізм кінцевого й нескінченного, поняття й ідеї. Вирішити цю проблему випало на долю Г. Гегеля.

В. В. Борцюх, студ., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
bvv_91@mail.ru

ПРОБЛЕМА ОБ'ЄКТИВНОГО СПРИЙМАННЯ СВІТУ

Чи існує об'єктивна реальність, і якщо так, то чи є вона однаковою для всіх? Це принципове питання не дає спокою мислителям уже не одне тисячоліття. Звичайно, безсумнівним є факт, що вода при певній температурі починає випаровуватися, або ж наявності серця в кожній людині. Це все вірно, але чи можна сказати, що кожен індивід сприймає оточуючий світ однаково? Мабуть ні, адже кожна особистість сприймає реальність через свою "оптику". Справедливо буде навіть зауважити, що "ми живемо в різних світах – у світах, які створені нашим власним розумом" [*Millman Dan. No Ordinary Moments. – Novato, 1992. – P. 143*]. Більше того, "наше власне бачення реальності може стати зовсім іншим уже через декілька секунд" [там само].

Чимало уваги проблемі сприймання було приділено у філософській думці різних епох. Так, німецький філософ Е. Гуссерль, стверджував, що світ – це продукт духу (свідомості). І для того, щоби хоч більш-менш приблизитися до смислу, істинної природи феномену необхідно позбавитися від особистих психічних переживань, власного досвіду, певних оціночних суджень. Так би мовити, очистити свідомість [*Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 1998. – С. 158*]. Лише тоді ми зможемо побачити розмитий силует сутності феномену. Але ці операції є надскладними і невідомими для повсякденної людини. Тому всі ці чинники з неминуче створюють виключно суб'єктивне бачення світу. Дещо схоже ми знаходимо у вченні про примари пізнання Ф. Бекона, попередника

Е. Гуссерля. Цю позицію підтверджують і структуралісти, які в кожному творі, явищі чи події віднаходили певну структуру. Але в процесі оперування цими структурами "народжується дещо нове" [Барт Р. Избранные работы. – М., 1989 – С. 586], і кожен реципієнт "народжує" своє нове, яке не схоже на інші. Р. Барт говорить про структуралізм як діяльність, що займається "справжнім будівництвом такого світу, який скидається на первинний, але не копіює його, а робить інтелігібельним" [Там же].

Сьогодні, особливо на Заході, стало модно говорити про силу думки. Спочатку здається, що в цьому є щось містичне, але насправді все досить просто. Призма нашої свідомості завжди викривлює сприйняття світу. Дійсно, "якщо ми спускаємося по Мейн Стріт, коли дуже голодні, "реальність", яку ми помічаємо, складається в основному із закладів, де можна втамувати голод" [Millman Dan. No Ordinary Moments. – Р. 148]. Певним чином наша свідомість реформує реальність, змінюючи акценти та перенаправляючи нашу увагу. Звичайно, на перший погляд, світ залишається незмінним, але якщо відволіктися від повсякденного клопоту, то можна помітити, що наша суб'єктивність змінила кольори реальності. На підтвердження цього можна навести східну притчу про старе засохле дерево, що стояло біля дороги. Одного разу вночі повз нього проходив злочинець, який, намагаючись звільнитися від переслідування, прийняв дерево за правоохоронця. Іншого разу йшов закоханий юнак, який здалеку побачив дерево і серце його радісно забилося. Він вирішив, що дерево – це його кохана дівчина, що чекає на нього. Ще пізніше, дитина, налякана страшним казками, подумала, що дерево – це герой страшної казки, і дуже злякалася. Але дерево весь час було лише деревом.

Часто виникає дивна ситуація, коли декілька індивідів, знаходячись в ідентичних умовах відчують себе по-різному. Причому, одні з них можуть бути найщасливішими, а інші нещасними. Справа полягає в тому, що кожен сприймає об'єктивний світ суб'єктивно і для кожного він постає різним. Справді, саме наш розум, наші думки формують реальність навколо нас. І чи буде вона яскравою або тьмяною, радісною чи сумною – залежить тільки від самої людини. І саме особистість вирішує наповнити повний чи наполовину порожній її стакан.

**С. З. Винтонів, канд. филос. наук, доц.,
Крымский институт бизнеса, Симферополь
fvsz@ukr.net**

ИСТИНА И ФАКТ В ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКЕ

В философской и методологической литературе споры идут, прежде всего, о роли факта в исторической науке, о возможности соотношения фактуального и теоретического знания, а также о применимости категории истины. Историю как рассмотрение индивидуальных фактов постулирует Р. Дж. Коллингвуд: "История есть интерпретация фактических данных (evidence), причем фактические данные – это собирательное

имя для вещей, которые по отдельности называются документами. Документ же – вещь, существующая здесь и теперь, вещь такого рода, что историк, анализируя ее, может получить ответы на поставленные им вопросы о прошлых событиях" [*Коллингвуд Р. Дж. Идея истории.* – М., 1980. – С. 13]. Трудность как исторического, так и всего гуманитарного знания по отношению к постижению фактов состоит еще и в том, что историческая мысль имеет дело с определенным предметом, которым является прошлое, состоящее из отдельных событий (фактов), произошедших в пространстве и времени, и не совершающихся в данный момент. Методология точных (математических) наук не подходит для исторического мышления, так как оно познает объекты, не имеющие конкретной локализации в пространстве и времени, и как раз отсутствие определенной пространственно-временной соотнесенности и делает данные объекты познаваемыми. Познавание исторической истины при помощи естественнонаучной методологии оказывается невозможным, поскольку истины, открываемые естествознанием, считаются таковыми благодаря проверяемости (при помощи наблюдения и эксперимента). В то время как данные точных наук могут быть в любой момент верифицированы, то наши предположения о прошлом невозможно подвергнуть подобной проверке. Необратимость времени и исторических событий, являющаяся одной из главных характеристик гуманитарного и социального знания, делает невозможной подобную верификацию, и ставит под сомнение научность ряда гуманитарных дисциплин.

Основная цель познавательной деятельности историка состоит в нахождении истины: "Именно использование этого слова [истина] и всего того, что с ним связано, делает Геродота отцом истории" [Там же. – С. 21]. История вовсе не дана нам в готовой форме, она пишется и конструируется историком. "Истина" исторического знания скорее обретается благодаря критическому отношению к источникам, предоставляющим нам фактуальное знание: "Сеть, сконструированная в воображении, значительно более проста и крепка, чем мы ее определили вначале. Ее достоверность не только не основывается на фактических данных, она сама служит тем пробным камнем, с помощью которого мы решаем, являются ли так называемые факты истинными" [Там же. – С. 233]. Р. Дж. Коллингвуд признает, что для исторической науки нет никаких опорных точек (представленных в форме фактов), история не должна признавать ни авторитетов, ни исходных данных. За "узловые точки построения" (факты) и за связи между ними несет ответственность историк. Критерием истины, оправдывающим его утверждения, не может служить тот факт, что их содержание было дано ему источником.

Несмотря на то, что историк, как правило, находится в другом интервале, нежели исследуемые события прошлого, и обладает собственной познавательной позицией, системой ценностей, мы вправе ожидать некоторой объективности, или хотя бы внутренней непротиворечивости, соответствия авторитетным источникам и т. д. Однако без своей познавательной позиции историк был бы нам не интересен, ведь, как отме-

чаєт П. Рікер "іменно суб'єктивної рефлексії ми ждемо від читання, від розмислів над історическими произведениями; эта заінтересованность не касається більше історика, який пише історію, она касається читателя – в частности філософського читателя – читателя со всіма його опасениями, в котором получает завершение любая книга, любое произведение" [Рікер П. Історія і істина. – СПб., 2002. – С. 37]. Ітак, ми можемо говорити ще про одного суб'єкта пізнання, "читателя", що сприймає історический документ, який також може знаходитися в совершенно иной соціокультурній ситуації, ніж історик, володіти іншим рівнем методологіческої культури, іншими знаннями. Не виключено навіть, що этот вообразяемый "читатель" буде знаходитися в метаінтервалі по відношенню до історика, що складає документ, так як зможе сопоставити його (документ) з іншими джерелами.

**В. О. Волковинська, вчитель,
Український гуманітарний ліцей КНУТШ, Київ
Veronika-einai@rambler.ru**

ІНТЕРПРЕТАТИВНА ДОЛЯ СУБ'ЄКТА

Доля є уявленням про певну доцільність життя, невідворотність та послідовність життєвих обставин, що пов'язана також із властивостями суб'єкта. Це уявлення про цілісність життя, його певну зв'язність, хоч ця зв'язність може й не бути відомою та зрозумілою нам. Таке уявлення ґрунтується перш за все на уявленні про цілісність самого суб'єкта. Адже доля повинна бути завжди "чиєюсь", а якщо цього "когось" немає як цілісності та субстанції, то і долю немає кому приписати. Уявлення про долю – це також і відбиток нашого прагнення до смислу. Отже, ми повинні повністю відмовитися від цього прагнення чи знайти нову форму для нього?

Ідентичність є для нас не даністю, а питанням, – питанням про можливість встановлення зв'язку між самототожністю, внутрішньою постійністю та змінністю, що дана нам у досвіді. Саме так ставить питання П. Рікор. Тут у пригоді нам стає "розповідь". "Питання "Хто говорить?" є найбільш простим, якщо порівнювати його зі всіма іншими питаннями, що вживаються у світі мови. Лише той, – пише П. Рікор, – хто здатний вказати на самого себе в якості автора власних висловлювань, може дати відповідь на це питання" [Рікор П. Герменевтика. Етика. Політика: Моск. лекції і інтерв'ю / [отв. ред. і авт. послел. І. С. Вдовина]. – М., 1995. – С. 40]. Отже, саме наші само-описи, розповіді про себе дають нам можливість пов'язувати всі наші розірвані переживання себе, кваліфікації, риси у дещо цілісне, те, що ми й називаємо нашим "я". Це і є "оповідальною ідентичністю".

А про що ми можемо говорити, коли розповідаємо про себе? Напевно, про ситуації, у яких ми опинилися та з яких у певний спосіб вийшли. Самоідентифікація суб'єкта складається із його впевненості у тому, що ми можемо розповісти зв'язну історію про все те, що з нами відбулось.

А зв'язність тут забезпечується не логікою розвитку сюжету, а постійністю "я", що проходить через усі ситуації, усі елементи розповіді. Адже сама логіка розвитку сюжету можлива тільки на основі постійності персонажа. Розповідь формується як перехід персонажа із однієї ситуації до іншої через механізми вибору та дій так, наче описується перехід із однієї кімнати в іншу. Кімнати ці пов'язані між собою тільки тим, що у них опинився один персонаж, хоча насправді це не так. Дійсно, чи можливо стверджувати, що суб'єкт у новій ситуації – це той самий суб'єкт, яким він був у ситуації попередній? Принаймні, діяти він може абсолютно інакше. Велику вагу у формуванні поведінки відіграють фактори ситуативні, і, звертаючи на це належну увагу, ми повинні були розповідати історію не персонажа, а кімнат. Однак ми цього не робимо, адже у розповіді є конкретна мет. Так, у цій розповіді і формується постійність "я" заради загальної зв'язності. Таким чином, ситуація є інструментом самовизначення суб'єкта.

Життєва історія побудована також із ланцюгів подій. Ми говоримо саме про ланцюг тому, що непов'язані між собою події жодної історії не утворюють. А яким саме чином ці події у нашому житті пов'язані? Ми не можемо стверджувати наявності одного спільного джерела всіх подій нашого життя чи такого смислу у всьому, що притаманний їм без нашої участі. Навпаки, подія і є цілковитий смисл – смисл для нас, а не повз нас. Це означає, що ми певним чином самі об'єднуємо певні факти нашого життя у ті ланцюги, що надалі складають цілі окремі історії нашого життя. Подія не є окремим випадком, не тотожна факту, вона радше є вираженням серії фактів, їх спільним смислом, тим, завдяки чому їх можна об'єднати у серію. Те, що жодна подія у житті людини не може існувати окремо від її зв'язку із іншими подіями у цьому житті очевидно і визнається соціально-психологічних та соціально-філософських дослідженнях. Однак у них ці зв'язки постають як щось зовнішнє стосовно самої події, як нитки, що зв'язують об'єкти, але при цьому жодним чином не проникаючи до їх внутрішньої організації. Саме з метою звернення уваги на внутрішність зв'язку подій у життєвій історії індивіда варто переглянути розуміння події як елементарної частки досвіду і вказати на її серійний характер. Найбільш влучно це висловлює Ж. Дельоз, коли пише: "Те, що вирішує долю на рівні подій; те, що змушує дну подію повторювати іншу, не дивлячись на всю їх відмінність; те, внаслідок чого життя складається з однієї і тієї ж Події, не дивлячись на строкатість того, що відбувається, і перетинається однією і тією ж тріщиною; те, через що в ній звучить одна і та ж пісня, на які слова та лади її б не перекладали, – все це відбувається поза зв'язком причини та ефекту" [Делез Ж. Логика смысла. Theatrum philosophicum / Мишель Фуко; [пер. И. Я. Свирского]. – М. ; Екатеринбург, 1998. – С. 226]. В певному розуміння доля і є повторення однієї і тієї ж події у дещо різних варіантах, і це повторення і складає те коло, за межі якого людина не здатна вийти, щоб позбутись напередвизначеності власного життя. Подія поза ототожненням її із одним певним фактом, із одиничністю випадку, розгортається у серію випадків, і саме через серійність події можна зрозуміти її доленосний характер, її значення у життєвій історії індивіда.

Подія є способом організації досвіду. Обираючи її як "важливу", ми визначаємо цілу низку фактів, випадків в єдину осмислену цілісність та відкриваємо можливість для певної інтерпретації наступних фактів згідно із розумінням даної серії.

Отже, питання полягає у тому, чи можемо ми говорити про долю людини за умови, що ми визнаємо принаймні проблематичність її самототожності. Як можна говорити про напередвизначеність в існуванні того, хто існує власне, так би мовити, від часу до часу – від однієї оповіді про себе до іншої? Однак, певна напередвизначеність з'являється завдяки самому прагненню індивіда до ідентичності, порядку, смислу та способах реалізації цього прагнення. Так, коли ми розповідаємо зв'язним чином нашу історію як перехід однієї ситуації в іншу, ми встановлюємо себе як того, хто був у цих певних ситуаціях. А коли ми розповідаємо про серії подій, схожі за своїм смислом для нас, ми обираємо спосіб інтерпретації не тільки власного минулого, а й майбутнього, адже нову подію ми скоріше за все приєднаємо до однієї із таких смислових серій. Таким чином, створюється нова невідворотність – невідворотність наших власних інтерпретацій самих себе та смислу того, що з нами відбувається. "Оповідальний ідентичності" повинна відповідати "інтерпретативна доля".

А. К. Галимова, асп., ВГУ, Воронеж, Россия
syssmymric@rambler.ru

СТАНОВЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Социальная герменевтика в настоящее время не представляет собой теоретически оформленное направление. Однако можно говорить о тенденциях её формирования как самостоятельного направления социально-философской мысли. Само название данной области свидетельствует о некоем синтезе герменевтической и социологической проблематики.

Герменевтика изначально существовала как теория истолкования текста. Отличительной особенностью классической герменевтики является её предметная область, т. е. текст и используемые в ней методы истолкования текста – понимание и интерпретация. Но по мере расширения её объекта, в область герменевтики входит само бытие, так возникает философская герменевтика. Характерная для герменевтики тема понимания развивается не только в русле философской онтологии, но и в социальных исследованиях. Здесь проблема понимания рассматривается в связи с необходимостью разработки новых методов истолкования социальной реальности адекватных социо-культурным, информационным и коммуникационным изменениям.

Итак, рассмотрим некоторые предпосылки возникновения социальной герменевтики.

Переход к неклассической социологии, отразивший не только научные, но и общекультурные изменения с необходимостью повлек за со-

бой вопрос о методах и способах познания реальности. Наличие в теоретической социологии глубоких методологических выводов, основанных как на проведенных исследованиях, так и на знании философии позволяет говорить о возможности некоторого синтеза социологии и герменевтики. Этот синтез находит отражение в индивидуальном анализе общества. Индивидуальный подход к изучению общества предполагает, что центральное место исследований занимает вопрос межличностных отношений, коммуникаций и социальных действий. Таким образом, акцент здесь переносится с анализа социальной системы на изучение социальных отношений и действий. Использование герменевтических методов, связанных, прежде всего, с интерпретацией и пониманием, всё больше входит в круг современных социально-философских исследований. Истоки данной тенденции содержатся в таких социологических и социально-философских направлениях, как "понимающая социология" М. Вебера, прагматизм Ч. Пирса, символический интеракционизм Дж. Г. Мида и Г. Блумера, "драматургическая социология" и анализ "фреймов" И. Гофмана, феноменологическая социология А. Шютца, социальный конструктивизм П. Бергера и Т. Лукмана, а также в семиотическом анализе культуры Ю. М. Лотмана.

Указанный процесс сопровождается критикой методов классической социологии, отказом от универсальных подходов к изучению социальной реальности, а также утверждением повседневности как основы для рассмотрения индивидуального бытия человека. "Интерес к повседневности в современной социальной теории возрождается под знаком "практического поворота" (practice turn) – обособления мира рутинизированных практик в самостоятельную область исследований" [*Вахштайн В. С. Социология повседневности: от "практики" к "фрейму" // Социологическое обозрение. – М., 2006. – Том 5. – № 1. – С. 70*].

Герменевтические методы во многом сходны с качественными методами социологии, используемыми в неклассических социальных исследованиях. Для качественных методов характерны направленность на индивидуальный опыт человека, рассмотрение субъективного смысла его поведения. Качественные методы социологии используются в микросоциологических исследованиях в отличие от формализованных количественных методов, характерных для исследований общества на уровне макросоциологии.

"Таким образом, познавательная задача, поставленная неклассической социологией, по своей сути, совпадает с герменевтическим вопрошанием. Цель социальной герменевтики – понимание личностных смыслов, скрытых за наблюдаемым действием. И по своему методу социальная герменевтика в своей основе опирается на тот же способ раскрытия этих смыслов, что и классическая герменевтика – на интерпретацию" [*Кравец А. С. Второе дыхание герменевтики // Современные проблемы познания в социально-гуманитарных и естественных науках. – Воронеж, 2009. – С. 22*].

Интерпретация и понимание являются центральными методами социальной герменевтики в процессе анализа и экспликации смысла.

Нам представляется необходимым осмысление особенностей классической герменевтики, то есть философской дисциплины, которая занимается истолкованием текста, и её отличий от неклассической герменевтики как дисциплины, которая интерпретирует социальные действия, интеракцию, коммуникацию. Предметом классической герменевтики является текст, созданный автором, и соответственно, здесь ставится задача интерпретации и экспликации заложенных в него смыслов. В отличие от классической "текстовой" герменевтики предметом неклассической герменевтики является социальное действие. Поэтому в неклассической герменевтике перед исследователем стоит задача понять, каким образом можно определить смысл социального действия, коммуникации или интеракции.

Отсюда происходят и различия, связанные с используемыми методами познания. В классической герменевтике используется метод герменевтического круга, который предполагает понимание целого текста через понимание его частей и наоборот. Интерпретация текста и социального действия имеет значительные отличия. На интерпретацию текста оказывает влияние как временная дистанция, разделяющая автора и интерпретатора, так и необходимость рассмотрения описываемых событий с нескольких точек зрения, и воссоздания разных вариантов интерпретации.

Предметом неклассической герменевтики является социальное действие, рассматриваемое Вебером как направленное на поведение других и имеющее субъективный смысл.

Важным для классической и неклассической герменевтики является такое понятие как "контекст". На значение контекста обратил внимание в своей работе ещё Фридрих Шлейермахер, считавший, что всякое слово может быть понято только в контексте. Но необходимость обращения к контексту утверждается также и в социологических исследованиях, где герменевтическая проблематика возникает в ситуациях непонимания получаемой информации или поведения других индивидов. В частности обращение к понятию контекста происходит в теории фреймов Гофмана, где фрейм определяется как структурный контекст повседневного взаимодействия или модель ситуации, необходимая для понимания социальных действий.

Итак, становление герменевтических идей в социальном познании связано с переходом к неклассической социологии и развитием интерпретативной традиции, подразумевающей рассмотрение индивидуального измерения человеческого бытия. Изучение понимания как метода индивидуального анализа общества в настоящее время переплетается с проблемой рассмотрения Другого в контексте общественных отношений. С нашей точки зрения, исследование проблемы понимания как понимания Другого задает новый горизонт для развития социальной герменевтики.

ДИЛЕММА "РЕАЛЬНОСТЬ-КОНСТРУКЦИЯ" В СОВРЕМЕННЫХ "ИССЛЕДОВАНИЯХ НАУКИ И ТЕХНОЛОГИИ"

В последнее десятилетие XX века одним из наиболее значимых событий в философии науки стали так называемые "научные войны". Именно такое название получила серия дебатов между "реалистами" и "конструктивистами" (последних также именуют и "релятивистами", и "постмодернистами"), развернувшаяся в англоязычной академической литературе. "Реалисты" выступали за существование объективного научного знания, в то время как, "конструктивисты" пытались проблематизировать научную объективность за счет совмещения философских, социологических и культурологических исследовательских стратегий. Выступив с критикой классической философии науки, социальные конструктивисты рассматривали научную деятельность и ее результаты, как зависящие от подверженных историческому изменению социальных условий и практик и потому не имеющие права претендовать на самостоятельную значимость и объективность вне этих условий и взаимодействий. Научные факты трактовались, как обусловленные социально-культурным контекстом конструкты, результаты конвенций, принятых учеными. Соответственно, их реальность определялась инициативой коллектива исследователей и его практиками. Таким образом, не только не получало своего разрешения, но скорее усиливалось доминировавшее в классической философии науки противопоставление субъекта и объекта.

Поиск выхода из противоречий, разделивших "реалистов" и "конструктивистов", и, тем самым, стремление преодолеть одну из ключевых оппозиций современной философии, привели не только к новой интерпретации ряда базовых допущений социального конструктивизма, но и к своеобразному совмещению положений противоборствующих сторон. Одной из наиболее продуктивных реакций на разразившуюся дискуссию стала совокупность теорий, которые были разработаны в рамках современных "исследований науки и технологии" (Science and Technology Studies, STS), сформировавшихся во многом под влиянием постпозитивистской философии. К началу 90-х годов XX века такие исследователи, как Б. Латур, М. Каллон, Д. Ло, А.-М. Мол, Д. Харавэй, Э. Пикеринг, Д. Айди и др., в рамках реалистической интерпретации социал-конструктивистской эпистемологии предложили ряд концепций, в которых подверглось переосмыслению само понятие объекта ("вещи"). Философами STS было показано, что допущение пассивности объектов, которое лежит в основе ограниченного набора ролей, предписанных вещам социальными конструктивистами, является произвольным и необоснованным. С точки зрения исследователей науки и технологии объекты природы и материальные предметы не только не находятся в полной власти коллектива субъектов, но и способны оказывать активное сопротивление внешнему воздействию – они "останавливают экс-

перименты, внезапно исчезают, умирают, отказываются отвечать или разносят лабораторию вдребезги". Способность к сопротивлению позволяет рассматривать объекты в качестве источников активности наравне с людьми, поэтому в концептуальных построениях STS они фигурируют как "субъекты действия", "которые имеют право голоса и должны быть услышаны".

Путь преодоления дилеммы "реальность-конструкция", с точки зрения представителей STS, состоит в том, чтобы рассматривать любой факт как результат своеобразного взаимодействия человеческих и нечеловеческих агентов, который не может быть полностью сведен только к социальному или природному порядку. Конструкция трактуется как процесс рождения нового, в который вносят равноценный вклад как "субъекты", так и "вещи". В результате происходящих между ними взаимоотношений возникают качественно новые субстанции и отношения, не сводимые к ранее существующим. Ключевой установкой концептуальных инноваций становится антиэссенциалистское утверждение, что ни один объект (человек, животное, искусственный артефакт) сам по себе не обладает никакими сущностными свойствами, поскольку он может приобрести их только в процессе взаимодействия с другими объектами. "Акцент переносится с экстремальных сущностей на точку их пересечения, на пограничные ситуации "встречи" природы и культуры, а эпистемология симметрично дополняется онтологией, заинтересованной в том, каков мир в действительности". Основанная на равноправии, несводимость элементов взаимодействия друг к другу (принцип симметрии), позволяет исследовать уникальные свойства возникающих в итоге сложных объектов (например, биотехнических и социотехнических комплексов) без апелляции к тем или иным видам редукционизма, тем самым, способствуя сближению и успешному разрешению многих эпистемологических и онтологических вопросов, неизбежно возникающих при объяснении динамики современной науки.

В. С. Горбанев, студ., НГУ, Днепропетровск
horbanyov@gmail.com

ДЕТЕРМИНИРОВАН ЛИ ХАОС? ВОПРОСЫ О ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ СУЩЕСТВОВАНИИ ДЕТЕРМИНИЗМА

Причинность, в конвенциональном понимании – это предтеча, толчок к появлению сложной взаимосвязи. Наряду с вышесказанным существует такой вопрос: везде ли можно узреть причину? Все ли явления, события, результаты детерминируемы, или же одно можно детерминировать, а другое – нет? Конечно, появляется соблазн сказать, что у всего есть взаимная связь, а невидимые последствия обуславливаются степенью тесноты выбранных связей. Но может быть и так, что связи нет как таковой, и все следует по воле случая. Вполне возможно предположить, что детерминируемое и индетерминируемое – это оценка причин-

ности, умозрительное заключение субъекта, дающего ее, поскольку причин и следствий как таковых не существует, ибо это научная абстракция. Таким образом, если затрагивать относительно устойчивые теории, например, о ходе планет, то все-таки мы не можем говорить об абсолютной предсказуемости, потому что сложно отследить это явление в масштабе нескольких сотен лет, не говоря уже о тысячелетиях. Из-за данного эмпирического бессилия, любой может высказать идею о том, что движение космических тел подобно поведению пузырьков воздуха в стакане с газировкой, но в совершенно других временных и пространственных масштабах. Однако нельзя говорить, что в одном, либо в другом движении нет детерминированности, просто с человеческой точки зрения в ходе планет больше наблюдается системность, чем в хаосе пузырьков воздуха. Закономерность может существовать в обоих случаях, но в одном из них она слабо улавливается.

Если принять как действительное то, что детерминизм существует: что же тогда вызывает эту самую причинность? Создатель, непознаваемый механизм или наше сознание? Исчерпывающего ответа снова дать невозможно. Ясно одно – ничего из зримого не является первопричиной детерминации. Значит, источником детерминации является либо какой-то неведомый ноумен, либо восприятие действительности, такой как будто в ней существует эта последовательная закономерность. Напрашивается еще один вопрос: если детерминизм вызывает нечто непостижимое (Бог, машина и т. д.), то чем обусловлены действия его самого? Вероятно, что это нечто тоже подчиняется какой-то системе. В любом случае высказываться против существования некоего трансцендентного нечто или его абсолютного влияния беспочвенно. Сложно без проверки полагать, что наш видимый мир единственный, обратное ведь не доказано, а в таком случае имеет место быть мнение о том, что существует целая иерархия ноуменов, которые детерминируют все процессы в этих мирах. Нельзя исключать еще и то, что сами эти ноумены тоже могут быть кем-либо (чем-либо) подконтрольны. Но где же тогда начало неограниченной власти над всем сущим? Скорее всего, оно просто непостижимо с помощью человеческих способностей.

Рассматривая предмет детерминизма, бельгийский ученый И. Р. Пригожин в своей книге "Порядок из хаоса" утверждает, что бывают системы разных укладов, которые возникая из бессистемности, приобретают наблюдаемую форму, так сказать "очерченный периметр". Главная же идея Пригожина заключается в том, что все системы в окружающем нас мире создаются из неустойчивости и неравновесности, кроме того все они содержат в себе подсистемы, которые постоянно флуктуируют между собой. Суть же флуктуации в комбинациях и взаимодействиях, которое приводит к деструкции прежде существовавшей системы. Здесь проглядывается цикличность: что-то создается из беспорядка, превращается в систему, которая впоследствии снова разрушается. Хоть Пригожин и говорит об открытости диссипативных систем, он не дает пояснения, касающегося бесконечности (или же конечности)

этих циклов. Отталкиваясь от проблемы возникновения детерминированности из хаоса можно постепенно прийти к тому, что хаос может быть сам детерминирован. Такая идея также имеет право на существование и возможно уже говорить о совершенно новой проблематике – появлении любой возможной предопределенности, которая становится "метафизической платформой" к рождению хаоса. Все же остановиться на этом спорно, еще допускается сгенерировать немалое количество гипотез, например, о том, что "платформ" для хаоса бесконечное множество. Сам вопрос о первопричине детерминации и хаоса в данном контексте схож по своей природе с шуточной идеей "о курице и яйце".

Немаловажным остается для нас дилемма свободы воли и детерминированности, в крайнем значении – фатализма. Даже если представить, что мы не в силах ничего решить, а Бог из фразы Эйнштейна как раз не играет в кости, то чем является наш выбор? Полностью определенным решением или предзаданной случайностью? И правда, случайность может иметь границы (содержать ограниченное количество вариантов) и имя ей – вероятность, она включает в себя как два, так и более исходов. То есть случайность становится детерминированной, когда приобретает ограниченность в зависимости от условий. Даже на простом житейском примере это можно показать: у вас есть возможность выпить чашечку чая или кофе на завтрак. Вы можете выбрать то одно, то другое, а можете сделать оба напитка сразу, главное это не изменит смысла, у вас есть в данный момент времени только два пути, соответственно они оба детерминированы, но вероятностно. Кто-то, исхитрившись, скажет, что можно пойти в ближайший гастроном и купить, скажем, упаковку сока, но это можно рассматривать не только как свободный выбор, но и как третий вариант в каузальной случайности. Неизвестно, есть ли причиной оговоренной окказиональности Господь (кто другой), либо нечто предуготовливает все в нашем мире – ответить затруднительно. Стоит упомянуть, что, как и в случае с экспериментом (Демоном Лапласа), нет такого разума среди людей, который может воспринять положение каждой частицы во Вселенной, чтобы раскрыть сущность их движения. Думается, кто-то все-таки может играть в кости. Очевидно, что сам повод размышлений о человеческом фатализме либо его отсутствию в корне безоснователен.

М. А. Дедюлина, доц., ЮФУ, Ростов-на-Дону, Россия
dedyulina72@mail.ru

ФИЛОСОФСКИЙ ОСМЫСЛЕНИЕ "ОБЛАЧНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ"

Сегодня в сфере информационных технологий начинают лидировать "облачные технологии". Они не только преобразовывают облик самих информационно-коммуникационных технологий, но и кардинально видоизменяют жизнедеятельность социума. Информационное обеспечение осваивает новую сферу применения, а именно сферу услуг.

Эта идея была сформулирована в 60-е года Дж. Маккарти, а уже через сорок лет сервисное вычисление была поддержано компаниями Amazon, Apple, Google, HP, IBM, Microsoft и Oracle. Фактически облачные технологии- это модель, которая дает возможность пользователю в любое удобное для него время получить доступ к компьютерным ресурсам. Например, компания Apple с 2011 дает возможность своим пользователям в сети iCloud хранить музыку, видео, фильмы, и личную информации. Специфика этих технологий заключается, что обработка данных происходит не на персональном компьютере, а на специальных серверах Интернета. Разработчики в области компьютерного моделирования безвозмездно могут размещать программных комплексы на ресурсах сети. Если раньше пользователь должен был постоянно покупать программный продукт, то теперь он становится арендатором различных услуг.

Облачная технология является технической и социальной реальностью, и в то же время она является новой технологией. Можно только догадываться, как будет развиваться инфраструктура для этой новой парадигмы и какие приложения будут мигрировать к нему.

Экономические, социальные, этические и правовые последствия этого изменения в технологии, которой пользователи полагаются на услуги, предоставляемые центрами данных большого объема и хранить личные данные и программное обеспечение на системах, которые они не контролируют, вероятно, будут значительными.

Одни исследователи полагают, что облачные вычисления являются рыночным ответом на систематическую специализацию и усиление роли аутсорсинга в информационных технологиях, другие, что активное использование таких технологий говорит о кризисе технократической модели развития человечества. У же сейчас, можно сказать, что мировые ИТ-компании облачные технологии как мировой коллективный разум. Во всяком случае пользователю кажется, что он через Интернет уже подключены к нему.

Фактически, это позволяет маркетинговым компаниям анализировать потребительское поведение и проводить персональные рекламные компании.

Как и в случае с любой новой технологией, этот новый способ работы – новые риски и проблемы, особенно при рассмотрении вопроса о безопасности и конфиденциальности информации, которая храниться и обрабатывается в пределах облака.

Один из рисков облачных технологий, что пользователи, которые являются владельцами информации, теряют контроль над своими данными, когда они дают информацию в облако для обработки. А связи с этим значительно возрастает риск раскрытия данных, а значит и проблема доверия к ним. Ведь никто не может сегодня гарантировать пользователю, что его данные не будут просматриваться и анализироваться компанией, которая предоставляет облачные услуги. Облачные сервисы – это способ получить доступ к информационным ресурсам любого уровня и любой мощности, используя только возможность дос-

тупа к Интернету и веб-браузер. Выделяют три модели облачных технологий: SaaS (программное обеспечение как услуга), IaaS (инфраструктура как услуга) и DaaS (данные как услуга). Их активно применяют в бизнесе, образовании, медицине, науке, сфере досуга и т. д.

Например, в России они активно используются в образовании. Если в нашем вузе (Южный федеральный университет) активно применяется социально-образовательный портал ЮФУ "Цифровой кампус, а в некоторых регионах России запущена программа замены всех бумажных учебников средней школы на электронные.

Уже сейчас социальные сети очень активно завлекают в свои сети миллионы пользователей. Мы можем предположить, что в скором будущем пользователь уже не сможет отказаться от предоставления такого рода услуг. Так, например Ричард Столлман пишет об облачных технологиях: "Это глупость. Точнее это даже хуже глупости – это маркетинговая программа, основанная на обмане".

А. А. Дмитриева, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
angelina.dmitrieva@gmail.com

АРГУМЕНТЫ ПРОТИВ ИНТРОСПЕКЦИИ: СЛУЧАЙ КОНТРИНТУИТИВНОГО НЕДОВЕРИЯ К МЕТОДУ

В последнее время интроспекция как метод философского исследования сознания активно критикуется в американской философской традиции, в XX веке совершившей значительные прорывы в области исследования и объяснения явления сознания. Виднейшие философы Уильям Лайонс (William Lyons), Джон Серл, Дэниел Деннет выражают сомнение в том, что сознание может быть исследовано с помощью интроспекции – "взгляд, который преобладает как в философии, так и на уровне здравого смысла" – и предлагают разнообразные аргументы, направленные не только на разрушение представлений об эпистемологической значимости интроспекции, но и, зачастую, полностью отрицают саму способность субъекта наблюдать за процессами, происходящими в его сознании. Как столь контринтуитивные выводы, напрямую касающиеся всех проблем, связанных с объяснением нашего сознания, могли появиться у ученых и найти свое обоснование?

Первые ученые-психологи, основатели экспериментальной психологии Вильгельм Вунд и Эдвард Титченер называли интроспекцией метод исследования сознания, при котором испытуемый, соблюдая определенные правила, предписанные экспериментатором, обращается к данным своего сознания. Интересно, что сама способность субъекта направлять свое внимание на активность собственного сознания никак обоими учеными не ставилась под вопрос. Способность к феноменолого-интроспективному исследованию своего сознания действительно кажется очевидной. Рене Декарт настолько доверял способности субъекта к внутреннему наблюдению, что именно она, по его мнению, долж-

на была вести его размышления к единственной совершенно ясной истине – "Я мыслю, следовательно, существую".

Но философия любит ставить под вопрос "очевидности". Дэннет в знаменитой работе "Сознание объясненное" претендует на то, чтобы раскрыть нам самые сложные загадки, связанные с сознанием (психо-физическая проблема) – и вместе с тем активно критикует интроспекцию и феноменологический подход вообще: "Как и другим попыткам найти объяснение и сделать ясными основные факты о сознании посредством тщательного наблюдения, такие как движение импрессионистов в искусстве и интроспективная психология Вундта, Тиченера и других, феноменологии не удалось выявить единый, надежный метод, с которым согласились бы все".

Представим произведенный нами синопсис аргументов против интроспекции в американской философии сознания:

1. Операция "внутреннего наблюдения" – это бессмысленность, если мы считаем, что операция наблюдения всегда предполагает явное отличие между наблюдаемым объектом и самой операцией наблюдения (как это происходит в случае наблюдения за внешними объектами). Аргумент предложен Серлом, который полагает, что сознание всегда направлено *на что-то помимо себя*. Вместе с тем Серл говорит, что если "под "интроспекцией" мы подразумеваем простое размышление о собственных ментальных состояниях, то тогда в отношении интроспекции нет возражения. Она происходит постоянно и является существенно важной для любой формы самопознания". Невозможным он считает описывать интроспекцию как особую внутреннюю способность наблюдения за состояниями нашего сознания, дающую нам привилегированный доступ к ним.

2. Недостаток представления о том, что субъект может обзирать свои ментальные состояния заключается в том, что они ведут нас в дурную бесконечность: признав, что субъект способен соединять в некой точке все свои восприятия, мы вынуждены также вслед за этим признать, что существует еще один наблюдатель, который предоставляет нам сведения о том, что "видит" первый наблюдатель, далее, получается, что существует третий наблюдатель, который констатирует то, что второй наблюдатель "фиксирует" "работу" первого и так далее. Идея внутреннего наблюдателя, таким образом, ведет нас к проблематичной идее бесконечного ряда констатаций своих внутренних состояний. Об этом писали и Серл, и Дэннет. Смысл этого аргумента, на наш взгляд, в том, что при этом в опасном положении оказывается сама идея о том, что интроспекция может предоставить нам самые достоверные сведения о нашем сознании: если уровень наблюдения все время "подвижен", то какое ментальное состояние мы можем сделать наблюдаемым и описать?

3. Если признать иллюзорным отличие между тем, что нам представляется "ясным", а что нет, то смысл интроспекции как операции "прояснения" теряется. Об ошибках такого рода говорят самые простые эксперименты (эксперимент с четырьмя движущимися точками, который описывает Дэннет).

4. Интроспекции не имеет своей собственной феноменологии, что выражается в отсутствии в языке особых предикатов интроспективного акта. Как пишет Лайонс, "когда мы начинаем описывать наши так называемые внутренние созерцания, мы делаем это в терминах, того, что мы созерцали, а не в говорим каково это – производить созерцание".

5. Наконец, все они склоняются к тому, что наша привычка описывать свои внутренние ощущения, чувства и свидетельствовать об их истинности – скорее, культурный и языковой стереотип, а не операция сознания. В этом духе об интроспекции мог бы высказаться и Л. Витгенштейн.

Резюмируя пути, по которым развивается критика интроспекции в современной американской философии сознания, можем сказать следующее. Понимание интроспекции как особой операции созерцания данностей сознания, подобное созерцанию внешних объектов, по мнению американских философов, ведет к психофизическому дуализму и служит его основой. Дуализм неисправимо интеллектуально порочен, так как ведет к разрыву каузального порядка мира (и, что самое главное, *не в силах* объяснить этот разрыв), а значит, не дает возможности объяснить сознание с точки зрения современной науки. Основные аргументы направлены на то, чтобы продемонстрировать, что интроспекция как операция созерцания данностей сознания в их ясности и очевидности – это иллюзия. Хотя ни одним из аргументов, приведенных выше, не представляется нам логически совершенным, они демонстрируют трудности, которым отличается интуитивное, "наивное" понимание интроспекции. Аргументы, направленные на разрешение идеи "картезианского театра" и "призрака в машине" (так Деннет иронично называет психофизический дуализм) – важнейшие достижения современной теории сознания.

М. А. Дубовик, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия

КРИТИКА КАТЕГОРИИ "ВСЕОБЩЕГО" В ПОСТНИЦШЕАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Философия не без оснований может рассматриваться как специфический вид рефлексии: о мире, о познании, о мыслящем субъекте, о самой философии и т. д. Все объекты этой рефлексии связаны между собой и способствуют усилению ее интенсивности. Однако наиболее интересен тот факт, что философское мышление способно к самозамыканию, оно саморефлексивно, оно само является и своим "методом", и своим "объектом" рассмотрения. Философия постоянно пересматривает свои "основания" и занимается самоопределением.

Мышление высказывается в "категориях". С их помощью мы имеем доступ к мышлению. Одна из таких категорий – "всеобщее".

В философии есть два несводимых друг к другу представления о категориях. Первое (и исторически первое, и первое в смысле доминирования) настаивает на том, что категории мышления являются априорными структурами бытия или "человеческой субъективности", человека

как субъекта познания. Вторая точка зрения заключается в том, что мышление исторично, категории мышления – это результат сложных эволюционных процессов. Соответственно, их можно рассматривать "генеалогически", "генетически", исходя из тех знаний "эмпирического" и исторического порядка, которые у нас имеются. Ницше первым показал, что претензии на всеобщность и объективность – это проекция властных отношений. Генеалогический метод Ницше, социальная эпистемология, т. н. "конструктивистские" теории – это примеры подходов, которые могут быть эффективны с точки зрения второй позиции. Они исходят из убеждения в том, что функционирование наших категорий мышления образует "реальность" жизни, эта реальность "социальна". Понятия кажутся "естественными", т. к. их история сокрыта от нас.

Исследованием "природы" мышления и мыслительных категорий занимается не только философия. В этом смысле проект анализа "всеобщего" может быть реализован в междисциплинарном ключе.

Знание в силу многих (институциональных, политических) причин имеет интересное свойство. Оно стремится сохранять свою неприкосновенность, несмотря на то, что наука, казалось бы, должна "стремиться к прогрессу", а философия – это максимально рефлексивная деятельность. Это может доходить до некоторого рода "сакрализации". В философии есть особые "священные" зоны, которых (в силу историчности и специфики философии) либо еще не коснулась рефлексия, либо сомнение по этим вопросам было выражено недостаточно внятно и убедительно, для того чтобы получить авторитет "важной проблемы".

Анализ "всеобщего", отталкивающийся от оптики социальной эпистемологии, поможет преодолеть сакрализацию в размышлениях об этой проблеме, сформулировать ее более четко, выявить генезис и функции "всеобщего". Новый взгляд на эту проблему неизбежно влечет за собой политические следствия, так как вполне может оказаться, что в современной ситуации мировоззренческого и эпистемологического доминирования различия "всеобщему" будет трудно удерживать свои позиции.

В. Ф. Калуга, канд. філос. наук, доц., НУБіП України, Київ

ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНАЛЬНОГО НАВАНТАЖЕННЯ ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

Скільки пам'ятає себе філософія, одним з ключових і основоположних питань було і залишається питання природи та достовірності знання. Насправді наявна колізія в сфері пізнання по своїй природі штучна. Вона породжена небажанням або й неспроможністю мас, включно з різного роду інтелектуалами та мислителями визнати обмеженість раціонального інструментарію і, відповідно, тих, хто оперує винятково ним. Іншими словами, намагання віднайти прийнятну і адекватну для всіх, тобто нібито об'єктивну відповідь стосовно природи і достовірності знання, призводить до породження безлічі теорій, суджень та догматів. Як наслідок, кожен, хто поринає в глибини епістемології чи гносеології –

як кому до вподоби, – виявляє себе заручником нездоланного замкненого кола: досліднику не під силу ані достеменно встановити природу власного знання, ані обійти чи знехтувати цим питанням без збитків для власної теорії та пошуків, що неухильно перебувають під "дамоклевим мечем" упередженості та однобокості.

Відтак, зацикленість іудо-християнської парадигми, будь вона релігійного, наукового чи побутового ґатунку, на ідеї об'єктивізму, а насправді сліпе сповідування принципу масового визнання і конформізму призвело до того, що суб'єктивний досвід індивіда автоматично знецінюється. І це в кращому випадку, бо в іншому, сучасник, котрий наважується публічно заявити про специфічний суб'єктивний досвід, піддається висміюванню, обструкції або викликає підозру щодо справності психічного здоров'я. Як наслідок, людська спільнота з непрояснених причин і під супровід безглуздох аргументів вперто ігнорує суб'єктивний досвід чистих практиків, котрих звинувачує в містицизмі, фальсифікаціях, інсценуаціях або в чомусь подібному.

Природно, що суб'єктивний досвід чистих практиків, тобто тих, хто так чи інакше розвинув в собі здатність контролювати внутрішній діалог, довільно його зупиняючи, неодмінно ставить під сумнів слушність та цінність домінантних світоглядних установок і регуляторних механізмів, котрі визначають особливості екзистенції тих, хто цілковито застряг в "обіймах" іудо-християнської парадигми, атрибутом якої, між іншим, є "єдиноначаліє". Між тим, визнання, так би мовити, адекватності і сприйняття зазначеного суб'єктивного досвіду щонайменше сприяло б пробудженню критичного мислення в людини, накресленню альтернативних шляхів її екзистенційного поступу. Проте, як показує досвід останніх декількох століть, людству навряд чи вдасться найближчим часом домогтися кардинальних зрушень щодо оптимізації людського існування і сповнення його перманентним затишком з огляду хоча б на те, що всяке спонукання до перегляду світоглядних установок, ієрархії цінностей абощо неодмінно викликає неусвідомлений шалений спротив на рівні переважної більшості індивідів.

І тільки тоді, коли набереться критична маса носіїв принципово нової світоглядної парадигми, можна сподіватися на суттєві зрушення в людському існуванні. А це не можливо без того, аби знову ж таки надати належне унікальному суб'єктивному досвіду, як це в свій час, очевидно, було зроблено щодо суб'єктивного досвіду Моїсея, пророків, апостолів, Магомета та інших. Адже під тиском дійсного або ж вигаданого (яким саме насправді є цей досвід буденна людина встановити принципово не може, їй залишається лише або вірити в його істинність або ні) суб'єктивного досвіду згаданих містиків, в свій час внаслідок застосування певних технологій, доведених до статусу масово визнаних "авторитетів", сформувалася і понині відтворюється відповідна культурна (іудо-християнська) парадигма – негенетичний спосіб передачі спадкового досвіду та модератор механізму закладання і утвердження ідентифікації та самоідентифікації членів спільноти.

Між тим, численний суб'єктивний досвід практиків переконливо свідчить, що буденна людина має справу винятково зі вмістом власної сві-

домості, коли мова заходить про відображення нею дійсності, самої себе та інших. До речі, до подібної думки в той чи інший спосіб в свій час схилялися і ті, хто все ж здобув певне визнання в контексті іудео-християнства. Зокрема йдеться про стовпів філософії, як от Платона, Канта, Фройда, Гайдеггера. Щоправда під дією їдких інтелектуальних старань численних інтерпретаторів суть їхніх ідей зазнавала поступово кричущих спотворень аж до тієї міри, коли вже не загрожувала догматам домінантної парадигми. На "тілі" суб'єктивізму і далі переможно продовжує розквітати і утверджуватися об'єктивізм.

Відтак, умовно кажучи, принцип об'єктивізму є тим впорядковуючим началом, відповідно до якого ідентифікується, структурується та інтерпретується вміст свідомості сучасника і разом з тим перманентно підтримується та відтворюється порядок інтерсуб'єктивного простору спільного існування, представленого в свідомості як цілісна "картина світу".

Таким чином, функціональне навантаження зайнятих в гуманітарній сфері інтелектуалів набуває ще чіткіших обрисів. Окрім того, що за ними закріплена провідна роль щодо перманентної інтерпретації індивідуального та колективного існування людини, представленого низкою сфер, вони також значною мірою впливають на впорядкування "вмісту" свідомості людей. Тож про інтелектуалів гуманітарної сфери певної мірою можна сказати, що вони є "больовою точкою" громадської думки. В залежності від того, якої саме парадигми набирається критична маса носіїв, таких обрисів набирає і картина світу.

Природно, певним чином впорядкована свідомість тяжіє віднаходити чи відтворювати аналогічний порядок і навколо себе. Відтак, складається на те, що інтелектуали-гуманітарії, об'єднуючись в критичну масу, задають тон особливостям екзистенції пересічної людини та специфіці існування мас. Тому, очевидно, також буде справедливим стосовно буденної людини припустити, що вона така, якою вона дозволяє бачити себе тим, хто задає тон або стоїть біля витоків домінантної світоглядної парадигми.

А. В. Касаткин, магистрант, УФУ, Екатеринбург, Россия

ОНТОЛОГИЯ ПОВСЕДНЕВНОГО

Классические онтология и теория познания зачастую критикуются "разрушителями метафизики" (Шопенгауэр, Ницше, Конт, Хайдеггер) за то, что забывают о реальности. Они описывают идеализированный, рационализированный, онаученный мир. Как же сделать философию более *реальной*? Одной из попыток такой трансформации царицы наук, активно развивающаяся в последнее время, стала философия повседневности. На смену философии учёной элиты приходит философия повседневной жизни. Но сфера её интересов, в основном, включает социально-философскую проблематику. Мы же попытаемся показать значение этих наработок для наиболее метафизичных областей философии – онтологии и теории познания.

Для начала стоит оговориться, что онтология и теория познания здесь рассматриваются как некое синкретичное единство. Это философские науки о двух полюсах одного явления: взаимодействия человека и мира. Теория познания делает акцент на том, как мир *даётся* человеку, онтология – на том, каков мир, *данный* человеку (это ограничение кажется правомерным для всякого, кто признаёт гений Канта). Но центральным является момент взаимодействия субъекта и бытия всего сущего. Свой предмет мы назовём *мировоззрением*. Это понятие включает в себя оба аспекта – и установку субъекта и картину мира. При этом мировоззрение – продукт вышеназванного взаимодействия, и потому, во-первых, может быть изучено (исследование длящегося процесса проблематично. Отсюда главный источник информации о познании – готовое знание), во-вторых, несёт в себе информацию об этом взаимодействии. Итак, мы будем рассматривать мировоззрение, его структуру и механизмы его конструирования на основании философии повседневности.

Важной работой в этом смысле выступает "Повседневность как плаvilный тигль рациональности" Б. Вальденфельса. В ней автор рассматривает особую рациональность обыденной жизни, сплавляющую воедино открытия науки и наивные суеверия, чарующий мир искусства и банальность быта. И тем самым складывающую некое единое мировоззрение. Это и интересует нас в философии повседневности: у каждой науки есть своя "научная картина мира", и такую же нам предлагает метафизика. Но не является ли более адекватной позицией для царицы наук бытие объединяющей, а не одной из? Онтология повседневности – онтология единства рациональностей, онтология обобщающей рациональности (что вполне согласуется с абстрактным характером этой науки).

Как складывается такая рациональность? Важным моментом здесь является процесс *оповседневнивания*, о котором говорил ещё М. Вебер, много внимания которому уделял А. Шюц. Это превращение чего-либо нового и неизведанного в обычное, привычное. Важность этого процесса показал У. Джеймс в своём учении о привычке: человек никогда не достиг бы такого развития в течении своей жизни, какое мы можем наблюдать, если бы со временем постоянно выполняемые действия не становились автоматическими, а требовали бы такого же усердия, как и в период научения. Это касается как умения писать, так и считать интегралы. Вообще идеи американского прагматизма, например – теория веры-сомнения Ч. С. Пирса – сыграли немалую роль в становлении философии повседневности, и открывают путь к прослеживанию её (повседневности) мировоззрению. Важной вехой здесь выступают работы одного из самых известных представителей символического интеракционизма (корни которого тесно сплетаются с прагматизмом) И. Гофмана. Опираясь на его понятие *фрейма* можно сказать, что повседневное мировоззрение – это сеть фреймов. Отличием её от сети *понятий* классической метафизики можно выразить отличие "онтологии повседневного" от "онтологии научного". Понятие имеет чёткие интенционал и экстенционал, это продукт деятельности рассудка по переработке чувс-

твенного опыта согласно категориальной структуре. Фрейм подвижен, зависит от ситуации, он активен – это полагание, "вопрошание" чувственных данных, а не приятие их с последующей структуризацией; вместо неизменной структуры здесь выступает совместная деятельность людей (некоторые социо-культурные детерминанты) а вместо рассудка – целостное интенциональное сознание.

Чуть более подробно представим это в следующих тезисах:

- Относительная неизменность мира возможна благодаря способности сознания в процессе накопления опыта формировать абстрактные инвариантные представления, важной функцией которых является прогнозирование ситуации. Изменение опыта в определённых рамках не влечёт изменения в таких представлениях. Однако такая неизменность является относительной, так как большее варьирование опыта влечёт изменение абстрактного представления.

- Абстрактные инвариантные представления являются хабитуальными особенностями сознания, то есть не просто способом работы с информацией, но и некоторой характеристикой познающего Я, его описанием. Изменение их посредством сознательного действия представляется очень сложными. Причём чем ниже уровень абстракции – тем сложнее произвести это изменение.

- На приобретение таких хабитуальных особенностей, определяющих восприятие и прогнозирование мира, влияет опыт взаимодействия с другими людьми. Именно оно задаёт путь абстрагирования, по которому идёт сознание при формировании инвариантных представлений. Важнейшую роль здесь играет обучение языку.

- Роль взаимодействия велика не только в процессе приобретения таких инвариантных представлений, но и в процессе их непосредственной работы. Система таких представлений позволяет переключения между подсистемами, которые по-разному конституируют мир. И переключение происходит в зависимости от ситуации взаимодействия.

- Эта черта intersubъективного взаимодействия позволяет говорить о некоторой intersubъективной реальности, которую образуют общие конституции участников взаимодействия. Мы называем её *фреймом*. Это позволяет говорить об относительной общезначимости реальности. Однако она остаётся относительной, так как ситуация может быть прочитана неверно.

А. С. Кляшторный, студ., УФУ, Екатеринбург, Россия
freddiefrea@gmail.com

ВАРИАНТЫ КРИТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ КОНЦЕПЦИИ "СИЛЬНОГО" ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА: ОТ ДРЕЙФУСА ДО ЙОАСА

Искусственный интеллект – это область научных исследований, направленная на решение проблемы автоматизации разумного поведения и создание агентов, способных к интеллектуальному поведению

общего характера. Термин "сильный ИИ" был введен в научный оборот в 1980 году, в статье Дж. Сирла "Сознание, мозг и программы". В содержании данной работы критиковался подход в рамках исследований ИИ, согласно которому "компьютер... запрограммированный подходящим образом, на самом деле и есть некое сознание" [Серл Дж. Сознание, мозг и программы // Аналитическая философия: становление и развитие. – М., 1998. – С. 376]. Данный подход Сирл предлагает именовать подходом "сильного" ИИ.

Исходя из определения концепции "сильного" ИИ, согласно Сирлу, представляется возможным определить онтологическое обязательство данной концепции: возможным признается существование интеллектуальных агентов. Однако, онтологическое обязательство концепции "сильного" ИИ совершенно не проясняет, что, собственно, в ней понимается под "интеллектом". На основании этого кажется правомерным ввести и дать определение понятия "онтологических оснований концепции "сильного" ИИ": это совокупность утверждений, специфицирующих онтологическое обязательство данной концепции.

На основании анализа исследований ИИ, выполненных в соответствии с данной концепцией; представляется возможным выявить онтологические основания концепции "сильного" ИИ: 1) сведение вопроса о мышлении к вопросу о поведении, которое может быть признано в качестве разумного наблюдателем; 2) рассмотрение сознания человека как основания разумного поведения и программы вычислительной машины в качестве функционирующих аналогично на некотором функциональном уровне; 3) интеллектуальное поведение общего характера (мышление) определяется как присущее физической символической системе и состоит в манипулировании формальными символами; 4) основное проявление интеллектуальности состоит в осуществлении процесса эвристического поиска в пространстве состояний задачи (и решении задач).

В качестве традиционных вариантов критического осмысления концепции "сильного" ИИ можно выделить:

1. Х. Дрейфус: А) Апеллируя к разделению на "перцептивное" и "понятийное" сознание, указание на "чувство ситуации", как на существенную часть сознания, Дрейфус опровергает первое основание; Б) Согласно автору, критика оснований, связанных с утверждением функциональной эквивалентности человека и ЭВМ, "распадается" на критику двух допущений: биологического и психологического. Опровергая первое, о том, что мозг "перерабатывает" информацию подобно ЭВМ, он, также, опровергает и второе. В) Дрейфус указывает на то, что способность решения задач, соответствующая определенной составляющей разумного поведения, не может представлять собой адекватное описание всего многообразия проявлений сознания.

2. Дж. Вейценбаум: А) Первое онтологическое основание опровергается решительным указанием на большое количество явно неадекватных атрибутирований сознательности компьютерным программам со стороны людей; Б) По его мнению, существование представления о том, что су-

существует функциональная эквивалентность сознания и программы на некотором уровне – результат непропорционального расширения "машинной метафоры", вызванного эффектом поклонения в обществе науке и технике. В) Автор не согласен с утверждением о способности решения задач, как главном признаке интеллектуальности: даже "общий решатель задач" Ньюэлла и Саймона, утверждавших, что он опирается на моделирование эвристик, используемых людьми, представляет крайне неточную модель осуществления процесса решения задачи человеком.

3. Дж. Сирл: А) Решительно отвергает и опровергает первое онтологическое основание, производя мысленный эксперимент с китайской комнатой. Воспринимаемое носителями китайского языка в качестве разумного, поведение "китайской комнаты", по мнению Сирла, представляет собой успешную имитацию наличия сознания. Б) В соответствии со взглядами Сирла, сознание порождается мозгом в силу того, что интенциональность – свойство, присущее исключительно биологической материи. Вычислительная машина и программа для нее, не представляют собой систему, обладающую свойствами, эквивалентными свойствам мозга. В) Тезис о ведущей роли эвристического поиска среди проявлений интеллектуальности системы, опровергается уже в силу того, что у программ ИИ нет способности воспроизведения какой-либо составляющей сознания.

В качестве нетрадиционного варианта критического осмысления концепции "сильного" ИИ может быть выделена теория креативного действия Х. Йоаса, выдвигаемая в противовес классическим социологическим теориям действия М. Вебера и Т. Парсонса. Данные теории действия приписывают действующему субъекту три основные характеристики: способность к целенаправленному действию, способность владеть своим телом, способность быть автономным по отношению к окружающей среде и людям. Йоас не согласен с присвоением актору подобных характеристик, и, посредством обращения к исследованиям Н. Лумана, Дж. Дьюи, М. Мерло-Понти, опровергает их, закладывая в основание своей теории креативного действия следующие характеристики: интенциональный характер человеческого действия, специфическая телесность и изначальная социальность человеческой способности к действию. Опровергая классические социологические теории действия, Йоас, в сущности, опровергает и концепцию "сильного" ИИ, предоставляя новый вариант критического осмысления концепции "сильного" ИИ".

*А. П. Коваленко, студ., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
nasock@ro.ru*

ПРИРОДА ВІРТУАЛЬНОСТІ ТА ЇЇ СЕМАНТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ

Сьогодення можна сміливо назвати епохою віртуальної реальності, тому нагальним завданням сучасної філософії стає дослідження сутнісних характеристик явища "віртуальності". Саме поняття "віртуальність"

застосовується у різних контекстах і його значення залишається неясним. Відтак, для того, щоб виявити його, необхідно проаналізувати семантичні особливості, притаманні йому в різні часи. Є. Є. Таратута, пропонуючи лінгвосемантичний аналіз витоків терміна "віртуальний", зазначає: "Історія його є, скоріше, повсякденно-лексичною, ніж термінологічною, і упродовж неї трапляються випадки його конкретної авторської термінологізації. Аж до наших днів віртуальне існує саме таким чином – на межі термінологізації" [Таратута Е. Е. Философия виртуальной реальности. – СПб., 2007. – С. 35].

Латинське *virtus* в античності не застосовувалося як спеціальний філософський термін, проте, мало цілий спектр значень у повсякденній мові: мужність (якості, притаманні чоловічому), героїчність, сила, талант, гідність, моральні чесноти, правильна організація. Такий спектр конотацій має важливий семантичний аспект: певне протиставлення *virtus* стосовно реальності, його надемпіричність, адже це слово позначало те, чого потрібно досягати, а не те, що існує наявно. Поняття "Virtus" фіксує іншу реальність, проте він не охоплює її повністю: адже, як стан ідеального, *virtus* спонукає до втілення, або здійснення. Це здійснення можливе завдяки діяльності людини, реалізації її здібностей та сил. Отже, *virtus* є спонукальним, має активну функцію. Важливо зазначити, що *virtus* не просто абстрактна можливість чи вірогідність будь-чого, а можливість здійснення певних якостей, які виступають приписами, правилами поведінки.

Середньовічна схоластика перейняла концепт "virtus" певним чином термінологізувала його й дещо змінила семантику: на передній план вийшов онтологічний аспект значення, тоді як конотація мужності й героїки відійшла в тінь. Загалом, цей концепт став відігравати досить суттєву роль, адже його причетність двом типам реальності мала важливе значення для розв'язання проблеми співіснування різних реальностей. Розуміння природи віртуальності, як співпричетної різним реальностям, у схоластиці відрізняється від античного: для схоластики характерна досить різка відмежованість одного рівня реальності від іншого, тому в існуванні, дії віртуального яскраво виражається його потенційний аспект, аспект сили, яка забезпечує здійснення одного рівня реальності відносно іншого.

В епоху Відродження М. Кузанський застосовував поняття віртуального для побудови своєї онтології. Він застосовує не "virtus", а "virtual", тобто не просто переносить кальку з латини, а адаптує це слово у контексті власної філософії, розробляючи проблему органічно пов'язаних форм існування та проблему можливостей "здійснювання", "фактуалізації" в дійсності того, що приходить до неї через стан "virtual". Кузанський вказує на процесуальність актуалізації віртуального, при цьому йдеться про процес, який не завершується, а носить прикметниковий характер, тобто має ознаки "іншої реальності", *нематеріальної*. Не має підстав говорити про те, що до Кузанця явище "віртуального" розумілось як одномоментний акт зміни стану. Адже античне "virtus" як чеснотливість і мужність розглядалось у сенсі героїчних вчинків. Важливим моментом вважалась їхнє завершення у смерті людини, яка стверджувала героїч-

ність у вічності. Кузанський був першим, хто наголосив на процесуальності існування віртуального в бутті та його актуалізації, як сутнісний ризик нематеріальної, але актуально-ментальної реальності.

Щоб глибше зрозуміти зміст використання поняття віртуального у філософії та науці в наступних століттях, варто звернутися до повсякденного значення слів з коренем *virt-* у західноєвропейських мовах. У французькій мові, яка у XVII – п. п. XVIII ст. ставала мовою філософії та науки, поняття з коренем *virt-* у цей час оформлюються остаточно і мають такі основні значення: *якості, притаманні чоловічому*, при цьому притлумлюється їх спонукальність; *сила*, котра позбавлена не тільки конотацій мужності, але й вищості, це чисто природна сила, у такому значенні віртуальне протиставляється не фактуальному, а формальному, тобто тому, що не проявляється в емпіричній дійсності, відтак, "віртуальне" як сила – це, те що викликає ефекти і не важливо чи воно існує в дійсності. Отже, в семантиці "віртуального" з'являється відтінок несправжності, ілюзорності. Він виникає через те, що віртуальне звільняється від прив'язаності до матеріальної реальності, тобто онтологічної формальності, і виступає проявом, ефектом дії природної сили через ментальне посередництво уявлення.

Для розуміння сучасних значень понять "віртуального" та "віртуальної реальності" варто розглянути значення слів з коренем *virt-* в англійській мові, адже саме англословна традиція вплинула на формування розуміння "віртуального" як провідного концепту сучасної цивілізації. Англійська також наслідувала латинське схоластичне та античне розуміння кореня *virt-*, переосмисливши його. Можна виділити таке багатозначне поняття "*virtual*", котре визначається як фактичний, дійсний, уявний (але не формальний); у фізиці – можливий, позірний, уявний; ефективний" [Там же. – С. 51]. Умовно кажучи, частина значень концепту "віртуальний" походить з античної та латинської традиції, в яких виражається причетність до вищої реальності, частина – з національних мов Нового часу, коли віртуальне починає позначати уявне, таке, що не має матеріального онтологічного підґрунтя.

Непрозорість концепту "віртуальне", можливо, впливає із самої природи віртуального, як неосяжного, плинного, чогось водночас ментального і нематеріального, такого що існує на межі двох станів або реальностей. Відтак, віртуальне як таке охопити у формальних вимірах – неможливо, його можливо лише окреслити за допомогою прикметникових характеристик та репрезентативних проявів.

Таким чином, не зважаючи на непроясненість концепту, можемо означити деякі характерні риси віртуального: а) відсилання до "іншого" способу буття, перебування "на межі" реальності та дійсності; б) нерозривний зв'язок з актуалізацією, з'явленням; в) це – сила, яка забезпечує можливість актуалізації реальності, вона існує як стан відношення або ментальної референції, найвищим проявом чого стає існування слова; г) незавершуваність актуалізації, перебування в процесі становлення, здійснювання, що виявляється через генерування знакових систем, а також через факти і події життєвого світу людини.

ЕТИЧНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ Е. ЛЕВІНАСА

Теоретична діяльність Емануеля Левінаса (1906–1995) може бути охарактеризована як етичний варіант феноменології. При обґрунтуванні своєї позиції філософ спирається на варіанти феноменології Едмунда Гусерля та Мартіна Гайдеґера. "Але якщо феноменологію Е. Левінаса і слід характеризувати як феноменологію, то як дуже неортодоксальний її різновид: так Жак Деріда, резюмуючи філософський шлях Левінаса, говорить про "призупинення, або епохе, самої феноменології" [*Ямпольская А. Эмманюэль Левинас. Философия и биография. – Киев, 2011. – С. 225*]. Проте підхід Левінаса до філософії завжди залишався феноменологічним, навіть якщо він і відрізнявся від феноменології Е. Гусерля.

Вчення філософа відзначається етичною націленістю на обґрунтування принципової значущості Іншого як такого, що не зводиться до світу об'єктів, підвласних раціоналізації чи схематизації. За Левінасом, історія людини починається із зародженням ставлення однієї людини до іншої, яке постає фундаментальним досвідом. Крізь цю призму він розглядає весь філософський поступ і оцінює сучасну йому філософію як філософію еґології, де "стосунок до Іншого здійснюється за допомогою третього терміну, який я віднаходжу в собі" [*Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М. ; СПб., 2000. – С. 82*]. Взаємини з Іншим – це наше насилля над ним (у прагненні дати йому легітимізацію та інтерпритацію). З таких позицій Левінас і оцінює феноменологію Е. Гусерля та екзистенціалізм М. Гайдеґера як "філософію влади".

У феноменології Е. Левінас в першу чергу не сприймає поняття горизонту. "Набуваючи обрисів" в інтерпретаційному полі горизонту, суще "втрачає обличчя", стаючи не більш ніж об'єктом розуміння. Так і в онтології М. Гайдеґера, "ставлення до буття" полягає в тому, щоб "нейтралізувати" суще з метою зрозуміти його та "влловити" [Там же. – С. 84]. Отже, вона стверджує пріоритет свободи Я над етикою Іншого.

До інших моментів, в яких розходяться феноменологія ґатунку Е. Гусерля з етико-феноменологічною філософією Левінаса, найперше слід віднести своєрідність розуміння поняття інтенційності. Суть "гусерлевої" інтенційності полягає в тому, що вона виражає факт: свідомість трансцендує себе, наставляє на дещо, чим не є вона сама. Левінас зауважує, що інтенційна спрямованість не має нічого спільного із взаєминами між реальними об'єктами (людьми): ініціатива, присутня в інтенційності (у вигляді телеології, волі) зумовлює свого роду насилля над Іншим; інтенційність дає нам ілюзію об'єктивного пізнання Іншого, перетворюючи Іншого в об'єкт теоретичного аналізу. Натомість, для Левінаса, Інший є цінним самим по собі, він несе сенс в собі, а не наділяється ним з боку інтенційного Я. Слід наповнити інтенційність етичним змістом, який по-

лягає у сприйнятті Іншого як безмежної духовної реальності, що виходить далеко за межі теоретичного тематизування. Розвиваючи цю ідею, Е. Левінас запозичує у М. Гайдеґера думку про непередметний характер інтенційності. Але не визначає її як направленість людської свідомості на небуття (як М. Гайдеґер), а як зверненість людини до іншої суб'єктивності.

Філософ пропонує вживати поняття "близькість" як альтернативу гусерлевої "інтенційності". "Відчуття близькості – це метаонтологічна та металоґічна пристрасть, якою свідомість захвачена до того, воно стало образним, і пізнається без будь-яких а пріорі" [Вдовина І. Левінас Еммануель // Новая философская энциклопедия : в 4 т. Т. 2. – М., 2001. – С. 378]. Близькість – це прийняття Іншого, побудоване за принципом "один-для-іншого" і має значення тільки в контексті відповідальності за Іншого, як кінцевої, смертної сутності, яка потребує дороги та милосердя з боку Я. "Наблизитись означає доторкнутись до ближнього поза даними, що сприйняті пізнанням на відстані, означає наблизитись до Іншого" [Левінас Е. Ракурсы // Левінас Е. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М. ; СПб., 2000. – С. 346]. Інший наближається до мене сутнісно, тобто наближеність означає бути відповідальним за Іншого. Ця структура аж ніяк не схожа на інтенційну спрямованість, тому в словнику Е. Левінаса ми віднаходимо поняття "не-інтенційна свідомість", що введена як опозиція до розуміння свідомості Е. Гусерлем. Свідомість у Е. Левінаса не є свідомість чогось і не вплетена в жодну предметність. Вона виражає передрефлексивну, позбавлену конкретної буттєвої визначеності турботу про Іншого, що стає для людини джерелом власного самоусвідомлення. Я можу досконало знати когось, але це знання ніколи саме по собі не буде наближеністю.

Отже, вищезазначені положення філософії Е. Левінаса показують намагання етичного переосмислення всієї європейської філософії загалом та феноменології зокрема. Е. Левінас завжди вважав себе феноменологом і пропонує етичний варіант такого способу філософування, який базується на концепції Іншого як носієві нескінченного сенсу та цінностей. У нього філософія співпадає з етикою, вона є першою філософією.

А. Ю. Леонов, студ., ДНУ ім. О. Гончара, Дніпропетровськ

ВАЖКА ПРОБЛЕМА СВІДОМОСТІ ДЕВІДА ЧАЛМЕРСА

Свідомість ставить найбільш загадкові проблеми у когнітивній науці (the science of the mind). Немає нічого, що ми знаємо ближче, ніж свідомий досвід, але немає нічого важчого для пояснення. Протягом останніх років усі види ментальних феноменів піддалися науковому дослідженню, але свідомість досі запекло пручається. Щоб добитися успіху у вирішенні даної проблеми, ми повинні зіткнутися з нею безпосередньо.

Не існує тільки однієї проблеми свідомості. "Свідомість" ("consciousness") – це нечіткий термін, який відноситься до багатьох феноменів різного типу. Кожен з цих феноменів потребує пояснення, але деякі під-

даються йому легше, ніж інші. Для початку, буде корисним розділити проблеми, пов'язані із свідомістю на "легкі" та "важкі". Легкі проблеми свідомості (the easy problems of consciousness) – це ті, які прямо піддаються стандартним методам когнітивної науки, коли феномен пояснюється у термінах обчислювальних та нейронних механізмів. Важкі проблеми (the hard problems) – ті, які не піддаються таким методам.

Легкі проблеми свідомості включають пояснення наступних феноменів:

- здатність розрізняти, класифікувати, та реагувати на навколишній подразник;
- інтеграція інформації когнітивною системою;
- звітність (thereportability) ментальних станів;
- здатність системи мати доступ до власних внутрішніх станів;
- концентрація уваги;
- навмисний (deliberate) контроль поведінки;
- різниця між неспанням (wakefulness) і сном (sleep).

Усі ці феномени пов'язані з поняттям свідомості. Наприклад, дехто інколи стверджує, що ментальний стан свідомий, коли він вербально звітний, чи внутрішньо доступний. Інколи говорять, що система свідомо якоїсь інформації, коли вона здатна реагувати на основі цієї інформації, чи коли вона звертає увагу на цю інформацію, чи коли вона може інтегрувати та використовувати її у складному контролі поведінки. Ми інколи говоримо, що дія свідомо саме тоді, коли вона навмисна. Часто ми говоримо, що організм свідомий, у значенні того, що він пробуджений (awake). Немає реальної проблеми у науковому поясненні цих феноменів. Всі вони прямо піддаються поясненню за допомогою термінів обчислювальних чи нейронних механізмів.

Справді ж важкою проблемою свідомості (the hard problem of consciousness) є проблема досвіду (experience). Коли ми думаємо та сприймаємо, виникає потік інформації, що обробляється (a whirl of information-processing), але є також і суб'єктивний аспект. Як відзначив Нагель (Nagel), (1974 рік), існує те, як це бути (something it is like) свідомим організмом. Цей суб'єктивний аспект є досвід. Наприклад, коли ми бачимо, у нас з'являється досвід візуальних відчуттів: відчуття червоності, досвід темного і світлого, відчуття глибини візуального поля. Інші досвіди супроводжуються сприйняттям різних модальностей: звук кларнету, запах нафталінових кульок. Потім є тілесні відчуття – від болю до оргазму; ментальні образи, які виникають всередині нашої уяви; відчуття емоції та досвід потоку свідомої думки. Але є дещо, що об'єднує всі ці стани – те, як це бути в них. Всі вони – це стани досвіду.

Якщо дійсно якесь проблема і визначається як проблема свідомості, то це саме вона. У даному значенні терміну "свідомість" ("consciousness"), організм вважається свідомим, якщо існує те, як це бути цим організмом, а ментальний стан свідомий, якщо існує те, як це бути у цьому стані. Інший корисний спосіб уникнення плутанини (використано, наприклад, Ньювел (Newell), 1990 рік; Чалмерс, 1996 рік) – це прибрати термін "свідомість" для феномену досвіду, використовуючи при цьому

менш навантажений термін "усвідомленість" ("awareness") для більш безпосередніх феноменів, описаних раніше. Якби такого роду домовленість була широко прийнята, комунікація була б набагато простішою; але, як виявляється, ті, хто говорять про "свідомість" часто говорять про різні речі. Важка проблема – це важка проблема, але немає ніякої причини вірити в те, що вона так і залишиться постійно невирішуваною.

В. Б. Лимар, асп., КНУТШ, Київ

ОНТОЛОГІЧНІ МОДАЛЬНОСТІ СВОБОДИ

Кант, як сам він зазначав, за прикладом Арістотеля назвав виведені ним чисті розсудочні поняття категоріями. Розділив він їх на чотири групи: кількості, якості, відношення та модальності. Категорії модальності складають три пари: можливість – неможливість, існування – неіснування, необхідність – випадковість. Ці два класи категорій модальності містять по три категорії, при чому третя категорія виникає внаслідок з'єднання першої та другої – отже "необхідність є ніщо інше, як існування, дане вже самою своєю можливістю" [*Кант* И. Критика чистого розуму. – М., 1994. – С. 86]. Застосування двох "синтезованих" категорій при дослідженні свободи, тобто необхідності та випадковості, можливе у сфері природи. Інший велетень філософії – *Гегель* – саме природу як другий етап саморозвитку абсолютної ідеї наділяє цими категоріями як деяким відблиском свободи: "Що стосується насамперед природи, то вона нерідко служить предметом подиву головним чином лише завдяки багатству та багатоманітності її утворень. Однак це багатство як таке, взяте незалежно від рівня розкриття у ній ідеї, не представляє собою високої цікавості для розуму, і у великій багатоманітності органічних та неорганічних утворень воно доставляє нам лише видовище випадковості, що губиться в імлі невизначеності" [*Гегель* Г. В. Ф. Наука логіки // *Енциклопедия философских наук*. – М., 1974. – Т. 1. – С. 318]. І ще він констатує у "Філософії природи": "Природа тим самим являє у своєму наявному бутті не свободу, а необхідність та випадковість" [*Гегель* Г. В. Ф. Філософія природи // *Енциклопедия философских наук*. – М., 1974. – Т. 2. – С. 29]. Якщо у природі все відбувається за визначеними законами, тобто причинність зумовлює послідовність наслідків, то домінуючим модусом свободи буде необхідність як її відсутність; але рідкісні винятки або непередбачувані ситуації залишають невеличкий "лаз" для свободи у суцільному мурові необхідності і це ми називаємо випадковістю. Особистість на цьому рівні розглядається як будь-яка природна річ, яка відповідає на запитання "що?", підкоряється природним (чи космічним) законам і, як уся природа, з випадковістю може від них відхилитись, що за суттю і є іскринкою свободи серед тотальної необхідності.

Протиставлення можливості дійсності – це винахід Гегеля. Обидва мислителя (*Кант* і *Гегель*) мали різні пояснення дійсності та її "взаємодії" із модальністю можливості. Для нашого дослідження, оскільки воно здійснюється у межах онтології, логічний зміст категорії модальності

"дійсність", запропонований Кантом, не може бути прийнятим. Гегелівське розгортання цієї модальності свободи ми будемо приймати до уваги, принаймні наступний його зміст: "Гегель розвиває діалектичну думку про те, що усілякий початок є нерозвинений результат, а результат є розвинений початок" [Ситковский Е. Философская энциклопедия Гегеля // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – М., 1974. – Т. 1. – С. 28]. Але загалом, нам доведеться звернутись до класичного розуміння дійсності *Аристотелем*. За допомогою ентелехії, як повної виразності смислу, як єдності потенції та енергії, плінно-сутнісного становлення платонівської ідеї, цей мислитель діалектично пояснює дійсність саме у онтологічній перспективі: "Бо ж справа – мета, а діяльність – справа, чому й "діяльність" (energeia) походить від "діла" (ergon) і націлена на "здійсненність" (entelecheia)" [*Аристотель*. Метафизика // Соч. : в 4 т. Т. 1. – М., 1976. – С. 248]. Для Аристотеля справжня дійсність це світ, що чуттєво сприймається, сукупність емпірично спостережуваних одиничних тіл, а чисті, нереалізовані форми тіл – це можливість. Отже, дійсність стає тотальною актуальною даністю вічних незмінних форм речей у матерії, в чуттєвому світі. Головним чином модальність "дійсність", розглядається в системі Аристотеля як реалізація можливості, її актуалізація за допомогою діяльності, цілеспрямованої зміни. Для нас дійсність – це, реалізована свобода у світі як "сукупності емпірично спостережених одиничних тіл", а можливість – ще "нереалізовані форми" свободи, як самоствердження суб'єкта пізнавальної діяльності взагалі; суб'єкта, котрий повинен дати раціональну оцінку усім проявам оточуючого світу. Це етап свободи живої природи, яка має волю і можливість її застосування: приклад французького філософа Жана Бурідана із віслюком, котрий не знав якій із однакових копиць надати перевагу – яскраве тому підтвердження. Тут людина ще не досягає онтологічної повноти свободи, оскільки не перевершує, за своєю суттю, свободу тварин.

Про властивий лише "словесним істотам" рівень свободи, який долає будь-яку множинність та розділення і приводить до славетного "ипит, vegit, bonum", як не дивно, писав ще *Платон*: "Я стверджую, що він самий молодший із богів і завжди молодий, а що стосується тих давніх справ поміж богами, про котрі оповідають Гесіод та Парменід, то причиною їх, якщо ці поети кажуть правду, була Необхідність, а зовсім не Любов. Бо боги не оскплювали б і не закували б одне одного і взагалі не звершували б насильства, якби серед них був Ерот, а жили б у мирі і дружбі, як тепер, коли Ерот ними править" [*Платон*. Пир // Соч. : в 3 т. Т. 2. – М., 1970. – С. 123]. Коли людина здійснила вибір (у широкому розумінні – онтологічний), не можна констатувати, що вона цим самим втратила свободу; радше, вона подолала множинність і далі свободіно присвячує свою любов єдиному обраному. Любов, як онтологічна модальність свободи не має діалектичної пари як попередні рівні, вона долає саму діалектичність і, можна ствердити ще більше – вона перестає бути модальністю (оскільки модальність є множинний різновид чогось), любов стає самою свободою. Цей рівень свободи є найвищим і властивий винятково людині.

СТРУКТУРА ПРОСТОРУ В ОСМИСЛЕННІ СВІТУ

Тема просторовості постає як одна з ключових в сучасному філософському дискурсі. З одного боку, питання просторовості завжди цікавило науковців, і воно набуло нового забарвлення зі зверненням до теми тілесності у XX сторіччі, особливо у феноменологічній традиції (М. Мерло-Понті, Е. Гуссерль). Можна говорити про "просторовий переворот" у гуманітарних науках. З іншого – сучасний соціальний розвиток, процеси глобалізації самі викликають переосмислення просторовості. Простір не є ізольованим від людини, але є невід'ємним від ситуації, прагматичної спрямованості людини до світу.

Предметом дослідження стає не просто модель простору, а зв'язок простору та осмислення світу, а відповідно, постає питання чи пов'язана "руйнація" звичних структур просторовості з руйнацією смислу. Водночас відбувається дискусія навколо питання, чи зміна звичної структури простору, зміщення акценту з позиції "місця розгортання смислу" на гетерогенність простору не призводить до девальвації самої просторовості, а відповідно, й смислу. Початкова просторовість пов'язана з початковим осмисленням людини та світу, а відповідно, чи покладена ця осмисленість у місце як вихідну позицію розгортання простору, чи належить вона простору без привілейованої структурної позиції. (Ця дискусія розгортається, зокрема, у роботах Е. Кейсі та Д. Морріса).

Отже, питання смислу пов'язане вже не просто з твердженням про просторовість, а відповідно й ситуативність, прагматичність людського існування, але й з питанням про його структуру. Так Б. Вандельфельс підкреслює розрізнення в цій структурі "свого" та "чужого". Це є головним актом розрізнення, який лежить в основі структури усього життєвого світу та усіх його вимірів. Водночас відношення "свій" – "чужий" мають структуру переплетіння або, говорячи словами М. Мерло-Понті, "хіазму". Таким чином, "свій"/ "чужий" є скоріше питанням актуалізації уваги. Цю структуру можна застосувати до просторовості і розглядати хіазматично "своє" місце та простір чужих позицій розгортання смислу та творення ситуації. Така позиція передбачає не лише децентралізацію простору, але й взаємоконститутивність місць Я та Чужого, яка уможлиблює взаємоосмислення, взаємодіяльність у світі Я та Чужого.

Таким чином, питання просторовості та осмисленості людського існування вирішується через розгляд структури простору. Дискусійним залишається питання, чи повинна ця структура мати привілейовану, вихідну позицію "свого місця", чи ж навпаки – утворювати хіазматичну, децентралізовану структуру, щоб уможливити осмислення світу Мною та Іншими.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИСТИНЫ

Целью настоящего исследования является анализ истины в ее онтологическом аспекте. Как известно, в гносеологии основной бинарной оппозицией является пара "истина – ложь/заблуждение". Однако гносеологический аспект истины не представляется нам единственно возможным вариантом ее существования. Для современности, как и для новоевропейского сознания, времени, когда гносеология доминирует над онтологией, другой, альтернативной гносеологической, интерпретации истины не существует. Однако, еще в отечественной дореволюционной традиции за истиной был однозначно закреплен онтологический смысл, который отмечен, в частности, в словаре В. И. Даля: "все, что верно, подлинно, точно, справедливо, что есть [все что есть, то истина, не одно ль и то же есть и естина, истина?"]. Исходя из предложенной этимологии, П. А. Флоренский делает следующий вывод: "Русский язык отмечает в слове "истина" онтологический момент этой идеи" [Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. – М., 2012. – С. 21]. Если обратиться к латинскому слову *veritas*, то в нем также можно усмотреть онтологические корни. Латинское слово "*veritas*" происходит от "*ver*", этимологию которого М. Хайдеггер видит в следующем: "'*ver*' – это самоудержание, пребывание-наверху. '*Ver*' есть противоположность падению (*Nicht-fallen*); *verum* – это непрестанное стояние, нечто прямое, вы-прямленное, вертикальное, направленное вверх (*nach oben Gerichtete*) как сверху направляющее и вершащее (*von oben her Richtende*)..." [Хайдеггер М. Парменид. – СПб., 2009. – С. 111]. Антонимом "*veritas*" является слово "*falsum*" ("ложь", "фальшь"), которое М. Хайдеггер рассматривает как синоним древнегреческого глагола *σφάλω*, переводимого как "приводить к падению", "делать шатким". Таким образом, ложь – это то, что приводит к падению, истина же, соответственно, делает нас устойчивыми, стоящими на прочном фундаменте, т. е. на-стоящими. В целом же, этимология русского термина "истина", равно как и латинского "*veritas*", указывает не на гносеологический смысл этого термина, заключающийся в установлении соответствия между познающим субъектом и познаваемым объектом, а на онтологическую его составляющую, которая заключается в качестве бытия познающего: ложь приводит к падению, тогда как истина позволяет человеку стоять в выпрямленном, вертикальном положении, чувствовать себя устойчивым. Греческое слово *ἀλήθεια* традиционно переводят как "незабвенное", что заставляет закрепить за этим термином гносеологический смысл. Однако специфика древнегреческого понимания истины заключается в том, что истина представляет собой не субъективную человеческую память, а некое незабвенное сущее, неподвижно проти-

востоящее Лете, силе забвения. Человек же, в свою очередь, может переходить из сферы незабвенного сущего в сферу преходящего потока забвения, оказываясь причастным то одному, то другому. В этом специфическом понимании истины основное значение имеет четкое различие двух противоположных отношений: субъектно-объектного и объектно-субъектного. В первом случае субъекту принадлежит центральная позиция, от него исходит активность в процессе поиска истины, которая, в свою очередь, пассивна. Во втором случае активность исходит от объекта (истины), которая открывается субъекту; последний же лишь пассивно ее воспринимает. Именно это объектно-субъектное отношение имело место в древнегреческой традиции. В предфилософский, мифологический период всегда подчеркивалась ярко выраженная зависимость человеческого разума от божественного. Так, например, у Гомера в "Одиссее" встречаем такую фразу: "Мысль у людей земнородных бывает такую, какую / Им в этот день посылает родитель бессмертных и смертных" [Гомер. Одиссея. – М., 1949. – XVIII, 136–137]. Ему в этом отношении вторит Архилох: "Настроения у смертных, друг мой Главк, Лептинов сын, / Таковы, какие в душу в этот день вселит им Зевс" [Эллинские поэты. – М., 1963. – С. 218]. В поэме Гесиода "Теогония", в которой повествование ведется от первого лица, Олимпийские Музы, дочери Зевса Эгиоха, "вырезав посох чудесный из пышнозеленого лавра, / Мне его дали, и дар мне божественных песен вдохнули, / Чтоб воспевал я в тех песнях, что было и что еще будет" [Там же. – С. 170]. Что касается собственно философской традиции, то можно вспомнить пролог парменидовской поэмы "О природе", где Дикэ (правда) открывает себя элейскому мыслителю. Гераклитовский логос выполняет ту же функцию, что и Музы у Гесиода и Дикэ у Парменида, – он является глашатаем истины, ибо и сам эфесский мыслитель, несмотря на все свое самомнение и высокомерие, признает себя не более чем средством передачи истины, исходящей от логоса: "...выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно" [Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989. – С. 199]. По мнению М. Хайдеггера, после Гераклита и Парменида в философии древней Греции была открыта метафизика, интерпретируемая им как принципиально новое, а именно субъектно-объектное, отношение между человеком и бытием. Однако и платоновское Благо, освещающее подобно Солнцу себя и другие идеи, делая их доступными для человеческого познания, и аристотелевский Ум, "который делает действительным все сущее в возможности, как свет делает действительными цвета" [Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986. – С. 112], с очевидностью показывают, что и для постсократической философии древней Греции продолжало оставаться актуальным объектно-субъектное отношение между истиной и человеком, доминирующее над субъектно-объектным. В заключение обратим внимание на то, что и в русском, и в латинском смысловом

поле истины подчеркивается субъективный фактор – человек стоит в бытии и всячески препятствует своему отпадению от бытия. В греческом же восприятии на первое место выходит бытие, к которому причастен человек. Здесь не человек устойчив в бытии, а само бытие является устойчивым, в противоположность текучему, ускользающему пространству забвения, которое можно рассматривать как пространство небытия. Таким образом, онтологический аспект истины, столь явным образом обнаруживаемый в древнегреческой предфилософской и философской традициях, постепенно ослабляется в латинском, а затем и русском вариантах, что приводит к доминированию гносеологического аспекта истины и почти полном забвении ее онтологического статуса в новоевропейской западной философии, а также в советской и постсоветской философской традиции.

А. В. Манучарова, асп., РГГУ, Москва, Россия
tonyama@gmail.com

ЖЕСТ И ТЕЛЕСНАЯ ВЫРАЗИТЕЛЬНОСТЬ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ МЕРЛО-ПОНТИ

Тело и телесность – центральные темы феноменологии Мориса Мерло-Понти. При этом тело понимается им как живое, воспринимающее, переживающее, чувствующее и непосредственно связанное с живым миром. Согласно Мерло-Понти, тело – это инструмент понимания другого, тело также является субъектом восприятия. Кроме того, тело является и объектом, и в качестве такового, "оказывается основанием всякого опыта" [*Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. – СПб., 1999. – С. 101]. Объекты, вещи *как таковые*, не совпадают ни с чем "явленным", ибо явленное представлено всегда в определенной перспективе. Объект *как таковой* – это объект "видимый ниоткуда" и одновременно "отовсюду" [Там же. – С. 103]. В современной американской философии об объектах "видимых ниоткуда" размышляет Томас Негель [*Nagel T.* The View from Nowhere. – Oxford, 1989].

Жест понимается Мерло-Понти предельно широко. "Речь есть жест, а ее значение – это мир", говорит он [*Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. – С. 241]. Слова – это "словесные жесты". В таком понимании связи жеста и слов, Мерло-Понти отчасти следует за Вундтом и Мидом. Мид говорит о языке, как о голосовом жесте (vocal gesture) [*Mead G. H.* Mind, Self, & Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist. – Chicago, 1962. – P. 51]. Словесные выражения можно рассматривать как подмножество телесных выражений, подмножество жестов. При этом, согласно Мерло-Понти, словесный жест указывает в мысленное пространство, которое возникает для того, чтобы общение было осуществимо. Выраженные значения образуют общий мир, к которому отсылает речь, и смысл рождается как форма обращения к этому общему миру.

Мерло-Понти подчеркивает единство восприятия пространства и восприятия вещи, и говорит о том, что еще картезианская традиция настаивала на этом единстве. Ошибка сторонников Декарта, по мнению Мерло-Понти, заключается в том, что они объясняли восприятие объекта восприятием пространства. Опыт нашего тела свидетельствует о другом. Пространство основывается в существовании. Согласно Мерло-Понти, тело не в пространстве, но "принадлежит пространству" [Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – С. 198]. Пространственность тела представляется как "развертывание телесного бытия". Синтез тела не совершается постепенно, мы не воспринимаем наше тело по частям, и наше целостное восприятие действительности не складывается из зрительного, тактильного и прочих чувственных данных. Интеграция дана мне изначально в моем собственном теле, как говорит Мерло-Понти, она и есть мое тело [Там же. – С. 200].

Мерло-Понти видит неразрывную связь жеста с миром, с самой структурой мира. Движение человека, и в особенности смыслообразующее движение, находится в неразрывной связи с движением и структурой живого мира. Это дает Мерло-Понти право говорить о том, что языковой жест сам определяет свой смысл. Хотя, конечно, точнее было бы сказать, что живой мир определяет смысл жеста.

Форма жеста имеет общее с формой мира, словесные же формы кажутся более условными. Здесь, прежде всего, речь идет об иконических жестах. Например, ребенок, складывающий из кулачков бинокль, пытается формой сложенных рук изобразить форму интересного "взрослого" объекта. Форма сложенных рук напоминает бинокль. Но что общего между словом "бинокль" и его референтом? Такая связь кажется более произвольной: ничто в форме самого слова не напоминает нам бинокль. И все же Мерло-Понти делает существенное уточнение, что жесты также бывают условны, а страсти и формы человеческого поведения придумываются как слова. Условные жесты, это жесты обладающие значением лишь в рамках определенной культуры. К таким условным, культурно-специфичным жестам можно отнести русский жест постукивания указательным пальцем, сложенным в колечко с большим пальцем, по горлу. В русской культуре этот жест выражает употребление спиртного.

Современное философское направление "воплощенное познание" (*embodied cognition*) развивает идеи Мерло-Понти о связи жеста, тела и языка. Его сторонники Дж. Лакофф и М. Джонсон пишут о том, что мы формируем такие пространственные понятия, как *впереди* и *сзади*, обращаясь к нашему телу. Эти понятия зависят от наших тел и не были бы такими, какие они есть, если бы мы не обладали теми телами, которыми мы обладаем. Используя руки и ноги, мы понимаем, что такое толкать, тянуть, поддерживать [Lakoff G., Johnson M. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. – New York, 1999. – Р. 36]. Сторонники воплощенного познания призывают вернуться к рассмотрению индивидуального телесного опыта. Они считают, что опыт тела в его среде играет ключевую роль для мысли человека.

**ПІДМІНА МОТИВІВ АРГУМЕНТАМИ
ЯК ДЖЕРЕЛО КРИЗИ СУСПІЛЬНОГО ІСНУВАННЯ
ТА ПОЛІТИЧНОГО ЖИТТЯ**

Те що видається на перший погляд простим, в дійсності виявляється складним. З огляду на буденний досвід переважної більшості українців та на процеси у фінансово-владних ешелонах, за протіканням яких спостерігає не без глузування, люті, докорів або що практично уся Україна і не лише, бути політиком і водночас державним управлінцем досить легко та не вимагає якихось особливих якостей, хіба що непомірно розвинутих зневаги, хамства, пожадливості та нахабства. Фактично кожен вірить або й свято переконаний в тому, що він би справився з обов'язками державного діяча далеко не згірш теперішніх управлінців.

А між тим, про управлінські чи менеджерські якості кожного з нас красномовно говорить та ситуація, в якій ми себе зо дня в день виявляємо. Критичне мислення підказує, якщо людина нездатна організувати власне існування, зробити його затишним та змістовним, їй не під силу організувати існування інших. А судячи з того, хто перебуває при владі наразі, можна з великою впевненістю говорити про те, що насправді наявні управлінці такі ж безпомічні і незграбні як і переважна більшість українців. Вони опинилися на владному олімпі не внаслідок явних індивідуальних заслуг та будучи наділеними унікальними якостями і потенціалом, а тільки тому, що так збіглися обставини. А якщо бути точнішим – така їхня і разом наша як народу доля.

Проте навряд чи хтось із можновладців, а з іншого боку пересічна людина повірить в те, що кожен, хто опинився при владі не домагався того, не прагнув усіма можливими і неможливими шляхами добратися, як кажуть в народі, до керма чи до корити, що в Україні, як на диво, виявляється одним і тим же, не мотивувався в своїй активності відповідними інтересами, міркуваннями та бажаннями. А лише плив за течією суспільних подій і був успішно "викинутий" на щедрі береги державної влади.

І все ж, якщо бути послідовним та відданим принципам критичного мислення, досить легко помітити, що буденна людина, а політики в цьому плані нічим абсолютно не відрізняються від усіх решта, перебуває в досить своєрідній ситуації: вона належить собі, однак ані володіє собою, ані розпоряджається собою. Звичайно з цим людський розум так просто змиритися не може, а тому людині найчастіше видається, що це саме вона вчиняє вибір, приймає рішення, здійснює дії відповідно до власної волі та намірів, бажань та намірів або необхідності і потреб. Проте варто лише спитатися у себе чи з доброї волі індивіда з ним кояться недобрі речі, до прикладу, його кривдять, завдають збитків здоров'ю чи майну, як стає зрозумілим, що людина таки не керує своїм існуванням, а лише проживає його таким, яким вона його щомиті відкриває для себе.

Відтак неважко помітити, що в міркування та враження в цілому людини про своє становище та активність закралася досить прикра похибка: людина вірить, що вона має справу з мотивами власної активності, тоді як, насправді, лише з аргументами. Тобто людина діє під тиском того, що вона насправді не усвідомлює. Осмислюючи ж свою активність, без різниці постфактум, по ходу самої діяльності, а чи в перспективі, вона має справу з аргументами, покликанням яких є виправдати відповідну активність в очах самого діяча та спостерігачів, а також надати сприймабельний зміст своїм діям та вчинкам.

Таким чином, ані народ (фактично маси, за якими приховуються дійсні поводири), ані політики (фактично зарозумілі "барани", котрі ведуть "отари" на закляння дійсним поводирям) не лише не мають справу з дійсними мотивами, але й не віддають собі раду в тому, що "благополучно" підмінюють мотиви аргументами. І, як наслідок, політики свято вірять власним розказами, що вони дбають про народ і, аби не саме кожен із них, то було б значно гірше, аніж з ними. В свою чергу соціально-упосереднені громадяни, вірять в те, що вони чесні і сумлінні, але позбавлені всякої можливості впливати на політиків, тому мусять миритися з тою ситуацією, в якій себе віднаходять, згадуючи всіх і вся злим тихим словом, озираючись, аби хтось не доніс сказане в уші тим, кому не треба.

Тож політики всі без винятку, насправді люди досить випадкові в сфері державного правління та суспільного урядування і, не дій принцип кругової поруки помножений на масове невігластво, сходили б з публічної арени та відмежовувалися б від корити так же швидко як і добиралися до нього. З огляду на їх ситуацію – це люди чистих аргументів. Практично – пустодзвони, на відміну від тих, кого Макс Вебер визначав як державні діячі або мужі. В наш час таких по світу практично не зустрічається, бо в глобалізованих бурхливих хвилях, об які розбиваються етноси і якими розмиваються культури, їм не місце. Проте державний діяч – це людина чистого мотиву, бо вона покликана діяти заради і задля етносу, нації, спільноти. Фактично такі люди йдуть на самопожертву і надто рідко їх розуміють та сприймають їхні сучасники. Взяти хоча б до прикладу чи не останнього державного діяча Франції генерала Шарля деГолля. Красномовною є також доля Орлеанської Диви. До речі, є про кого й в Україні згадати. Зокрема про останнього гетьмана Павла Скоропадського, а до того Петра Конашевича Сагайдачного, Богдана Хмельницького, Івана Виговського. Не з останніх в українському п'ємонті і Степан Бандера та інші борці визвольних змагань.

На жаль, судячи з того, в якому становищі опинилася Україна, в якій ситуації перебувається людство в цілому, складається гірке враження про те, що жертви справжніх державних діячів були марними. Людство поступово духовно деградує, непомітно для себе переродившись в своєрідний симбіоз чистих споживачів – тих, хто, з одного боку споживає образи самих себе та інших, а з іншого, аргументи на користь тієї ситуації, в якій себе віднаходить.

Зарадити цьому становищу, очевидно, вдасться лише тоді, коли набересть критична маса тих, хто відродить в собі критичне мислення та зуміє розгледіти різницю поміж мотивами і аргументами.

ТВОРЕННЯ ТА КОМПОЗИЦІЮВАННЯ ПОЕТИЧНОЇ ІСТОРІЇ ЧЕРЕЗ УЯВУ

У другій половині XX сторіччя відбулась революція у розумінні процесу написання історичного твору та інтерпретації історичних фактів на фоні зниження авторитету марксизму та кризи історіографії. На теренах історичної дисципліни з'являється група аналітиків, які витягують весь західний світ із засилля іронії (скептицизму), який панував світом з кінця XIX сторіччя та до середини XX сторіччя, та знаменують новий щабель у розумінні понять "історичний твір" та "історична свідомість" – появу нарративної концепції історії. З початку XIX сторіччя історія займає нейтральне положення у колі природничих та більш "естетичних" дисциплін – вона одночасно не є як строгою наукою у дусі позитивізму, але не є й літературним твором, адже історія повинна мати у собі базис об'єктивних фактів (хроніки), на яких вона повинна бути побудована. Відбувається крах позитивістських настроїв та відновлення більш "поетичного" підходу до розуміння того, як історик пише твір. Історична традиція, яка яскраво виражена у творах істориків від Гегеля до Кроче, була заснована на спробі максимального наближення історичного твору до ідеалів "реалізму", таким чином, один за одним історики аналізували слабкі місця один одного та продукували різні варіації власної "реалістичної історіографії", яка є очищеною від рудиментів позитивізму та романтизму.

Одним з революціонерів є, звичайно, американський історик Хейден Уайт. Саме йому можна завдячити появою літературного підходу до розуміння написання історичного тексту, адже його уявлення про історію як про текст виходить з постулату, що будь-який історичний факт має лише лінгвістичне існування. Це уявлення народжується після лінгвістичного перевороту 70-х років, коли була зламана "берлінська стіна" між літературою та історією. Головна риса, яка багато віків відрізняла історію та літературу – наявність фантазії, уяви як основи композиційної рушійної сили твору – тепер була визнана присутньою не тільки у "вигаданій реальності" літератури.

Найцентрالیшим твором, який ненавидять або обожають історики, філософи, соціологи чи психологи можна назвати "Метаісторію: історичну уяву в Європі XIX сторіччя". Центральною концепцією Уайта є теорія тропів, у якій він виділяє чотири типи літературних троп (метафора, метонімія, синекдоха та іронія) та використовує їх для пояснення трансформації історичної свідомості від міфологічного та релігійного світогляду (яким притаманний троп метафори), перехідний період Відродження (та перехід від метафори до метонімії, від метонімії до синекдохи – факт зростання скептицизму) та панівна криза іронічної свідомості, яка зазнала найвищого підйому у кінці XIX – початку XX сторіччя (Перша Світова війна стала кульмінацією іронічного підходу до історичного знання та повного скептицизму до історіографії та її прагматичної

функції). Також Уайт виділив п'ять рівнів концептуалізації історичного твору: 1) хроніка; 2) історія; 3) тип побудови сюжету (Роман, Трагедія, Комедія, Сатира); 4) тип доказу (Формістський, Органіцистський, Механістський, Контекстуалістський); 5) тип ідеологічного підтексту (у дусі Лібералізму, Радикалізму, Анархізму та Консерватизму). Таким чином, базою будь-якого історичного твору є, по-перше, пошукова діяльність по збір хроніки, певних достовірних, на думку історика, фактів, які могли б максимально влучно вибудувати історичний твір, досягнення ідеї твору (яким чином та в якому ключі автор буде писати власний твір, щоб він став ближчим до читача), а далі відбувається процес нарративізації фактичного матеріалу, відбувається створення діахронічного процесу із синхронною структурою. Саме у процесі "пояснення" фактів і діє найбільш конструктивна сила, яка допомагає пережити та адекватно реконструювати ту чи іншу подію – жива уява історика. Він обирає певну стратегію побудови сюжету, тип доказу та ідеологічний підтекст, який свідомо або несвідомо обирається істориком. Таким чином, історія нового типу, є не просто "детально поясненою хронікою", а справжнім витвором мовленнєвого мистецтва.

Уайту вдалося створити креативний підхід до вивчення історії як автономної одиниці, незалежної від автора, приникнути до суті дискурсу, а його підхід можна назвати риторико-спекулятивним. Головною проблемою, з якою стикається історія з моменту власного народження і до сьогодення є проблема реконструкції минулого з наявних даних про нього, з набору фактів, з елементів матеріальних пам'яток, усних та письмових свідочств. Адже, говорячи про історію, ми ступаємо на поле боротьби суб'єктивних поглядів та конкуруючих уявлень про природу минулого. Уява як певна основа композиційної манери мислення не було винайдена у XX сторіччі, але її роль у конструюванні будь-якого історичного твору була лише гіперакцентована. Уява у історичній композиції не є "вигадуванням подій", а є лише феноменальною єдиною можливістю кристалізації минулого у розумі історика, це – єдиний можливий міст між пріркою, яка знаходиться між сьогоденням та минулим. Адже сам Хейден Уайт говорить у роботі "Метаісторія: історична уява у Європі XIX сторіччя", що минуле – "це територія фантазії" [Доманська Ева. Філософія історії после постмодернізму – М., 2010. – С. 32]

В. В. Мельник, студ., КНУТШ, Києв
vavan.melnyk@mail.ru

О НЕКОТОРЫХ ВЫВОДАХ ИЗ "КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА"

Вопрос, интересующий нас, ставили уже современники Канта. Правда, последний рассматривал его как вполне разрешенный в рамках своей критической философии. Речь идет о познаваемости вещей-в-себе. Как известно, Кант различает в "Критике чистого разума" наличие вещей-в-себе и данность их для нас как явления, способы бытия, отожд-

дествление которых догматично, и за отсутствия доказательства не может быть принято в критической философии. Такое положение дел, однако, не может нас устраивать, и оно вообще мало кого устраивало, потому и возникают системы субъективного (Фихте) и объективного или абсолютного (Гегель) идеализма. Можно еще раз обратиться к самим рассуждениям Канта и посмотреть, последовательно ли ведется доказательство, вытекают ли из этих доказательств какие-либо другие следствия и, главное, адекватны ли кантовские выводы проводимым им рассуждениям. Для нас метод исследования задан так: "...ближайшее определение объективной диалектики, в которой мы видим, что простая мысль не только устанавливает себя, взятую самое по себе, но и достаточно окрепла, чтобы перенести войну в страну врага" [Гегель Г. Лекции по истории философии. – СПб., 1993. – Кн. 1. – С. 274]. Иными словами, мы берем исходные посылки "Критики чистого разума" с ее членением нашей познавательной способности и пытаемся показать, исходя из них же, моменты, указывающие на принципиальную познаваемость вещей-в-себе. Возможность вести такое доказательство действительно присутствует: она задана главой "Опровержение идеализма" в "Критике чистого разума", в которой Кант приводит аргумент в пользу существования вещей вне нас, называя скандалом для философии отсутствие до сих пор подобного доказательства, и ограничивается одним признанием подобного существования; это доказательство есть, однако, для познания настоящей "лазейкой" к вещам-в-себе. Таким образом, методически наша аргументация делится на 3 части: 1) интерпретация доказательства Канта в "Опровержении идеализма", как приведет к 2) взаимоопределимости сущего "Я" и вещи-в-себе с выводами для способа бытия обоих; и далее к 3) рассмотрению структуры познающего субъекта ввиду выявившихся следствий.

Аргумент против идеализма интерпретируется нами как априорный (аналитический), но имеющий за основу эмпирическое понятие (представление о действии рассудка в синтезе, т. е. сознание его эмпирического определения), в противоположность так называемой "онтологической" трактовке, исходящей из самого понятия временности (как определения мышления), которое определено некоей не-временностью; эта не-временность есть сущая, поскольку сущее мое определение во времени, определенное как раз благодаря первой. Однако, эта не-временность нам не дана, а значит и временность, именно как определенную, мы осознать не можем. Временность в данном доказательстве указывает лишь на определенность во времени (как определенность эмпирического созерцания) и неопределенность этого созерцания, а значит – на лишь-определенность, возможность рассудка в эмпирическом синтезе. А так как Я сам по себе не определен, то и не определяю самого себя к созерцанию, поскольку был бы уже сущим, и сущим во времени. Следовательно, меня определяют вещи вне меня. Момент, на который мы необходимо должны обратить внимание – момент противопоставления "Я" и вещи-в-себе, а также их соотнесенность, выраженная

в том, что последняя действует на первое и определяет его. Это и есть необходимые следствия из доказательства бытия вещей вне меня, которые суть основания для дальнейших выводов: 1) взаимоопределенность "соналичных" сущих, которые, таким образом, выступают как качественные (пока безотносительно к соответствующей рассудочной категории); 2) необходимость некоторого "внешнего" модуса бытия меня самого (следов – рассмотрение уже не трансцендентального "Я", как определяющего собой вещи-в-себе, а некоторого наличного "я"), поскольку "Я" впервые определяется к существованию воздействием вещи-в-себе, которая должна действовать на нечто уже-сущее; 3) всегда-уже соотнесенность вещей-в-себе друг с другом и с "я" и уже-положенность всех их возможных модусов как отдельно сущих, вследствие того, что временность есть определение лишь мышления; здесь же – снятие этой множественности "качеств вне качеств" (концептуализма) в исходном модусе единства с "я"; это наличное "я" определено через претерпевание (возможность быть определенным), которое само в своих модусах воздействует на пространство, определяя рассудок к созерцанию; 4) необходимость отождествить пространство и внешнее "Я" определение (т. е. определение наличного "я") поскольку последние воздействует в предыдущем выводе на еще не определившееся пространство; отсюда же: поскольку пространство сохраняет себя в своих модусах, сохраняется и то определение, которое его модифицирует, т. е. сохраняется определенность его, которая не что иное как качество (определение) вещи-в-себе. Эти выводы подвигают нас к пересмотру исходной структуры познавательной способности. Так, получилось, что пространство имеет некую имманентную определенность, которая не есть качеством (ибо пространство – основание претерпеваемости, а не действия), и не определяют его "извне" также потому, что такое определение предполагало бы пространство как сущее. Потому мы выделяем пространство как некий третий конститутивный момент наряду с мышлением и вещью-в-себе. Отсюда получаем: 1) вещь-в-себе исходно соотнесена с пространством (характер этого соотношения и перехода здесь не рассматривается), полагая себя как пространственную, сохраняя себя в своем инобытии; 2) мышление (временность) исходно соотнесено с пространством, как основанием синтеза (благодаря непрерывности определений пространства); 3) через пространство мышление соотнесено и с вещами-в-себе: пространство, соотносясь исходно с последними, уже положено в возможности как свои модусы, т. е. как "потенциальные" определения вещей-в-себе; а значит, мышление также в своей неопределенности (абстракции) положено как свои возможные модусы в определении соотношений между созерцаниями. Таким образом, "в себе" мышление всегда уже связало все, что оно может связать – то, что может "воспринять" пространство. И если Кант говорит о "... возможности как бы а priori приписывать природе законы и даже делать ее возможной" [*Кант И. Критика чистого разума. – М., 2011. – С. 147*], то мышление всегда уже приписало эти законы и сделало природу воз-

можной, однако сообразно вещам, как они есть. Таким образом, мы имеем единство созерцаний, определенных согласно временным отношениям в пространстве, как, все-таки, "нашей" форме созерцания, в форме которой, однако, только и существуют вещи-в-себе, — как они "в-себе". Эти моменты суть лишь в их единстве, сами по себе они лишь абстракции. Мы пришли к тождеству бытия и мышления.

Таким образом, мы показали, что Кант, желая доказать одно, доказывает совершенно иное: его рассудочная философия, данная в "застывших" абстрактных определениях, сама собой переходит в спекулятивную диалектическую философию. Моменты (категории) рассудка даны в созерцании в их единстве и, как обособленные, несут аналитическую функцию. Из указанного тождества бытия и мышления следует снятие категорий в единой категории общения сущностей, как той, которая лишь и дана в созерцании как некая сущая реальность. Такая система наиболее полно дана в "Науке логики" Гегеля, которую, на наш взгляд, следует рассматривать как последовательную критику рассудочности Канта.

А. В. Мерцалов, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
anddo@rambler.ru

ЗНАЧИМОСТЬ ОДНОГО ТРЮИЗМА

Количество гипотез и подходов, разрабатываемых сегодня в философии сознания, исчисляется десятками. Вместе с тем, отсутствие среди них теории, претендующей на достоверность и общепризнанность, подталкивает ученых к продуцированию все новых стратегий исследования. В условиях наличного переизбытка теоретических моделей исследователи старательно избегают банальностей и трюизмов в своих рассуждениях, стремясь придать им изящный и экстравагантный характер.

Примером подобного рода трюизмов может служить указание на то, что сознание является одним из человеческих качеств. Известно, сколь горячие споры ведутся относительно того, что именно представляет собой данное качество и чем оно отличается от других; какими методами и средствами его стоит исследовать; одному ли человеку присуще данное качество, и проч. Однако банальность (и даже определенная вульгарность) понимания сознания как качества, отсутствие сомнений и споров касательно этого положения приводят к тому, что оно оказывается вне сферы внимания исследователей. Помимо этого, данное положение зачастую рассматривается как чисто формальное, лишенное содержания, а потому не обладающее какой-либо познавательной ценностью, в связи с чем оно даже не удостоивается обсуждения.

Действительно, данное положение является слишком абстрактным, чтобы из него можно было извлечь ответы на частные вопросы. Однако, как мы полагаем, отрицать его познавательную ценность было бы заблуждением.

"Из существующего, — отмечал Аристотель, — одно есть определённый предмет, другое — количество, третье — качество. <...> Кроме ука-

занного, нет ничего сущего" [*Аристотель. Физика* // Аристотель. Сочинения : в 4 т. Т. 3. — М., 1981. — С. 103–104]. Определение сознания как качества относит его к одному из родов сущего и, таким образом, определяет его онтологический статус. Данная определенность позволяет не только более четко очертить исследуемый объект, но и подсказать общую методологическую стратегию его исследования.

Поскольку качество есть совокупность свойств, сознание, очевидно, также должно рассматриваться как такая совокупность. Соответствующие свойства известны: к ним обычно относят способность к логическому анализу и синтезу, воображение, целеполагание и ряд других. Принципом, который позволяет отнести определенное свойство к тому или иному качеству, служит принцип неразделимости свойств одного качества: если из двух произвольных свойств хотя бы одно может наличествовать в отсутствие другого, такие свойства принадлежат разным качествам; если же ни одно из них не может наличествовать в отсутствие другого, они принадлежат одному качеству. Согласно этому принципу легко показать, почему, например, способность к абстрагированию и воображение следует отнести к одному качеству, тогда как память — к другому, к психике. Этот же принцип служит удобным критерием для различения качеств, вследствие чего оказывается возможным четкое выделение объекта исследования философии сознания. Данным положениям уже не одна сотня лет; между тем, по какой-то причине им не находится места в философии сознания: квалиа, сделавшиеся в последние десятилетия центральным объектом рассмотрения в данной области, нивелируют различия между высшими и низшими психическими функциями, в результате чего простая чувствительность, наличествующая уже у высших червей, оказывается рядоположенной свойствам сознания. Даже Дж. Серл, пытающийся подчеркнуть своеобразие не только "ментального", но даже "экономического", "политического" и "атлетического" "способа существования" [*Серл Дж. Открывая сознание заново.* — М., 2002. — С. 45], то и дело смешивает качественно различные уровни, заявляя, например, что "ментальное состояние сознания есть просто обычная биологическая, то есть физическая, черта мозга" [Там же. — С. 34].

Рассмотрение сознания как качества во многом способно определить и методологию его исследования. На примере естественных наук мы видим, что соответствующие качества в целом никогда не выступают предметами их рассмотрения: биологи не изучают "жизнь (биологическое качество) как таковую", точно так же как физики не проводят исследования "физичности в целом", а психологи — "психики вообще". Естественные науки делают предметами своего рассмотрения различные свойства соответствующих качеств, исследуют взаимозависимости этих свойств, характер и способы их проявления и факторы, их определяющие. Данная исследовательская стратегия позволяет, помимо прочего, привлекать математические методы, что лишь повышает точность проводимых изысканий. В философии сознания предметом исследования до сих пор выступает "ментальное как таковое", а о количественных методах исследования не заходит и речи.

Помимо общей методологической функции рассмотрение сознания как качества способно служить руководящим принципом и в более частных вопросах. Так, например, широко обсуждаемой сегодня является проблема каузальной замкнутости физического, ставящая вопрос о том, как возможно влияние ментальных процессов на физические и верно ли положение о том, что каждое физическое событие имеет именно и исключительно физическую причину. Данный вопрос имеет одним из своих исторических оснований представление о противопоставленности "ментального", "идеального" – "физическому", "материальному". Рассмотрение сознания как качества позволяет взглянуть на эту проблему под иным углом, поставив её как проблему межкачественного взаимодействия. С этой позиции "идеальное" сознание, которое "не имеет ни величины, ни формы, ни твердости" [*Прист С. Теории сознания.* – М., 2000. – С. 244], предстает ничуть не более "имматериальным", нежели само физическое качество, которое, что очевидно, также не имеет этих атрибутов, поскольку не является собственно вещью, но именно качеством – в ряду других качеств, вступая с ними во взаимодействия. То, что межкачественные взаимодействия в принципе существуют (а таковыми являются не только взаимодействия сознания и физического качества, но и взаимное влияние физических, химических, биологических и психических свойств), указывает на то, что тезис о каузальной замкнутости физического, "на допущении которой, как многие полагают, держится чуть ли не все естествознание" [*Васильев В. В. Трудная проблема сознания.* – М., 2009. – С. 192], по крайней мере, некорректен. Современному естествознанию уже с большой точностью известен механизм не только физико-химического взаимодействия но и многие аспекты взаимозависимости биологических процессов с химическими и физическими величинами. Гораздо более скромные результаты получены естествознанием в области исследования механизма взаимозависимости психических свойств с качественно иными свойствами и процессами, но и здесь прогресс не стоит на месте. Однако в области философии сознания, как легко убедиться, до сих пор даже не выявлены ни "ментальные", ни физические параметры, взаимозависимость которых можно было бы пытаться определить. Исследования в данной области до сих пор носят тот характер, который носили бы исследования медика, решившего – вместо исследования, скажем, интенсивности генерации супероксидного анион-радикала при регенерации печени – рассмотреть влияние "жизни вообще" на "химическое как таковое". Рассмотрение сознания как качества само по себе не способно дать ответа на вопросы о конкретных механизмах и устойчивых закономерностях межкачественных взаимодействий с участием свойств сознания, однако оно способствует указанию того пути и средств, с помощью которых выявление оных оказывается достижимым.

Далеко не всегда трюизмы являются пустыми и недостойными упоминания примитивностями. В данной работе мы рассмотрели лишь не-

сколько частных применений одного из них. Последовательное истолкование сознания как качества способно не только предостеречь от превратного толкования самого предмета рассмотрения философии сознания, но и послужить общим методологическим основанием исследований в данной области.

И. М. Мешков, ассист., РВУЗ КГУ, Ялта
nesyalkayoti@mail.ru

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА "УМНОЖЕНИЯ" ЦЕННОСТЕЙ В ФИЛОСОФИИ НЕОКАНТИАНСТВА

Философия неокантианства в истории философии внесла значительный вклад в развитие аксиологии, так как ценность была выведена в качестве философской категории. Фактически, неокантианцы пытались ответить на вопрос, что есть ценность? Для ответа на этот вопрос, необходимо было установить сущность ценности. Так, Г. Лотце видел в сущности ценностей – цели, сопряжённые с чувством удовольствия [Лотце Г. Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории. Опыт антропологии : в 3 ч. Ч. 1. – М., 1866. – С. 114]. Соответственно, с точки зрения философа, цели могли быть относительными, и абсолютными, аналогично ценностям [Там же. – С. 118]. Категория цели, введённая И. Кантом, тем самым, в концепции Г. Лотце "связывала" абсолютную и относительно ценности.

Что касается относительной ценности, то неокантианцы сводили её к объекту, или субъекту. Г. Коген, в своей концепции выделял категорию достоинства, являвшуюся "праценностью", которая не может быть "перечеканена", и, тем самым, такая ценность сводилась к субъекту, или "ценности личности" [Cohen H. Astetic des Gefuhls. – Erster Band. – Berlin, 1912. – S. 95]. И. Кон видел ценность в объекте, на который направлены акты субъекта [Кон И. Общая эстетика. – М., 1921. – С. 74]. Абсолютная ценность сводилась к идеям, о чем пишет Г. Риккерт, связывая её с трансцендентальной значимостью [Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / пер. под ред. С. И. Гессена. – М., 1992. – С. 93]. В конечном итоге, философия неокантианства показывает "каркас" структуры ценности, состоящей из трёх элементов: субъекта, объекта, и идей. Получается, что каждая из ценностей сводилась к какой-либо выше приведённой категории, и соответственно, объективная, субъективная, и идеальная ценности имели различные сущности. Неокантианцы, не найдя возможность установить точную сущность ценностной ориентации, тем самым, стали относить её к миру идей, или объективной действительности. То есть, имела место проблема "умножения" ценностей, когда одна ценностная ориентация становилась идеальной, а другая – относительной. Проблема заключается в том, что связь между "двумя" ценностями теряется, так как у них разные сущности. Если у Г. Лотце связь между ценностными ориентациями осуществлялась

через категорию целей, которые являлись относительными и абсолютными, то в концепции Г. Мюнстерберга такая связь рушится. С точки зрения второго философа относительные ценности сопрягались с чувством удовольствия, а абсолютные ценности имели другую сущность – чистое, абсолютное, "сверхличное хотение", абсолютное удовлетворение воли, не зависящее от индивидуальной воли [Munsterberg H. Philosophie der Werte. Grundzuge einer Weltanschauung. – 2. Aufl. – Leipzig, 1921. – S. 59]. Если абсолютная и относительная ценности имеют разные сущности, то возникает вопрос, что же такое ценность вообще? Неокантианская философия далее не стремится ответить на этот вопрос. Философии позитивизма и феноменология, продолжили тенденцию к "умножению" ценностей. Наиболее ярко это было видно в работе феноменолога Н. Гартмана, "утроившего" ценности, выделив "идеальную ценность", и "ценность реализации", в которую входили ценности в сознании, и реализованные ценности, то есть, объективные [Гартман Н. Этика. – СПб., 2002. – С. 54]. Философ тем самым, свёл ценностные ориентации ко всем трём неокантианским элементам структуры, разрознив ещё более различие в сущностях. Тем не менее, не смотря на различия в сущностях, ценности могут быть соединены в "надстройке", о чём пишет позитивист Л. Витгенштейн. Мыслитель утверждает, что в действительности существует "неценная ценность", а "ценность, имеющая ценность" лежит за пределами этого мира [Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М., 1958. – С. 112]. То есть, последняя ценность идеальна. В данном плане, Витгенштейн намекает на то, что в "надстройке" ценности лежит категория цены, о которой говорил ещё Кант [Кант И. Сочинения : в 6 т. Т. 4. Ч. 1. – М., 1965. – С. 113]. Оказывается, что одна ценность ценнее другой, и тем самым, идеальная ценность – ценнее относительной. Получается, что категория цены есть то общее, что "связывает" обе ценности, и является одним из выходов проблемы их "умножения", заключающаяся не в том, что ценностные ориентации умножаются, а в том, что сущности их различны. Различие в сущностях делает категорию ценности неустойчивой, и цены, в некотором роде укрепляют позиции ценностной ориентации.

В. И. Молчанов, проф., РГГУ, Москва, Россия
victor.molchanov@gmail.com

ТЕЛЕСНОСТЬ И ОПЫТ СУЖДЕНИЯ

Суждения обычно соотносят с судящим сознанием, они считаются прерогативой сознания, рассудка, души, духа, интеллекта и т. д. Такого рода суждения можно назвать ментальными.

Является ли способность суждения самодостаточной, независимой и в определенном смысле врожденной способностью человека или же существует своего рода подпочва "силы суждения" – генетически первичный опыт, предшествующий и в этом смысле априорный. Вряд ли

кто-нибудь будет оспаривать, что из трех основных видов интенционального отношения – воспринимающего, судящего и эмоционального (в широком смысле, включающем чувство и волю) восприятие и эмоции непосредственно связаны с человеческим телом. Кажется, что суждение выпадает из связи с телесностью, в отличие от восприятия и эмоции, и тем самым представляет собой чисто ментальную функцию. Находит ли такой взгляд свое подтверждение в том, что суждение предполагает различие истинности и ложности? Существует ли сфера, в которой человек, в том числе и современный, не только может, но и должен постоянно поддерживать существование истины? Речь идет при этом не о созерцании, или постижении, истины и не о ее переживании, но о действиях, по большей части неосознанных, которые предохраняют нас от возможных многочисленных ошибок, причем последние никогда нельзя устранить полностью. Эта сфера, в которой мы обречены на утверждение истины, есть не что иное, как наше тело, или телесность. С полным правом мы говорим о верных или неверных движениях тела. Телесное суждение, или протосуждение, – это не суждение о направлениях движения чего-то только косвенно связанного с телом, и даже не суждение о направлении движения собственного тела, но скорее решение тела принять то или иное направление движения в самом широком смысле: ходьбы, остановки, выполнения определенных действий. Речь идет здесь не о переживании совершающегося движения, но о решении осуществить и об осуществлении определенного движения. Причем решение и его осуществление – это одно и то же действие, в котором только абстрактно можно выделить две стороны. Именно суждения, лучше сказать, протосуждения суть первичное отношение к миру, или первичный модус телесного бытия-в-мире.

Под решением мы понимаем здесь спонтанный процесс, а не результат размышления, взвешивания. Такое решение можно было бы назвать решением-ответом – ответом на ситуацию, т. е. на определенную значимую статичную или динамичную пространственную структуру. Тело вопрошает не о бытии; оно вопрошает о релевантной иерархии значимостей в релевантном пространстве. В телесных суждениях, или протосуждениях, можно выделить по меньшей мере два основных типа: телесно-пространственные и телесно-предметные. Первые относятся к пространственным движениям тела, соответствующим той или иной системе значимости и ее изменению. Одним из простейших примеров такого изменения может послужить вход и выход из определенного помещения, т. е. значимого пространства. Пример телесно-предметного суждения: рука ощущает тяжесть предмета, скажем, камня. Это не ментальное суждение (акт сознания) "камень тяжелый", пусть даже оно находит свое выражение только в "одинокости душевной жизни". Субъект как ментального, так и телесного суждения – камень. Но в телесном суждении именно камень предлагает руке оценить его тяжесть. Сама вещь предстает как тяжелая или легкая (казалось бы, достигнута цель – сама вещь), но контекст, в котором вещь "может это сделать", в

котором это суждение обретает смысл, смысл телесный, задает не столько рука, сколько определенный телесный опыт в целом, разумеется, в рамках определенной значимой ситуации. То, что вещь тяжелая, может означать разное, в зависимости от контекста. При этом контекст – это не ментальный образ, но пространственная структура значимости.

Как телесно-пространственные, так и телесно-предметные суждения могут быть как верными, так и ошибочными. В первом случае неверным может быть движение, не достигающее цели, во втором – оценка. Поднимают же люди тяжести, которые им не по силам, – и надрываются. Таким образом, противоположность верного и ошибочного принадлежит, прежде всего, телесному опыту, и в отношении телесно-пространственного опыта она связана с фундаментальным различием левого и правого, а также верха и низа. Таковы основные различия, определяющие положение тела-плоти. В XX в. к истинным и ложным суждениям (утверждениям, выражениям – для простоты мы будем считать их синонимами) добавились абсурдные и бессмысленные. Нечто аналогичное можно найти и в телесном опыте, разумеется, в аномальном состоянии; такими телесными суждениями могут быть, например, коммуникативно бессмысленные жесты. Протосуждения осмысленны, если они отвечают на определенный вопрос и запрос в конкретной ситуации; они осмысленны, если контекстуальны, они осмысленны, если прямо или косвенно выражают пространственный опыт. Пробразом контекста является тело-плоть, тело-организм; именно здесь, в пространстве тела, имеет место всеобщая связь всех частей и моментов. Именно здесь, в движениях и суждениях тела, а не в воспринимаемых вещах, следовало бы искать источник абстракций, причем не только геометрических, но и метафизических. Взгляд, ходьба и бег, попадание в цель, строительство жилища, действия по разделу земельных участков – это скорее источник геометрии, чем "созерцание" вещей (и участков) и выделение их абстрактных свойств. Тело и движение тела, телесная достижимость цели – первоначальная мера всех вещей. Свидетельство тому локти и футы и проч.

Мы рассуждали о протосуждениях по аналогии с суждениями в обычном смысле, хотя этот смысл и неоднозначен. Однако эта аналогия привела нас к вопросу о происхождении, к вопросу о первичных модулях отношения к миру, которые, как отмечал Мерло-Понти, "древнее", чем отношение мысли. Первичное пространство – всегда земное, первичное суждение – всегда телесное. Земля как первоковчег (Гуссерль), как первичное тело – исходный пункт любого опыта, и в первую очередь телесного опыта. Именно в нем и из него возникает опыт пространства, т. е. опыт определения значимых направлений, которому соответствует опыт телесных решений движения и телесного определения вещественных качеств. Спонтанность решений и осуществление различий – существенные черты телесных суждений. При этом мы оставляем вопрос открытым, насколько эти и другие свойства телесных протосуждений соответствуют свойствам суждений ментальных.

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ ТВОРЧЕСТВА

Одной из важнейших характеристик деятельности, как формы активности человека, выступает изменение предметной ситуации в соответствии с поставленной целью. При этом цель деятельности и личная цель субъекта этой деятельности не совпадают, более того, не могут быть тождественны. Решающее влияние на формирование цели имеет культура: причем цель имеет двойную детерминацию. Субъект может ориентироваться как на деятельность, так и на нормы и идеалы, которые актуальны в социокультурной среде. Таким образом, деятельность не может выступать инструментом достижения цели субъекта, но может и превращаться в цель, в которой человек проявляет свои возможности.

В первом случае культур можно рассматривать как внешнюю детерминанту деятельности, а во втором – как внутреннюю, имманентную ее значению в деятельности личности. И вот именно здесь совпадают цель субъекта и цель его деятельности, благодаря чему деятельность становится социокультурной, а человек – субъектом социокультурного творчества.

Культура выступает в качестве момента общечеловеческой деятельности. Она интегрирует различные виды деятельности человека, доводя их до уровня, на котором достигается саморазвитие человека, как высшей цели и смысла бытия. Через культуру человек непосредственно включается не только в свою социальную жизнедеятельность, но и в систему наиболее общих форм человеческого бытия, и неизвестно, что имеет большее значение для культурного сознания.

Человек, если его рассматривать вне конкретной социальной формы – это абстрактный человек. Точно также невозможно рассматривать человека только в одной какой либо социальной форме, без учета всего социокультурного содержания, которое за ним кроется. Это также будет абстрактный, одномерный человек. Если в конкретно-историческом контексте не сохраняется общечеловеческий, то человек превращается в винтик социального механизма и не несет в себе связи времен. Связь времен, единство истории, выражая внутреннюю определенность социальных отношений, обеспечивают понимание человека, как культурно-исторического субъекта. Таким образом, превращение конкретно-исторических форм социальности действительно тогда, когда сохраняется культурно-историческое содержание этих превращений. Именно этим обуславливается сама возможность выхода, преодоления человеком установленных конкретно-исторических рамок его деятельности, его способность к творчеству, которая ведет за границы данного, явного, очевидно. Это означает, что человек становится творцом истории в той мере, в какой в его деятельности изменения наличных социальных отношений отвечают развитию человека как культурно-творческой сущности.

Человек выступает субъектом не потому, что что-либо делает, а потому, что в своей деятельности он утверждает свою человеческую конкретность, социокультурное содержание. С этим связано понятие духовности человеческого бытия как расширения границ конкретно-исторической самости субъекта, а также способности выдерживать напряжение разрыва между культурно-историческим содержанием и конкретно-исторической сущностью реальности человеческого. И если это противоречие фиксируется разумом, то в духовности оно снимается как способ бытия. Человек, как духовная сущность не просто адекватно реагирует на ту или иную ситуацию социокультурной действительности, а самим своим бытием проблематизирует действительность социальной данности. Возникает проблема действительности человеческого бытия, то есть необходимость реализовать себя в неких истинно человеческих измерениях.

Итак, это не просто проблема самопознания человека, а скорее его самоопределение в бытии как естественное вхождение в универсум, в котором каждая конечная предметность выступает формой не изоляции, а общения культурных миров.

***М. В. Морозова, студ.,
Самарская государственная областная академия, Самара, Россия
mamlya@rambler.ru***

СИМВОЛИЗАЦИЯ КАК УСЛОВИЕ КОГНИТИВНОСТИ

Проявления феномена символизации наблюдаются в самых разнообразных областях человеческой деятельности, поэтому естественно проблема символа не является прерогативой какой-либо одной научной отрасли. Однако именно то, что разработка темы символизации является делом далеко не единственной теории, подтверждает универсальный характер самой проблемы и с необходимостью отсылает нас к возможности конструктивного изучения символа в общем научно-философском ключе.

Продуктивным вариантом в связи с изучением данной проблематики представляется использование в качестве теоретической базы концепций А. Ф. Лосева и Э. Кассирера.

Структурные и функциональные параметры символа позволяют выделить символ не только в качестве логико-смыслового способа организации понятия, но и в качестве категории сознания.

Так, сущностные аспекты символа могут быть исследованы в связи с познавательной деятельностью как наиболее показательным проявлением интеллектуальной активности человека.

Познание, по – крайней мере, в научно – философской области, выражается в символической форме, что связано, прежде всего, с требованиями знаковости и концептуальности.

Более того, символическая форма не есть просто случайная оболочка мысли, но является её качественной имманентной характеристикой, что позволяет говорить о проявлении символической функции сознания.

И А. Ф. Лосев, и Э. Кассирер сходятся в том, что рассматривают существующую в нашем сознании репрезентативность вещей – способность отсылать к иным объектам – и возможность формирования на основе такой связанности ментальных целостных конструкторов как следствия символического характера восприятия. Всякий предмет с ракурса когнитивного восприятия включён в схему, связующую его с другими вещами и определяющую его смысловое наполнение таким образом, что возможно дальнейшее развитие значения. "Отдельное изначально принадлежит определенному комплексу и выражает собой правило этого комплекса. Но лишь совокупность этих правил составляет подлинное единство сознания как единство времени, пространства, предметной связи и т. п." [Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. – М. ; СПб., 2002. – С. 39]. Подобная форма опосредования окружающей действительности и представляет собой символизацию.

Таким образом, уже та реальность, на которую направлена познавательная активность, характеризуется своеобразной символической формой восприятия.

Итак, символизация, будучи процессуальным выражением символической функции сознания, является естественным и необходимым условием когнитивной деятельности человека.

Е. О. Никитчук, студ., НПУ им. М. П. Драгоманова, Киев
genianik@ukr.net

ОТ ЛИЧНОСТНОГО ЗНАНИЯ К МЕЖЛИЧНОСТНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Проблема передачи знаний через межличностную коммуникацию будет актуальна, пока человечество испытывает потребность в их передаче. В данной работе мы уделим больше внимания не самому процессу передачи знаний через коммуникацию, а тому, что заставляет нас делиться ими.

На западе исследованиями знания, познания и коммуникации занимались Ж. Пиаже, Б. Рассел, Д. Юм, Г. Фреге, М. Полани, Ю. Хабермас, К.-О. Апель, М. Вебер, В. Гумбольдт и другие.

На постсоветском пространстве исследованиями этих же тем занимались А. Потебня, Б. Марков, В. Бибихин, Е. Верещагин, В. Костомаров и др.

Согласно Ж. Пиаже, знание не является результатом чистого восприятия, простой регистрации наблюдений, ведь "процесс познания невозможен без структуризации, осуществляемой благодаря активности субъекта" [Пиаже Ж. Психогенез знаний и его эпистемологическое значение. – М., 1983]. В процессе познания человек совершает определенные действия, акт добычи знания из получаемой информации. Он прилагает усилия для того, чтобы осмыслить информацию, структурировать её в своей голове и запомнить. Но даже этого не достаточно. Информация превращается в знание тогда, когда человек может употребить её для своей деятельности. Таким образом, процесс познания становится похожим на обычный процесс производства, переработки и превращения сырья в

продукт. Поначалу продукт является собственностью производителя, позднее, выходя на прилавки магазинов и раскупаясь, становится достоянием общества. То же происходит с нашими знаниями.

М. Полани предлагает положение о двух типах знания: центральное, или явное, и периферическое – неявное, скрытое. Неявное знание, собственно, и является личностным. Очень часто в неявном знании образуется "область невыразимого" – область, в которой компонент молчаливого неявного знания доминирует в такой степени, что его артикулированное выражение здесь, по существу, невозможно" [Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. – М., 1985], и, соответственно, мы не можем "выложить его на прилавки".

Я. Янев, руководитель программы МАГАТЭ по Управлению ядерными знаниями говорит, что "знания – это ресурс, точно такой же, как и финансы, и материальные ресурсы" [Янев Я. Знания – это ресурс: <http://www.atominfo.ru/news/air3936.htm>], а это значит, что мы можем (и даже должны) пользоваться ими, заботиться и поддерживать, чтоб они не обесценились и не устарели. "Если вы не наращиваете свои знания, не инвестируете в них, то вы можете их потерять" [Там же]. К счастью, чем больше людей обладают знанием, тем меньше вероятность его утраты.

Тут же возникает другой вопрос: "Какие знания будут ценными для общества?" Вполне естественно, что мы столкнемся с понятиями полезности и бесполезности знания. Б. Рассел пишет: "На протяжении последних ста пятидесяти лет люди... энергично обсуждали ценность "бесполезного" знания и... приходили к убеждению, что имеет смысл обладать только тем знанием, которое применимо в какой-либо области экономической жизни общества" [Рассел Б. Бесполезное знание: [http://www.e-reading-lib.org/bookreader.php/47699/Rassel - __Bespoleznoe_znanie.html](http://www.e-reading-lib.org/bookreader.php/47699/Rassel_-_Bespoleznoe_znanie.html)].

Человек может видеть потребность общества в определённых знаниях, и, если он обладает этими знаниями, возникает возможность коммуникации. Но для её эффективности необходима нацеленность её участников на взаимопонимание, на отдачу или принятие этих знаний. Ю. Хабермас пишет: "парадигма познания предметов должна смениться парадигмой взаимопонимания между субъектами, способными рассуждать и действовать" [Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М., 2003].

Таким образом, необходимость сохранения знаний (в частности полезных знаний) рождает потребность в коммуникации, а взаимная открытость участников коммуникации рождает её возможность.

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

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПРАВА: ПРОЕКТ "ИДЕАЛЬНЫХ ВЕЛИЧИН" А. РАЙНАХА VS "ПРАКТИКИ ЖИТТЄСВІТУ" М. АЛЕКСЄЄВА

Перш ніж розглянути смислові конотації феноменології права А. Райнаха (1883–1917) слід зазначити основні моменти розуміння мислителем феноменології в цілому. На думку, А. Райнаха, феноменологія

не є сталою системою філософських положень, а є методом філософування. Методом, що дозволяє проникати до сутності речей. Визначаючи основне поняття феноменології, а саме феноменологічну установку, як спосіб бачити речі, явища, процеси в їх "якісній структурі". Так, якщо звичайна людина "...бачить лише грубі фрагменти із безкінечно нюансованої сфери...", то дослідник (що стоїть на засадах феноменологічної установки) здатен бачити нюанси в багатшарових пластах соціального досвіду [Райнах А. О феноменологии // Нерсисянц В. С. Антология реалистической феноменологии. – М., 2006. – С. 349]. Така оптика якісного зору є "мистецтвом осягнення" і є метою філософії, яка на відміну від інших наук не може обмежувати горизонти свого пізнання виключно дефініціями. Адже дефініції, класифікації, типології схем є статичним сприйняттям, що унеможливує схоплення сутності. За А. Райнахом засобом (а не метою) якісного пізнання має бути "чисте сутнісне осягнення". Досліднику будь-якої галузі як гуманітарного так і природничого знання необхідно навчитися бачити проблеми, що дозволяє схоплювати речі в їх сутнісній структурі, без передсудів. А. Райнах переконаний, що провідною задачею феноменології має бути ілюстрація різних сфер таких сутнісних відношень, зокрема в математиці, етиці, правознавстві. Звідси, і виникає проект феноменології права А. Райнаха. Є різні варіанти інтерпретації щодо суті феноменології права, зокрема "феноменологія права як теоретично-методологічний напрям філософії права, що досліджує процедури і форми конституювання смислів права" [Пантыкина М. И. А. Райнах и Н. Н. Алексеев: два проекта феноменологии права // Вестник гуманитарного института ТГУ / под ред. Е. Ю. Прокофьевой. – Тольятти, 2010. – Вып. 1(7)]. На нашу думку, варто враховувати ідейні засади тлумачення феноменології А. Райнахом і застосовувати їх в логіці нашої розвідки. Відповідно не варто зводити наше дослідження до оперування строкатими дефініціями, адже це унеможливує сутнісне осягнення, звідси будемо виходити із практичної настанови, що феноменологія права є методом пізнання смислових конотацій такого соціального досвіду як право. А. Райнах запропонував проект феноменології права, який спирався б на незалежні, самодостатні апіорні засади, такі як логіка та математика, відповідно буття правових феноменів є незалежним. Подібно до того, як існують підґрунття математики та логіки (поза залежністю від сприйняття їх суб'єктом) існують онтологічним чином і правові утворення (*rechtlichen Gebilden*) [Reinach A. Zur Phänomologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. – München, 1953]. А. Райнах виявляє в праві апіорні елементи, незмінні правові даності, до яких належать обов'язки, вимоги, правова особа та соціальні акти. Позитивне право не є самодостатнім, воно лише оперує мережею правових понять. У царині права значущими є лише вічні закони, що представлені засобом апіорних синтетичних суджень.

Задача А. Райнаха – застосовувати метод і спосіб феноменології сутнісного зору, гострота якого проникає до самих речей. До прикладу, одне з базових понять права, власність, мислитель визначає не як речове

право, а певне відношення до речі, проникнувши в сутність якого ми збагнемо усе речове право. Априорне право говорить мовою суджень, себто конститує горизонт правового, а позитивне право говорить мовою формул "а має бути b". Таким чином, априорне вчення здатне пояснити природу однакових понять наявних в різних системах, виявити закономірності, прослідкувати структуру зв'язків відносно базових соціальних актів і специфіки функціонування їх в різних контекстах. Виходячи з вище наведених принципів феноменології права А. Райнаха, можна стверджувати, що априорна теорія права незалежна, ані від позитивного права (як реально діючого), ані від природного права (ідеалу розуму, вірця моралі та порядку), хоча засадничі положення априорного підходу виявляють спільні тенденції з природним правом, зокрема орієнтир до "вічних ідей" та претензії на абсолютну оцінку. Отже, априорна теорія права А. Райнаха розкриває смисловий горизонт пізнання і тлумачення такого соціального досвіду як право, в якому його цікавлять вічні закони, що представлені у формі суджень, тенденції і суперечності права в цілому, а не багатоманіття емпіричного матеріалу, що відтворюється як непроблематична даність. Феноменологія права А. Райнаха – оптика зору, що виявляє непроблематичні пласти соціального досвіду, оперує не дефініціями, а чистим сутнісним осягненням. Відзначаючи феноменологію права варто згадати М. Алексєєва (1879–1964), професора Московського та Таврійського університетів. Свій метод пізнання права, М. Алексєєв називає феноменологічним – інтелектуальний досвід, спрямований вбачати внутрішню сутність права. Правова структура характеризується наявністю горизонту – смислової оптики виявлення суттєвих ознак предмету сприйняття. Що передбачає практику інтелектуального вчування в ритм і смисл законів, що спричинено самою природою філософії, яка є "інтуїцією всезагальних ідей" [Алексєєв Н. Н. Введение в изучение права. – М., 1918. – С. 17], і спрямовує оптику дослідження до самих причин.

На нашу думку, М. Алексєєв приймає позицію А. Райнаха щодо застосування феноменології як методу сутнісного осягнення, втім критикує спроби відійти від практик життєвіту до абстрактних ідеалів. На думку, М. Алексєєва не варто шукати як дихотомію "права взагалі", так і зводити право до мінливого емпіричного матеріалу. Так, позитивне право уникає метафізичних та загально-філософських питань та оперує типовими явищами мінливого та динамічного соціального контексту. Відповідно, право у позитивному еквіваленті потрактувань має справу із ідеальними предметами-величинами, які характеризуються постійністю ідеальних величин на кшталт математичних аксіом. Позитивне право створює карту найменувань, що передує самому розумінню, тобто виступає як певний передсуд. Тому, філософія права має проблематизувати "мовчазні практики" життєвіту, сумніватися в ідеальних кодексах. Юрист має справу не з аксіомами, а з нормами (їх смислом) та конкретними правовідносинами (їх змістом), адже право існує "для людей і через людей", а останні не є "соціальними манекенами" [Там же. – С. 158].

На нашу думку, некоректність "загальної теорії права" полягає в тому, що остання тлумачить право "взагалі" у аподиктичній і безумовній формі. Натомість, задача дієвого, ефективного права полягає у спроби виходити за межі типових ситуацій. М. Алексєєв критикує стерильно маркований простір права, що зумовлено потрактуванням останнього як практики міжлюдської взаємодії вкоріненої в життєсвіті, а не застиглому і догматичному механізмі ідеалів і істин. Ознакою некоректності прибічників потрактувань "права взагалі" в проекції вічних ідеалів є віра у єдиний загально доцільний закон, сам контур якого формується на фоні випадковостей нелінійного стилю мислення, точок біфуркації, що моделюють безкінечні альтернативи та виражають інаковість Іншого. Для підсилення даної структури аргументації, М. Алексєєв вдається до критичної аналізи історико-філософського досвіду, зокрема поглядів Монтеск'є, який вбачаючи мінливість звичаєвості, моральності, правових установок залежно від культурних ідентичностей, все ж таки вважав, що за мінливістю є стрижнева основа "духу законів", які характеризуються постійністю [Там же. – С. 24]. Така тактика "чистих понять", яка намагається прописати усі можливості в одному сценарії за умов нелінійного стилю мислення видається утопією та є ознакою "деспотизму понять". Філософія права покликана виступати у статусі "золотої середини" і поєднувати світ ідей з практиками життєсвіту, які припускають похибку відхилення щодо ідеалу, а також враховувати інтерсуб'єктивність права. Мета філософії права – не пояснення реальних відносин, а їх оцінка, що передбачає з'ясування передумов генези права, в даному аспекті позиція М. Алексєєва дотична до ідейних засад А. Райнаха, втім вітчизняний філософ права підсилює значення практик життєсвіту, які не можна зафіксувати як статичні ідеальні величини, право спрямоване на саме життя в дії (*vitae active*). Філософія права є практикою сумніву у непроблематичних пластах соціального досвіду, яким і є право. Головна задача філософії права – виявляти суперечності у просторі монолітності і спрямовувати оптику дослідження до досвіду практик соціального буття.

Э. М. Патракеев, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
eldarpatrakeev@gmail.com

ВЗГЛЯД И ДРУГОЙ: ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ

1. Введение концепта взгляда: взгляд как способ данности Другого и взгляд как способ данности "меня самого".
2. Тематизация "взгляда" в текстах Ж.-П. Сартра и Ж. Лакана, разделение "глаза" и "взгляда".
3. Взгляд как режим позициональности.
4. Взгляд есть столкновение с образом, который есть мой собственный образ: идентификация.
5. Различные фигуры идентификации: отождествление, отчуждение, отбрасывание, отрешённость.

6. Различные регионы идентификации: символическое/воображаемое, эстетическое/этическое.

7. Функционирование психических инстанций в работе взгляда: я-идеал, идеал-я, сверх-я.

В ситуации, когда наиболее влиятельными теоретиками XX века обнаруживается и постулируется "расщепленный" субъект, центр которого вынесен за его пределы – предельно значимым оказывается вопрос о Другом, который на пути многообразных форм отчуждения хранит "секрет бытия субъекта" и принуждает его к определённого вида отношениям с самим собой. Один из наиболее захватывающих способов таких отношений с самим собой – взгляд – должен непрестанно подвергаться аналитике. Взгляд есть режим позициональности – обращённости на себя, который должен быть отделён от других режимов: рефлексии, самонаблюдения, процедур представления себя. Тезис "взгляд есть столкновение с образом, который есть мой собственный образ" ставит проблему идентификации, её возможности, предела и способов преодоления. Внутри себя идентификация сама имеет множественность: и нарциссическое слияние с образом, предлагаемым другим, и невыносимость отчуждения от себя в случае насильственного набрасывания недопустимого образа, и отрешённость неучаствующего наблюдения, которую субъект может совершать в контексте практик "заботы о себе". В этом необходимом соединении антропологии и феноменологии обнаруживается возможность обращения к психоанализу: как работа взгляда может быть описана посредством различения функций психических инстанций – я-идеала и сверх-я?

Я. О. Пемік, КНУТШ, Київ

THE PHENOMENAL AND THE PSYCHOLOGICAL CONCEPTS OF THE MIND

Cognitive science works with behavior and tells of mental states, which are not always conscious. There are two concepts of a mind.

First is phenomenological. It covers only conscious mind states. How it *feels*.

Second is psychological. It concentrates on behavior and its explanation. It explores mental images no matter conscious they are or not. What it *does*.

Neither of these two ways is correct analysis of mind.

These two concepts of the mind were conflated for some time due to historical reasons. Rene Descartes wrote that every mental state has its conscious aspect.

Changes came from psychology. Wundt and James established phenomenology as arbiter for psychology in their works.

Then appeared Freud with his theory of unconscious activities of mind.

And of course behaviorists with new conception of "objective" consciousness.

This later evolved into computational cognitive science.

In philosophy this view was codified by Gilbert Ryle (1949) – logical behaviorism. Mental states are just behavioral dispositions. Opponents argue that every even very simple mental state will give us a net of other dispositions.

Finessing these problems provoked birth of a new point of view – Functionalism. David Lewis (1966) and especially David Armstrong (1968). Also Putnam (1960). Mental state is fully defined by its casual role. This assimilation of phenomenal to psychological is the same mistake as Descartes' assimilation of psychological to phenomenal.

Why mental state plays certain role in causation and why it is provided with certain experience are two different questions. Functionalism eliminates the second and that's why it is unsatisfactory.

Learning is adapting to environment. Learning, memory and perhaps belief can be explained in functionalist way.

Phenomenal aspect deals with first-person, psychological deals with third-person.

One should not be assimilated to another.

Т. О. Прогнімак, студ., КНУТШ, Київ

ВІДПОВІДЬ НА АНТИНОМІЇ ЯК ФОРМУЮЧИЙ ФАКТОР ФІЛОСОФСЬКОЇ СИСТЕМИ

Створюючи філософську систему людина, яка гідна називатися філософом, відповідає на надзвичайно широкий спектр запитань, починаючи від того яка природа всього можливого знання, і закінчуючи гуманітарними аспектами. Тож система філософії є доволі громіздкою структурою на створення якої витрачається не один рік і, яка в процесі створення стикається з безліччю питань, які виникають у її творця.

Звісно, в першу чергу філософ створює повністю раціональний "скелет" системи, ту частину філософії, на якій тримається вона вся і з яким вона має узгоджуватися як те, що виконує роль фундаменту. Але проблема системи та її відмінність від поодинокі статті, що вона має відповідати на всі можливі питання, які може поставити мислитель. А отже філософ неодмінно стикається з тим, що йому треба відповідати на питання, які в нього виникли, але на які він так і не зміг знайти адекватної відповіді.

Такими питаннями переважно є ті, які в філософії звикли називати "вічними" або як їх почали називати після Канта – антиноміями. Тобто питання того, чи має світ початок, чи існує субстанція, чи є свобода та чи є в світі (та поза ним) причина до його існування. І відповідаючи на ці питання, мислитель фактично формує особливості, які дозволять класифікувати його систему поряд з іншими і, що доволі цікаво, сформують думку суспільства щодо цієї системи. В цих тезах буде лише продемонстровано можливі варіанти цих позицій.

- Позиція, яку можна назвати гностичною, і яка ствердно відповідає на всі поставлені запитання. Прикладом може послужити томізм та неомізм, які представляють позицію офіційної католицької церкви та

стверджують, що всі ці питання легко розв'язати, якщо мати міцні бібліографічні та онтологічні основи в авторитетах.

- Наступною позицією є протилежна агностична, яка стверджує, що жодне з цих питань не є розв'язним та що єдина можливість створити систему, яка не несуперечливою – це змиритися з цією ситуацією. Найвідомішим представником цієї позиції є Кант. І цікавими в контексті впливу на суспільну думку видаються екзистенційні варіації (особливо "класичний" французький варіант в постатях Камю та Сартра), в яких така позиція привела до ствердження повної абсурдності світу та розради в специфічному егоїзмі розуміння цієї абсурдності.

- Останньою представленою позицією є позиція, яку умовно можна назвати абсолютизацією цих питань. Вона стверджує, що на них не можливо шукати відповіді в класичній раціональності, а потрібно розширювати можливості сприйняття аж до можливості синтезу цих здавалося б несумісних тез. Ця традиція бере свій початок з філософії Миколи Кузанського, і яка так чи інакше проявлялася в подальшій західній філософії. Найяскравішого свого вигляду набула в російській філософії першої половини 20-го століття (Франк, Шестов, С. Булгаков).

Звісно жодну з цих відповідей не можна назвати вірною, але цікавим є сам факт того, що протилежні за суттю відповіді на дане питання створюють протилежні філософські системи. Тобто з цього можна зробити висновок, що саме ставлення до антиномій формує засадничі принципи існування філософських систем. Відповіді на ці питання можуть різнитися навіть в межах однієї школи і, відповідно до цього розрізнення, змінюється і саме сприйняття науковою спільнотою того чи іншого філософа. Прикладом цього можуть бути Сартр та Жильсон, які обидва вважаються екзистенціалістами, але саме за відповіддю на поставлені питання їхні системи кардинально розходяться.

Тож можна підсумувати, що відповідь на питання пов'язані з антиноміями є одним з головних пунктів який диференціює філософію. Звісно його можна назвати не єдиним та навіть не визначним, оскільки навіть в межах однієї спільноти часто панують достатньо різні думки, але саме він формує сприйняття філософа науковою спільнотою. Саме з того як філософ відповідає на ці питання, також знаючи його гносеологічні принципи, які формує традиція до якої він належить, можна сказати яким буде його вчення. Тобто саме ці відповіді можна вважати онтологічною частиною вчення, будь-якого філософа.

***Е. А. Сайдакова, педагог,
Лицей философии планетарного гуманизма, Самара, Россия
sonia04@mail.ru***

ТЕЛЕОЛОГИЯ ИСТОРИИ

Одним из ключевых понятий философии истории может быть назван ее Смысл, как некая цель или задача, которая стоит перед человечеством и в разрешении которой принимают участие все люди в ходе посте-

пенной эволюции и преобразования. С нашей точки зрения любое размышление о смысле истории наделяет ее природу символичным значением, поскольку этот подход актуализирует историю как некое целое, понимаемое и воспринимаемое человеком в специфических формах.

Можно выделить несколько основных позиций в решении вопроса о смысле истории:

- История обладает объективным смыслом, который состоит в достижении ценностей. Аксиологический аспект в решении вопроса о смысле истории может трактоваться по-разному, но чаще всего ставится вопрос о способности человека и всего общества в целом самосовершенствоваться и достигать определенного уровня развития. Целью в этом случае становится достижение свободы, и всеобщего счастья и равенства.

- История также наделяется смыслом, но этот смысл есть выражение ценности самой истории, как объективного процесса. Это внутренне содержание обладает ценностью само по себе, вне зависимости от понимания его людьми.

- История наделяется субъективным смыслом и рассматривается, как средство достижения идеалов человека. Это позволяет взглянуть на историю, как на специфический способ выражения человеческого духовного начала.

- История имеет субъективный смысл, поскольку ее ценность заключена в ней самой и придается ей самими людьми, проживающими жизни.

То есть, первые две позиции говорят об истории, как некоем процессе, существующем независимо от людей и имеющим смысл внечеловеческий. Ход истории предопределен и существует независимо от мнений и воззрений людей.

Согласно субъективистским подходам смысл истории предается ей человеком, его мыслями, действиями.

Религиозные концепции смысла истории в большей мере иллюстрируют первый подход. Человек не может влиять на исторический процесс, т. к. он определен свыше и задан волей бога. История является провиденциальной и апокалиптической. Любые события рассматриваются не как действия отдельных личностей, а как замысел Бога. В этом смысле история символизирует собой некую божественную волю. Подобные воззрения присутствуют и в философии истории Г. В. Ф. Гегеля, который говорит о философии как телеологичном процессе [Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб., 1993]. Объективный смысл придается истории и К. Марксом, который видит основной целью истории становление будущего царства свободы и справедливости.

Довольно сложной в реальном воплощении представляется вторая позиция по вопросу о смысле истории, который находится в ней самой, как в процессе. Можно привести в пример воззрения Маркса, который утверждал, что история имеет ценность, в настоящем, если мы будем рассматривать ее как движение к конечной цели. Тогда любые события могут быть оправданны, как ступень для достижения идеала.

Суб'єктивний зміст історії надається многими дослідниками. В частині, К. Поппер, розсуджаючи про зміст історії, говорить, що цінність процесу надається самими людьми. Більше того, роль людини складає іменно в нав'язуванні цінностей і значень історичному процесу. Як і многі представителі філософських шкіл, он відрицательно висказувався об історизмі. Поппер критиковав, в частині марксистський підхід к істолковуванню історичного процесу. "Віра в історичську необхідність являється явним передрасудком і неможливо передсказати хід людської історії... наукими методами, а історизм – це бідний метод, який не приносить результатів" [Поппер К. Р. Ніццета історизма // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 49].

Коли ми задаємося питанням про зміст історії, то ми тим самим включаємося в достатньо довгую традицію рішення цього питання. Ідеї ХІХ віка говорять про зв'язи рівня виробничих сил і прогрессу. Зв'язок прогрессу з ростом промисловості переоцінюється в ХХ віці філософами і ученими. М. Хайдеггер, Е. Фромм, Дж. Форрестер, Д. Медойз і другими. Сучасна філософія вважає, що у історичного процесу не може бути об'єктивною цілі, т. к. ціль ставиться суспільством і людиною, в відповідності з цим значенням і визначається зміст історії [Фукуяма Ф. Кінець історії // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134–147].

М.-К. С. Сербін, студ., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
katyaserbin@mail.ru

ОСОБЛИВОСТІ СУБ'ЄКТОЦЕНТРИЗМУ НЕКЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Коли йдеться про поняття некласичної раціональності, в першу чергу, на думку спадає перехід від класичної науки до некласичної, що полягає у входженні суб'єкта пізнання у тіло знання як його необхідний компонент. Тут йдеться про зміну розуміння самого предмета науки, який тепер стає не дійсністю в чистому вигляді, а певним її аспектом, заданим через призму прийнятих теоретичних та операційних засобів і способів досягнення її суб'єктом.

"По суті ж, некласична епістемологія лише зміщує акцент з суб'єкта пізнання на умови пізнання" [Історія філософії: Захід–Росія–Вісток. Т. 4. Філософія ХХ ві. – М., 1999]. Таке бачення тільки доповнює традиційні підходи до розв'язку проблем пізнання, а не змінює їх. Тобто, тут йдеться про таке бачення пізнання, яке б зорієнтовувалося на соціально-економічні та культурно-історичні фактори в тій же мірі як на когнітивні та лінгвістичні аспекти.

"Некласична раціональність, в якості свого безсумнівного та беззаперечного базису для побудови системи знання обирає сам факт існування суб'єкта" [Антисери Д., Реале Дж. Західна філософія от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта. – СПб., 2002. – Кн. 3. – С. 333]. Теоретичним корінням чого служить ще позиція Декарта, за якою таке

існування є взагалі єдиним самодостовірним фактом. Таким чином критичим, що був властивий всій класичній теоретико-пізнавальній традиції тепер стає ще більш посиленням.

Вже у К. Поппера суб'єктивне мислення передбачає мислячого суб'єкта, а отже вивчається психологією. "Об'єктивне ж – обходиться без пізнаючого суб'єкта і належить такому особливому світу (втіленому в книгах та інших текстах), який є продуктом людської діяльності, але виникаючи – здобуває автономію і розвивається за власними законами" [Поппер К. Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М., 2008. – С. 57].

Доповнення суб'єктоцентристських настанов новою раціональністю помітне й у І. Лакатоса. Він стверджує, що методологічні стандарти також мають підлягати критиці, їх треба перевіряти, покращувати, замінити більш досконалішими. При чому така перевірка має бути не абстрактною, а спиратися на історичні дані, що мають відігравати вирішальну роль у суперечках між конкуруючими методологічними концепціями.

На опінію Фейєрабента, Лакатос намагається підпорядкувати науку, а по суті й усе духовне життя, певним фіксованим стандартам, які він прагне зробити "раціональними". Це означає дотримання двох умов: перша – обрані стандарти ніколи не можуть бути усунені стандартами іншого роду і друга – ці стандарти мають володіти евристичною силою, тобто діяльністю, що підпорядкована ним має відрізнятися від духовної самовільності суб'єкта.

"Некласична епістемологія виходить з того, що пізнання здійснюється реальною людською істотою, що діє в світі і комунікує з іншими такими істотами. І тільки на основі цього свідомість, суб'єктивність та мова можуть бути зрозумілими взагалі" [Лекторский В. А. На пути к неклассической эпистемологии / отв. ред. В. А. Лекторский. – М., 2009. – С. 22]. Це означає, що плідне обговорення епістемологічних питань можливе лише в тому випадку, коли враховуються емпірично зафіксовані пізнавальні акти як в науковій діяльності так і в повсякденному житті. Саме це і складає сутність та специфіку некласичного суб'єктоцентризму як характерної ознаки доби пізнього модерну.

О. П. Скиба, канд. філос. наук, доц., НАУ, Київ

МОРАЛЬНО-ЦІННІСНИЙ АСПЕКТ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

Людство протягом суспільно-історичного розвитку створює і засвоює нові культурні цінності, а потім передає їх своїм нащадкам. У різні історичні епохи у центрі культурних надбань суспільства поставали різні види духовної діяльності. Так, у Середньовіччі на основі принципу теоцентризму розвивається християнська культура, зміст якої повністю визначається вищими позаземними, духовними цінностями. У епоху Відродження відбувається перехід від теоцентризму до антропоцентризму і пантеїзму, розвивається мистецтво і культура набуває гуманістичного

змісту – найвищою цінністю проголошується, активна, всебічно розвинена людина. В епоху Нового часу визначальне місце у культурі займають розум і знання, робиться наголос на необмеженості гносеологічних можливостей людини. Класична традиція європейської гносеології, що бере свій початок ще від Аристотеля і Декарта, в якості ідеалу знання покладає його об'єктивність. Імовірно, сильний вплив на формування такого ідеалу здійснили саме релігійні уявлення про зіпсованість людської природи, яка розглядалась як така, що здатна гасити природне світло розуму. Тому, починаючи з мислителів Нового часу, відбувалась довга і важка еволюція всього світоглядного комплексу, самих духовних основ культури... [Порус В. Н. Эпистемология: некоторые тенденции // Вопросы философии. – 1997. – № 2. – С. 99].

На сучасному етапі розвитку людства відбувається небачене по масштабам розширення сфери пізнання, що стало можливим в умовах науково-технічного прогресу. Поява і розвиток кібернетики, інформатики, комп'ютерних технологій, сучасна інформаційна революція привели до якісних перетворень в суспільному житті, створили умови для зростання пізнавальних та інтелектуальних можливостей людини. Сучасні засоби інформаційної техніки, прагнучи задовольнити неухильно зростаючі інформаційні потреби членів суспільства, проникають в усі сфери життєдіяльності суспільства: економіку, політику, мистецтво, а також науку і освіту. Поява комп'ютерно-символічних світів і мережових структур, "інформаційна революція", зміни в соціальній структурі суспільства викликають трансформації в духовному житті суспільства: актуальним стає питання про появу нових цінностей, формування нового типу світогляду людей, що живуть в інформаційну епоху, виникнення нової культури. Тому, у окремих учених виникає побоювання, що успіхи у розвитку науки і техніки, супроводжуватимуться не стільки створенням нових цінностей, скільки нехтуванням, а то й запереченням культурних надбань минулого. В даному випадку, мова йде про необхідність попередження, чи принаймні зведення до мінімуму небажаних наслідків інформаційної та науково-технічної революції, про усвідомлення "... антигуманності тих тенденцій нестримного техніцизму, які погрожують умовам вільного розвитку людини, кидають виклик її гідності..." [Кримський С. Б. Ранкові роздуми. – К., 2009. – С. 33]. Мова йде про те, що досягнення науки і техніки на жаль, не завжди є благом для людства і можуть обернутися на засоби глобального знищення. Тому наука потребує, за висловом С. Кримського, "... соціального контролю, який орієнтував її на служіння суспільному прогресу. За межами соціально-морального використання наукове знання втрачає культурно-гуманістичний вимір; цинізм позбавленого моральних обріїв знання породжує фаустівські колізії..." [Там само. – С. 34]. Тобто, без прогресу моральної свідомості, без удосконалення людських якостей, коли відбувається лише розвиток науки і техніки, не можна говорити про культурний розвиток людства. Адже, за влучним висловом А. Печчеї "...будь-які досягнення людства, включаючи і ті, які звичайно мають на увазі, коли говорять про "розвиток", можуть ґрун-

туватися лише на удосконаленні людських рис..." [Печчеи А. Человеческие качества. – М., 1980. – С. 224]. На значущість морально-ціннісного виміру пізнання вказує також С. Кримський, у роботах якого читаємо: "Розум, як і пізнання, можливо, має свої морально ціннісні пороги, перехід за які знаменує перетворення, викривлення, пізнавального процесу... Відповідно відбувається переоцінка результатів пізнання..." [Кримський С. Б. Про софійність, правду, смисли людського буття : зб. наук.-публіцист. і філософ. ст. – К., 2010. – С. 423].

Неперервний розвиток наукового пізнання світу повинен супроводжуватися постійним удосконаленням сукупності загальнолюдських морально-етичних норм та принципів життя людини на землі. Створені протягом історії людства моральні настанови, етичні принципи, які завжди були наповнені великим гуманістичним змістом і глибокою духовністю, повинні виступати для людини життєвим орієнтиром і у епоху інформаційних та комп'ютерних технологій. Адже в багатьох випадках техніка і наукові відкриття пропонують нам "... договір з дияволом, продовження життя – але зі зниженням розумових здібностей, позбавлення від депресії – але і від творчої сили духу, медикаментозна терапія, що стирає межі між тим, що ми досягаємо самі – і чого досягаємо за допомогою хімікатів, що впливають на мозок..." [Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / [пер. с англ. М. Б. Левина]. – М., 2004. – С. 8]. Тобто, мова йде про те, що у сучасному світі високих технологій не слід забувати про морально-гуманістичний вимір науково-технічного прогресу.

Невід'ємною рисою нового ідеалу науковості, що виникає наприкінці ХХ ст., є те, що об'єктом пізнання стають людиномірні системи. Тобто, серед об'єктів дослідження сучасної науки, що історично розвиваються, особливе місце посідають такі "людиномірні" комплекси як медико-біологічні об'єкти, об'єкти біотехнології, насамперед системи "людина – машина" і т. д. Звісно, дослідження такого роду об'єктів не може не зачіпати гуманістичні цінності. А тому і сьогодні, в епоху біо- і нанотехнологій, коли "світ став здобиччю знань..." [Людина у сучасному світі / за ред. В. П. Мельника. – Львів, 2012. – С. 5] людині часто доводиться робити вибір між добром і злом, справедливістю й неправдою, гуманізмом і жорстокістю, чесністю і брехнею і т. д. І цей вибір може призвести до того стану, про який християнський автор К. Льюїс пише: "людина відміняється". Тобто, йдеться про загрозу втрати людиною своєї людської природи через надмірну захопленість такими технологіями, як клонування людини чи генна інженерія, успіхи у дослідженні стоволових клітин чи навіть додавання тваринних генів деяким ембріонам і т. д. Відсутність морально-етичних норм, які визначатимуть і контролюватимуть розвиток цих технологій, може стати причиною народження тих, хто генетично є не зовсім людиною, що може призвести до втрати людяності, і тоді актуальним стає вислів: "Вибаچه, але у вас просто померла душа..." [Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. – С. 8].

НЕОКАНТАНСЬКЕ ВИТЛУМАЧЕННЯ АПРІОРИЗМУ КАНТА І ЙОГО НЕМИНУЩЕ ЗНАЧЕННЯ

Кантове поняття апріорного пізнання було і досі залишається предметом гострих дискусій і суперечок не лише серед вузькофахових філософів і спеціалістів з історії філософії, а й у ширшому колі вчених, чії розвідки так чи так торкаються фундаментальних питань про структуру і розвиток наукового знання. Вже у 1784 р. Й. Г. Гаман у своїй "Метакритиці" наголошував на "генеалогічному пріоритеті мови" порівняно з будь-якими логічними актами і вбачав "чисті форми а priori" у "звуках і літерах" [*Hamann J. G. Schriften / hrsg. von F. Roth. — Berlin, 1825. — Tl. VII. — S. 9*]. Кількома роками пізніше Ф. Г. Якобі в'їдливо обізвав суб'єктивні форми споглядання "чистими засадничими примарами" [*Grundgespenster*] нашої душі [*Jacobi F. H. Werke. — Leipzig, 1815. — Bd. II. — S. 36*]. У сучасному дискурсі досить авторитетною залишається критика В. В. О. Куайна на адресу дихотомії "аналітичне – синтетичне", яка показує, що, з одного боку, поняття аналітичного не можна пояснити засобами логіки як інформативне поняття і, з іншого боку, немає жодного висловлювання, яке можна було б кваліфікувати як аналітично істинне, бо перевірка підлягає не окреме твердження, а тільки цілісна теоретична система. При цьому виявляється, що поняття а priori просто ідентифікується із поняттям аналітично істинного. Водночас викликає сумніви сенс трансцендентального підходу Канта до апріорного пізнання, що ґрунтується на ідеї конституювання об'єктів пізнання, оскільки, як зазначає Р. Рорті, "Кант ніколи не переймався питанням, як ми могли мати аподиктичне знання цих конституювальних активностей", він навіть не порушив питання про те, як "із трансцендентальної точки зору робляться значущі положення пізнання" [*Рорти Р. Философия и зеркало природы. — Новосибирск, 1997. — С. 101–102*].

Кант описує поняття "пізнання а priori" шляхом протиставлення його досвідному знанню, що базується на чуттєвих сприйняттях. Але оскільки таке поняття може викликати певні кривотлумачення, то в подальшому висуваються два "критерії", а саме, "необхідність і строга загальність", які дають змогу чіткіше визначити це поняття [*Kant KrVB 2–4*]. Уже з такої експозиції випливає, що апріорне пізнання припускає певну процедуру для свого обґрунтування чи виправдання (*quaestio juris* із дедукції категорій), яка не спирається на емпіричні методи верифікації знання. Як відомо, у наступному викладі Кант виявляє формально-апріорні елементи в чуттєвій й інтелектуальній пізнавальних спроможностях, що, зрештою, уможлиблює такі твердження, що "форма явища" "мусить перебувати а priori цілком готовою в душі", "знаходиться а priori в душі", "а priori має місце в душі" [*Kant KrVB 34–35*]. На схожі висловлювання в дусі психологія спроможностей можна натрапити і в трансцендентальній логіці, де, зокрема, йдеться про пошук "перших паростків і нахилів у людському розсуді" для чистих понять [*Kant KrVB 91*].

Подібні психологічно забарвлені положення критицизму і, особливо, "психологічна" мова дедукції категорій зумовили появу в ХІХ ст. психологічного причитання Кантової філософії, згідно з яким відзначені вище критерії апіорного пізнання виводяться із закономірностей і зв'язків організації людської психіки споглядати і судити саме так, як це фактично має місце. Вважалося, що теоретичне Апіорі відкривається на підставі переживань, а його необхідність і загальність – це всього лише внутрішньо-психологічна необхідність певних уявлень (наприклад, простору).

Натомість Г. Коген у своїй інтерпретації критичної філософії (передусім у другому виданні "Кантової теорії досвіду", 1885) з усією наполегливістю показав, що Кантова експлікація поняття Апіорі хоча і містить психологічні компоненти, які навіюють давню думку про вродженість, однак саме це поняття не може бути цілком зредуковане до вираження психічної конституції людини. Послугуючись Кантовим різницею між "метафізичним" і "трансцендентальним" викладом (із другого видання "Критики"), значущість якої поширюється також на аналітику, Коген розрізняє "метафізичне Апіорі", яке стосується факту свідомості, і "трансцендентальне Апіорі", яке має пояснювати можливість першого поняття. А проте, Апіорі у "повному сенсі слова" виступає лише формальною умовою наукової свідомості. У цьому сенсі простір, час і категорії розсуду постають "формальними конститuentами досвіду", завдяки їм здійснюється "конструювання поняття досвіду" як такого [Cohen H. *Kants Theorie der Erfahrung*. – 5. Aufl. – Hildesheim ; Zürich ; New York, 1987. – S. 330–331]. Отже, за Когеном, апіорною є сукупність елементів, які необхідні для пояснення можливості наукового досвіду. Вирішальною при цьому стає орієнтація на безсумнівний "факт" наукового пізнання, обґрунтування якого і повинен надавати трансцендентальний метод. Щоправда, припущення факту науки стало проблематичним уже в Марбурзькому осередку, адже в такому разі мовчазно допускається, що знання, об'єктивоване у факті точної науки, має готовий, завершений вигляд. На противагу цьому П. Наторп вважає, що наукове пізнання потрібно тлумачити як сталий і невинний процес, відповідно, і "факт" науки слід розуміти лише як "становлення" [Fieri] [Natorp P. *Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*. – Leipzig ; Berlin, 1910. – S. 14, 30]. Звісно, і Наторп визнає необхідність фактів як вихідного пункту для трансцендентальної рефлексії, однак обсяг таких "історично виявлюваних фактів" значно розширюється, бо сюди залучаються факти моральності, мистецтва і пелірії [Natorp P. *Kant und die Marburger Schule // Kant-Studien*. – 1912. – Bd. XVII. – S. 196–197]. Можна пояснити, як із такої систематики "творчих діянь культури" викристалізувалася філософія культури Е. Касіра. Втім, вагомо відітінити той показовий факт, що саме в творчості Касіра відбувся радикальний крок до релятивізації Апіорі в рамках неокантіанського перетлумачення цього Кантового поняття. У праці "Поняття субстанції й поняття функції" (1910) філософ формулює базовий принцип відносності пізнання, яка полягає в "логічній залежності" істини пізнання "від змісту певних загальнозначущих найвищих положень усякого пізнання" [Cassirer E. *Gesammelte Werke*.

– Hamburg, 2003. – Bd. VI. – S. 321]. Тлумачачи трансцендентальний метод як логічний аналіз "інваріантів досвіду", тобто таких постійних елементів, які уможливають різноманітні форми наукового досвіду, Касієр пояснює Аpriorі в значенні "остаточних логічних інваріантів", на яких ґрунтується визначення "закономірних взаємозв'язків природи взагалі". У цьому сенсі апіорне пізнання не існує "раніше" досвіду, а вже "міститься в кожному судженні про факти", виступаючи його необхідним засновком [Ibid. – S. 289–290]. Але на противагу до Кантового Аpriorі, яке в силу свого необхідного і загальнозначущого характеру виконує конститутивну функцію в обґрунтуванні наукового знання, Касієр недвозначно стверджує відносну значущість системи апіорних положень як методологічних принципів, яка корелює з відповідним етапом розвитку науки. У зв'язку з цим є підстави твердити про послаблення Кантового поняття, яке в своїй претензії на загальнозначущість і строго необхідність імплікує такі ознаки, як абсолютність, непереглядність і безальтернативність.

Із позиції сучасності досить імпозантним виявляється подібне "релятивне Аpriorі", яке репрезентує, зокрема, М. Фрідмен [Friedman M. Dynamic of Reason. – Stanford, 2001. – P. 72–82]. Якщо "абсолютне Аpriorі" полягає в тому, що положення, яке претендує на об'єктивність, має відношення до будь-якої теоретичної системи, його значущість абсолютна і незмінна (наприклад, положення про евклідовську структуру фізичного простору було абсолютно апіорним положенням аж до відкриття загальної теорії відносності), то сенс "релятивного Аpriorі" зводиться до того, що значущість певних положень обмежена відповідним моментом в розвитку науки. Але навіть у такій послабленій формі це поняття все ж залишається плідним, адже за його допомогою є змога обстоювати один із базових принципів Кантової філософії: пізнання світу не можна здобути на підставі самого лише досвіду. Однак навіть така новітня версія тлумачення апіорного пізнання, витоки якої сягають саме неокантіанської інтерпретації Кантової думки, виявляється проблематичною з огляду на вкрай вагомe питання: чи справді Кантова трансцендентальна постановка питання обмежена лише дослідженням можливості такого об'єктивного пізнання, яке презентує точна наука? Це питання ще й дотепер залишається відкритим.

Г. І. Третяков, магістр, НаУКМА, Київ
gleb_tretyakov@mail.ru

СПІВВІДНОШЕННЯ МІФІЧНОЇ ТА НАУКОВОЇ СВІДОМОСТІ

Новий час – доба наукового прогресу, швидкого розвитку техніки та покращення умов життя людей. Однак чи призводить науково-технічний прогрес до все більшого поширення та остаточної перемоги наукової раціональності в людській свідомості? Чи веде він до зникнення такої "альтернативи" науки, як міфологія?

Прийнято вважати, що науково-технічний прогрес поступово витісняє міфологічне мислення, адже до того як наука (в її класичному розумінні, тобто та наука, яка спирається на класичний тип наукової раціональнос-

ті Нового часу) розпочала свій стрімкий розвиток, домінували інші уявлення про світ, зовсім не схожі на ту картину, що сформувалася під впливом науки.

Але насправді абсолютного заміщення міфології наукою не відбулося. Натомість нерідко наука і міф існують в одній площині і є взаємозамінними та взаємодопоміжними.

По-перше, на тому місці, де раніше була міфологія (стара), утворюється порожнеча, яка не може бути заповнена "науковим світоглядом" і тому виникає потреба в створенні *нових* міфологій, таких, скажімо, як політичні ідеології, національна свідомість, реклама, масове мистецтво, духовність *newage* тощо.

По-друге, у масовій свідомості сама наука здебільшого перетворюється на міф. Наукова картина світу, якщо не сприймати її критично, є не більш правдивою чи більш об'єктивною, ніж будь-яка інша картина світу. Там, де губиться основна відмінність науки від міфу (самокритичність), наука стає супер-міфом сучасності.

Те, що для "архаїчних культур" є цілком об'єктивним, для більшості сучасних людей може здатися безглуздом і навпаки. Але це не дає права відноситися до архаїчної свідомості як до менш досконалої. Міф, так само як і наука, має розгалужену структуру для пояснення світу. Наука не має якісних чи кількісних привілеїв щодо міфу: наукова свідомість є лише іншим історично обумовленим типом свідомості.

Сучасне розуміння "об'єктивності" продиктоване найбільшою мірою математизованим природознавством. Насправді ж наука тримається на теоріях, що можуть бути колись спростовані – що було неодноразово доведено історією науки. Цей процес спростування був добре показаний та обґрунтований Т. Куном у праці "Структура наукових революцій". Наукові факти ніколи не бувають чисто емпіричними, завжди за ними стоїть щось апіорне, певне передрозуміння, тобто певний міф. Дійсність, що досягається деякою наукою не є дійсністю самою по собі, вона завжди є витлумаченою в той чи інший спосіб.

В міфі, так само як і в науці, є своя логіка: все можна пояснити певними "правилами" чи "законами", волею богів, стихій, долі і т. д. Міф – це сприйняття будь-чого (зокрема й даних науки) як довершеної системи, яка нечутлива до протиріч і не готова до самокритики. Наукова раціональність, якщо вона теж починає сприйматися як довершена, остаточна система, тотальний світогляд, втрачає будь-які привілеї у порівнянні з міфом. Така наука не є істиннішою за міф.

Єдиною запорукою від тотальної міфологізації дійсності є визнання наукою (та будь-якої іншою формою людського досвіду) свого історичного характеру. Необхідно змінити ставлення до наукової картини світу, як до "об'єктивної", адже вона не має права нав'язувати свою раціональність як довершену і остаточну. Про догматизовану науку можна цілком справедливо говорити як про сучасну міфологію, що не заважає, а сприяє легітимації і поширенню цілої низки інших новітніх міфологій, про які було сказано у пункті 4.

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ НЕОПРАГМАТИЗМА

Критика Рорти классической эпистемологии привела не к завершению этого проекта, а к поиску новых форм построения теории познания. Рорти полагает, что репрезентативистская модель познания является чрезмерно метафизичной и ненужной. Рорти стремится доказать, что надо отказаться от субъект-объектной схемы и вместо отношения к "объекту" как чему-то стоящему по ту сторону явлений, рассматривать познание как отношение между познающим субъектом и принимаемыми им суждениями.

Рорти вводит понятие "словарь" как то, что является способом рассмотрения явлений природы и общества. Фактически, речь идет о наборе выражений и понятий, посредством которых формулируются все описания наблюдаемых и изучаемых явлений. Словарь выступает для Рорти как призма, через которую мы отображаем какое-либо явление или цепь явлений. Словарь носит неуниверсальный, случайный характер, описывает локальные явления и появляется практически из ничего.

Современный исследователь и критик Рорти Ричард Брэндом полагает, что современный ему прагматизм стоит перед двумя проблемами: "натурализмом" и "историцизмом", сочетание которых кажется ему весьма проблематичным. "Натурализмом" в прагматизме он называет преклонение философов-прагматистов перед последними научными открытиями в области той или иной смежной с философией проблематики. Прагматисты пытаются представить эти открытия как конечный и завершающий этап решения какой-либо философской проблемы. А "историцизм", напротив, не позволяет признавать какое-либо наличное знание окончательным, соответствующим реальности как она есть сама по себе. В историцизме Брэндом видит заигрывание с универсалистскими философскими концепциями, пытающимися объяснить и предсказать явления мировой истории.

Другой современный философ, Хью Прайс выдвигает некоторый проект "натурализма без зеркал" как способ выстроить эпистемологию и философию после критики Рорти.

Рассматривая критику обеих концепций (Р. Брэндона и Х. Прайса) самим Рорти, мы обращаем внимание на то, что Рорти соглашается с критикой Брэндона по поводу того, что новые словари описания или, скорее, работы с реальностью из ничего случайно возникнуть не могут, и что появление новых словарей должно быть связано с новыми способами их использования.

Мы хотим показать, что два рассмотренные выше проекта не противоречат, а скорее дополняют друг друга. Представляется, что возникшие разногласия можно примирить на основе субъектно-сужденческой оппозиции.

ДИСКУРСИВНЫЕ ТЕХНИКИ ПОСТРОЕНИЯ РЕАЛИЗМА В ПОСТКОНТИНЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Постконтинентальная философия, или, как ее чаще называют, спекулятивный реализм, группа философских проектов, объединенная только тем, что все они так или иначе составляют оппозицию всей предшествующей континентальной философии – "корреляционизму" [Brassier R., Grant I. H., Harman G., Meillassoux Q. *Speculative Realism // Collapse. Vol. III. Unknown Deleuze [+ Speculative Realism]*. – London, 2007. – P. 307–449], обращается к проблеме построения такого дискурса о реальном, который не оставался бы замкнутым на человека, а содержал бы в себе возможность выхода на реальность как таковую, которая не сводилась бы к эффекту функционирования самого этого дискурса. Общим и необходимым условием достижения этой цели является тематизация радикальной инаковости реальности, удержание "имманентного невозможного" в делезианской терминологии [Делез Ж. Представление Захер-Мазоха (Холодное и Жестокое) // Венера в мехах. Работы о мазохизме. – М., 1992]. Философскому картографированию реальности противопоставляется работа с нечеткостью, темнотой и ускользанием, демонстрируя, что доступ к ней может быть представлен только в форме не-доступа, отклонения и отступления в сторону. Вне-опытность реально-го – необходимое требование, поскольку опыт сам по себе является категорией корреляции; отсюда проблема: как описать вне-опытное? Чисто апофатическая техника, сродни богословским описаниям, здесь не является выходом, так как отрицание имеющегося опыта повторяет те же структуры в негативной форме. Поэтому задействуются приемы дискурсивного отклонения – описание с помощью указания на невозможность написания, "двойная фильтрация", стилистические особенности строения текста и эффект ужаса, заимствуемые философами из художественной литературы, а именно так называемого *weird fiction* – специфического подвида фантастической литературы, объединяющего черты готического романа, ужасов и магического реализма, представленного такими авторами, как Лавкрафт, По, Кинг, Мьевиль, Лиготти, специализирующегося на создании эффекта *weird* (непереводимый термин, заслуживающий специальной концептуализации [Woodman J. *Weird Realism Paper*: <http://ghooriczone.blogspot.com/2007/04/weird-realism-paper.html>]). Эти техники и эффекты становятся эффективными философскими приемами, а значит – заслуживают анализа. Что же имеет в виду Г. Харман, называя Лавкрафта "Гельдердином XXI столетия"? [Harman G. *On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl // Collapse. Vol. IV. Concept Horror*. – London, 2008. – P. 333–365].

Концепт *weird* восходит к фрейдовскому концепту "жуткое", "зловещее" (*unheimliche* [Фрейд З. Зловещее / пер. с нем. А. В. Гараджи:

http://books.atheism.ru/files/freud_sinister.htm]), которое имеет место, когда привычные, знакомые вещи вдруг предстают как странные, необычные, преобразуются. Реальность не удается вписать в сферу привычного даже через негацию; радикальный разрыв в ткани привычного – разрыв, который никогда не удастся закрыть, ни позитивным, ни негативным образом: не давая вписать себя в хоть сколько-нибудь доступные категории, исчерпывающим образом редуцировать к той или иной совокупности свойств или интерференции отношений, она тем не менее настойчиво утверждает свое присутствие на одном онтологическом плане с наблюдателем. Лакан упоминает [Лакан Ж. Изнанка психоанализа / пер. с фр. А. Черноглазова // Лакан Ж. Семинары. Книга 17. Изнанка психоанализа (1969–1970). – М., 2008] "беспокойство" (в хайдеггеровском смысле), которое сопровождает моменты, когда реальность внезапно и резко прорывается в сферу фантазии, радикально нарушая ее порядок. Лакановская фантазия – инструмент превращения мира темных, непрозрачных, ускользающих от нас объектов, непредсказуемого и опасного хаоса, в мир привычный, освоенный и структурированный, она создает иллюзии наличия организованной системы, закрывая нас от безумия мира, делая его пригодным для обитания, домашним, heimlich; тогда как реальность может проявиться в этом мире только как unheimlich, чуждое. Самой рафинированной формой такой работы фантазии является философия, создающая возможно более непротиворечивые человекоцентричные системы, придающие миру иллюзию упорядоченности, безопасности, подконтрольности. В сетке дискурсов философия занимает позицию, противоположную дискурсу аналитика, который обращается к собеседнику с позиции остатка или избытка. Дискурс философа стремится закрыть расколотый субъект и избавиться от избытка, чтобы сделать мир heimlich. С этой точки зрения дискурс спекулятивного реализма, как показывает Леви Брайнт [Bryant L. Larval Subjects: <http://larvalsubjects.wordpress.com/2009/08/18/speculative-realism-and-the-unheimlich>] – уникальный случай, противоречащий лакановской модели, – это онтология, использующая дискурс аналитика. Используемая им метафорика уклонения и отбрасывания, серия метафор темноты и глубины, противостоящая модернистскому "естественному свету разума" – всепроникающему взгляду теоретика, вспомогательные концепты, вводимые в сцепку с концептом реального – концепты ускользания, доступа, нечеловеческого, контингентности; концептуальные персонажи и объекты, вводимые в философский текст – призраки (Мейясу), магия (Латур), чудовища (Харман), гибриды (Латур), слизь (Грант) объединены одним общим свойством – быть weird. Персонажи, встретившиеся с weird-объектом, "теряют дар речи", им в буквальном смысле отказывает язык – причем не только язык описания, но и язык восприятия, т. е. трансцендентальная схематика; именно это и является признаком выхода к реальности, которая стоит за самим разделением на "в-себе" и "для-нас", и поэтому может выдать себя только в нарушении этого отношения. Такой способ описания дает образ не объекта, а того разрыва в

ткани привычного, той жути-неуместности-разрушительности, которая и указывает на его оскорбительную реальность. Спекулятивный реализм, не декларируя это явным образом, работает аналогичным образом: его тексты не являются, собственно, теорией реальности (что было бы заведомо невозможно), но представляют собой движение по удержанию этой невозможности как имманентной, предоставляя читателю зазор, который "позволяет реальному войти".

Я. К. Харabet, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
jkharabet@gmail.com

АНАЛИЗ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ ЛЬВОВСКО-ВАРШАВСКОЙ ШКОЛЫ

Львовско-варшавская школа – наиболее известная философская школа в истории Польши, но имела большое влияние и за ее пределами. Ее расцвет пришелся на 20–30-е гг. XX в. вплоть до Второй мировой войны, с приходом которой школа распалась. Однако до 50-х гг. отдельные последователи еще испытывали ее методологическое влияние.

Значительная часть трудов представителей Львовско-Варшавской школы не была переведена на русский язык и по сей день не известна русскоязычному читателю.

В докладе будут рассмотрены онтологические и гносеологические взгляды основателя школы – Казимира Твардовского и троих его последователей: Тадеуша Котарбинского, Яна Лукасевича и Казимира Айдукевича.

Казимир Твардовский – ученик Франца Brentano – развивал теорию суждений в психологическом смысле. Его идеал философа как человека большой дисциплины ума определил направление развития целой научной школы, в рамках которой проводились исследования в различных областях, главные из которых – логика и философия.

Ян Лукасевич – первый его ученик. Помимо огромного вклада в становление молодой тогда еще дисциплины – математической логики, также проявил себя как философ. Он исследовал понятие причины и проблему детерминизма, а также важные с методологической точки зрения вопросы взаимоотношения логики с философией и психологией.

Тадеуш Котарбинский – также ученик Твардовского. Его программа философского конкретизма была призвана освободить философию от *мнимых имен*, что было в духе аналитической философии, которой львовско-варшавская школа была также не чужда. Свои онтологические воззрения Котарбинский подносил под общим названием *"пансоматизм"*, т. е. все реальные объекты, согласно этой концепции, суть тела. *(Во времена бурного развития квантовой теории с одной стороны и позитивизма в разных "редакциях" с другой это был вполне оригинальный взгляд на вещи).*

Казимир Айдукевич (ученик Лукасевича и Котарбинского) внес значительный вклад в теорию познания и методологию науки львовско-

варшавской школы. Не вызывает удивления, что логическим аспектам познания уделено особенно много внимания в его работах. Айдукевич опубликовал две работы под одинаковым названием "*Определение*" – в 1928-м и 1936-м гг., а также третью – "*Об определении*" в 1956-м. Любопытно на примере этих и других его работ проследить эволюцию взглядов ученого.

В доклад будет включен обширный материал из оригинальных работ, написанных на польском языке, мало известных русскоязычному исследователю.

**A. Khakhalova, laboratory assistant,
State University of Saint-Petersburg
khakhalova@mail.ru**

AN INTERSUBJECTIVE APPROACH IN THE PHILOSOPHY OF CONSCIOUSNESS

Intersubjectivity is one of the most interesting and important theme in phenomenological thought which has large range of interpretations in different spheres: in psychoanalysis we can specify *intersubjective approach* (R. Stolorow, J. Atwood), in developmental psychology there are researches of *primary* and *secondary intersubjectivity* (one of the developmental levels of sense of self), there is elaboration of intersubjectivity in philosophy of language, philosophy of action/ethics, in social and anthropological researches. There is no secret that the idea of intersubjective being reflects some aspects of the formation of the theory of the subject in various (para)ontological projects in the XXth century philosophy (Heidegger, French phenomenology – Levinas, Merleau-Ponty, and psychoanalytical thought – Lacan). These projects permit to shed new light on many problematic places in the studies of consciousness as well as to enrich and broaden the horizon of questions concerning the theory of the subject, thereby setting different paths for the deployment of the thought on the One.

First of all I am going to address some interpretations of husserlian thought to this effect as well as some contemporary thinkers developing the theory of Ego in psychoanalysis. In order to generalize the variety of studying consciousness I use the term "philosophy of consciousness" for support the idea of interdisciplinary research of subjectivity.

Intersubjectivity constitutes the space of interest (inter-esse), inter-being of myself and the other (others), of my Ego and another Ego, of my being, both that which is assimilated by me and that which is unknown and foreign to me. The Other as another Ego discloses before me different possibilities of my comprehensive and interpretative being, thereby arresting the even movement of thought towards transcendental solipsism and putting an end to the monadic tradition in speaking about the One. This deprives the transcendental Ego of its steady privileged position as the only legislator in the phenomenal world. The model of intersubjectivity I would like to present here

is based on the experiential space of formation and co-formation of Ego and the Other. It should be noted at once that intersubjectivity is not limited to some space or place conceived in a static and fixed fashion since it is as well constituted by the dynamic relation "Ego – the other". But to some degree it is possible to affirm its primacy with regard to this pair of concepts in the same way as mirror surface is primary with regard to the object and its image since it is the necessary condition of their permanent turning (in)to each other. The primacy of intersubjective being is of a historical or hermeneutical-historical character since it is reconstructed post factum, being formed in the course of comprehensive activity which interprets it, in the process of narration in which it receives its narrative being. In such narration a different discourse on subject grows as it were out of soil.

In the psychoanalytical thought the theme of intersubjectivity has proved to be discovered quite recently even though the figure of the Other is one of the recurrent and inevitable topoi in the Freudian theory. According to the authors of "The contexts of being" [Stolorow R. D., Atwood G. E. Contexts of being. The intersubjective foundations of Psychological Life. – London, 1992] this subject is unconsciously silenced due to the attraction of the Myth of the isolated mind. The latter myth is well-known under the name of "classical metaphysics" in which the Cartesian subject is isolated from his own body while aspiring to some independent inner free existence and development of consciousness. This isolation inevitably spreads to other contexts of being in which the subject exists and acts. It constitutes some kind of hermeneutic circle for these contexts since it forms a set of concepts and prejudices which guide our comprehension and constitutively participate in the cognition of reality.

So the idea of the subject in the classical tradition proves to be quite limited by the monadic conception of development – some kind of *ding-an-sich* that does not point to any alternative ways of being beyond itself.

Deprived of his body, the subject loses any possibility to become *different* since difference is mediated by corporeity in human experience. By difference I mean various possibilities of being which are opened for me by the look of the other. The very relation between Ego and the Other constitutes experience of permanent difference, from which Ego draws new ways of being thereby setting the foundation for understanding the world in the whole as an actual possibility for me to be different, to be differently. The experience of *existential difference* constitutes the very tension which is the characteristic feature of intersubjective interaction. Intersubjectivity itself is no stable and complete formation; it is the fulfillment of the Other's intention in my experience and energetic presence (in Aristotelian sense of the word "energeia") of the double regard.

I would like to present a model of intersubjectivity in its three components of intersubjective being/situation: 1 – primacy of intersubjective communication and the inseparability of I and Other, before emergence of the border line between I and Other, before emergence of sense of Ego. 2 – the phenomenon of the other as infinitely unfolding horizon of my own existential possibilities and 3 – the phenomenon of the world the historical-hermeneutic

horizon of my Ego. All these three components can be retraced on the basis of different theories: in later manuscripts of Husserl (XIII, XV), in phenomenology of Merleau-Ponty and Levinas; in contemporary phenomenologists there are a set of interpretations on this theme (K. Held, Yamaguchi, P. Precht, in anglo-saxon phenomenology – Sch. Gallagher, D. Zahavi, in national tradition – E. Borisov).

П. О. Якуша, студ., КНУТШ, Київ
yashyk@ua.fm

РОЗГОРТАННЯ СФЕРИ ПРЕДМЕТНОСТІ В ГУСЕРЛЕВІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

Визначальний спектр проблем, які постали перед Гусерлем періоду "Ідей до чистої феноменології і феноменологічної філософії", можна звести до питання, яким чином ми позбавляємося соліпсизму пізнання за умови прийняття за відлік обґрунтування аналіз іманентних переживань редукованої свідомості.

Кантівська традиція поширювала завдання пізнати феномени на прояснення того, як даність свідомості корелюється з предметом пізнання. Для Канта було важливим зведення до єдності чуттєвого досвіду та апіорних форм розсуду: "в який спосіб висновується, що суб'єктивні умови мислення повинні мати об'єктивну значимість, тобто стають умовами можливості пізнання *предметів*" [Кант І. Критика чистого розуму // Соч. : в 8 т. Т. 3. – М., 1994. – С. 120]. Натомість Гусерль, продовжуючи розробку трансцендентальної теорії предмета, вдається до опису самої структури свідомості, яка інтенційно охоплюючи феномени, зводиться до структури переживань, що містять опредметнену форму-зміст явищ. Отже, йдеться про ототожнення феноменів із предметністю свідомості, даними якої вони виступають. Редукція, котру Гусерль розуміє як метод вивільнення сенсу феноменів від їх буттєвого наповнення, створює особливий регіон свідомості, де переживаються не факти, а сутності. Сутність речей уподібнюється до адекватно витлумаченої природної дійсності, що є спектром іманентного буття свідомості. Не випадково тому Едмунд Гусерль у приватних розмовах, як це свідчить Л. Шестов, переконував, що філософія – це рефлексія (нім. Philosophie ist Besinnung). У цьому своєрідна особність філософського знання.

Формальна онтологія, відтак, постає як опредметнена сфера свідомості. Проте в даному випадку слід розрізняти наповнену інтенцію і пусту інтенцію, яку Гусерль називає сигнітивною. Ми спроможні лише передбачувати, утримувати деяку предметність, яка ще не є предметом безпосереднього досвіду: предмет має набути свого споглядального змісту. А отже, виявити себе як феномен, що саморепрезентується в своєму способі даності. Предмет пустої інтенції визначається лише інтенційно, в якості значення, котрому не відповідає конкретна споглядальна даність. Припустимо, що предметність завжди виступає корелятом будь-

якої можливої інтенції. Однак тут унаочнюється зворотній бік уже Гусерлевого "коперніканського повороту". Не лише інтенційність є невід'ємною особливістю свідомості, а й предметність, що задається в інтенційній спрямованості, звідси Гусерлеве трактування інтенційних актів як ноетико-номатичних структур і висновування складників інтенційного переживання: матерії та форми. Гусерлю, насамперед, ідеться про царину рецептивності, де предмети існують як "ідентичні єдності" [Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / пер. з нім. В. Кебуладзе. – К., 2009. – С. 154].

Ще Г. Шпет наголошував на необхідності прояснення статусу Я з огляду на теоретичну недозволеність прийняття закономірності природної кореляції речі та ідеї; ця корелятивність, з огляду на неадекватність деяких прикінцевих суджень про об'єктні речі (такі, що опозиціонують у пізнанні свідомості), сама по собі є проблемою. Виникає, знову ж таки, питання активного й пасивного синтезу, що неодмінно пов'язаний із сприйняттям: у першому випадку з інтенційним сенсопереживанням, у другому – з деякою формою "утримування", оприявлення даних у габітуальності речей. У випадку активної ґенези Я функціонує як продуктивний конституювальне завдяки специфічним актам, до яких залічують, зокрема, звершення практичного розуму. Унаочнюючи для сенсу предмети, котрі є даними в способі усвідомлення (початкова даність), Я від початку конститує нові предмети, що виступають потім як актуальні продукти свідомості. Синтетична предметність, зазначає Гусерль, завжди дається в категоріальному спогляданні: "трансцендентальному конституюванню предметів такого типу, що співвіднесені з різноманітними видами інтерсуб'єктивної активності (наприклад, предметів культури), має передувати конституювання деякої трансцендентальної інтерсуб'єктивності..." [Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб., 2006. – С. 165]. При цьому варто підкреслити неодмінний сенсовий фон такого конституювання предметностей. Проте слід указати й на певне проблематичне коло даної теми. Гусерль пояснює, що активність завжди співвимірна з пасивністю, в котрій дещо вже задане. Цим "дещо" є речі звичного світу, які існують для свідомості в якості своєї вихідної позиції, як "вони самі" в синтезі пасивного досвіду. Вони є матерією для синтетичних дій активного синтезу. Для прикладу, книга є завжди винятково матеріальною річчю, що залишиться в стані непрактичної формалізації, якщо активність не надасть їй статусу *духовної* предметності. Тут вигулькне ще одна парадоксальність: чи необхідно редукувати, скажімо, феноменологічне вчення Гусерля, знайомлячись із "Картезіанськими медитаціями"?

Як тільки річ стає предметним змістом переживання, активний синтез уможливорює її форму і матерію, вивисшуючи до меж трансцендентальності. Пасивний синтез, як синтез форми, наділений певною історією (пригадування схопленої речі), тому саме внаслідок цієї суттєвої ґенези его розпізнає в досвіді щось як річ. Пасивний синтез, таким чином, огортає Я предметною сферою: все, що діє на Я, сприймається як предмет, субстрат предикатів. Ґенеза конституювання має за основу певну

форму предмета як просторової речі та водночас є динамічним процесом убачання матеріальних конструкцій. Однак ця динаміка є завжди кількісною, якісних сенсорних характеристик речі набувають лише за умови занурення Я в соціальність (яку Гусерль намагається ототожнити з практичним розумом), хоча трансцендентальні умови соціальності залишаються поза описом. У протилежному випадку сфера чистого трансцендентального еґо залишається формально-пустою. Саме в цьому пункті виникає питання про асоціацію як принцип пасивної ґенези. Гусерль підкреслює, що "універсальний принцип пасивної ґенези для конституції всіх тих предметів, котрі в кінцевому результаті передують активним утворенням є принцип асоціації" [Там же. – С. 168], тому асоціація уявляється принципом, що вказує на підпорядкування конституції чистого еґо інтенційним законам. Це постає як *вроджене апіорі*. Будь-який факт асоціюється до комплексу фактів. Кант, розглядаючи здатність репродуктивного виображення, potwierджує про емпіричні закони, що є законами асоціації. Принцип асоціації в Канта постає виключно як сфера психології. Гусерль, навпаки, заакцентує на їх значущості як апіорі, закликаючи відкинути психологізм. Як бачимо, його вимога цілком слушна.

Л. Ю. Ятлук, магістрант, УФУ, Екатеринбург, Россия
LidiaOutlook@gmail.com

ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ЦВЕТОВОМУ РЕАЛИЗМУ В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА ЦВЕТА

Цвет – это элемент непосредственного опыта, присущий всей окружающей действительности, а также, в некотором роде, внутренним переживаниям. С точки зрения Л. Витгенштейна о таких объектах необходимо говорить на языке феноменологическом, но как отмечает Я. Хинтика в работе "О Витгенштейне" в 1929 году философ пришёл к пониманию первичности физикалистского характера повседневного языка. Отсюда за структурой цветоименования и определения места цвета в системе чувственно-воспринимаемого стоит проблема онтологического статуса цвета, а именно вопрос о цветовом реализме. Наиболее радикально сравнить эти позиции мы можем, прибегая к искусственным языкам, а именно к вариантам наиболее выразительной формализации.

В зависимости от признания или непризнания реальности цвета, а также обозначенной для него области, все теории можно разделить на шесть основных подходов.

Первый можно объединить в ключе идей элиминативизма. Исторически, некоторые основы этого подхода можно найти у Демокрита, в современности же, вслед за психологическими идеями С. Палмера из статьи "Цвет, сознание и изоморфические ограничения", элиминативисты полагают, что не существует реального цвета, существуют лишь психологические механизмы приписывания объектам свойства быть того или иного цвета. В случае, если мы принимаем такие установки, то

нам достаточно двухместных предикатов, в которых отношение между аргументами должно быть понято функционально, то есть как некоторый механизм связи внутреннего процесса с ментальным состоянием.

Второй подход, основывающийся на идеях Дж. Локка и Д. Юма, можно назвать эмпиризмом или диспозиционализмом. Цвета в этом случае оказываются психологическими диспозициями или вторичными качествами, устанавливающими отношение между конкретным визуальным опытом, конкретными воспринимающими и состояниями восприятия. Сложность здесь возникает в том, что данные биологии и нейрофизиологии показывают, что норма восприятия не устанавливается: высокий процент мужчин обладает дефектами восприятия красного и зелёного, а сравнительная лингвистика показывает, что точки чистых цветов на спектре в разных языках значительно отличаются. При данном подходе выразительной оказывается система разбитых множеств, применение которых к цветам было предложено П. Кеем и Ч. МакДэниэлом в работе "Лингвистический смысл значений базовых цветовых терминов".

Третий подход связан с физическими исследованиями, а именно с тем, что цвета оказываются подчинёнными свойствами по отношению к свойствам света и отражающих поверхностей. Главным возражением против этого распространённого подхода является невозможность с помощью него иерархически различать чистые и бинарные цвета, что важно для человеческого восприятия. Для этого подхода язык логики предикатов остаётся удовлетворительным.

Обращаясь к четвёртому подходу, стоит, прежде всего, упомянуть И. В. фон Гёте и его работу "Учение о цвете", развившего идеи Я. Бёме и Э. Сведенборга в этическую теорию цвета. Гёте полагал, что цвет, прежде всего, характеризуется взаимодействием с человеческой душой, созданием духовно-нравственного состояния, при этом сам этот цвет невозможно свести к некоторой диспозиции, поскольку он является самостоятельной сущностью. Для выражения этих идей может послужить эмотивная модальная логика, построенная на основе STIT-логики действия.

Предпоследний подход можно назвать примитивизмом, поскольку в нём вопрос о сущности цвета фактически выносится за скобки, цвет полагается чем-то вроде фундаментальных физических явлений, таких как электричество. Этот подход, к примеру, был осуществлён в статье С. Ябло "Выделение свойств". Реальность цвета в этом случае определяется через возможность манипулирования цветовыми схемами и системами. Этот подход часто ассоциирован с теориями практик, а потому трудно формализуем, вопрос об этом остаётся открытым.

Наконец, последний подход можно назвать лингвистическим и экологическим одновременно, поскольку сходные идеи предлагаются в работах Э. Томпсона, занимающегося философией биологии, и лингвиста А. Вежбицкой. Цвет в них полагается результатом кодирования человеческой популяции или культуры и окружающей среды. Кроме того, этот подход согласуется с логико-лингвистическими идеями

Л. Витгенштейна, представленными в работе "Заметки о цвете". Такой способ оказывается гибким к отображению как внутрекультурных, так и межкультурных различий в восприятии и лингвистическом отображении цвета. Последний подход, помимо всего прочего, интересен возможностью его моделирования средствами теоретико-игрового подхода, в основе которого лежат работы Д. фон Неймана, Я. Хинтикки. Е. Г. Драгина-Чёрная представила теоретико-игровую модель для интерпретации запрещённых цветов, представляется возможным расширить модель до описания всей сети взаимодействия чистых, бинарных, ахроматических и смешанных цветов.

Таким образом, в зависимости от принятых установок относительно цветового реализма, меняется поле действия цвета, а также логическая модель, выражающая онтологический статус цвета. В дальнейшем, работа может быть сдвинута в область рассмотрения теорий цветообозначений с целью исследования влияния установок о цветовом реализме на теорию базисных и промежуточных цветообозначений.

Секція "ФІЛОСОФЬСКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ"

Л. В. Абизова, канд. філос. наук, доц., ДВНЗ "ДДПУ", Слов'янськ

ПАРАДИГМАЛЬНІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ

У XXI ст. освіта набуває статусу стратегічного ресурсу розвитку суспільства, який забезпечує зростання його технологічного рівня і конкурентоспроможності в умовах глобалізації, адже нову цивілізацію та її основу high-tech (електрохімію, біо-, інфо-, нано-, кристалотехнології, мікромеханіку, тощо) неможливо будувати без прориву у сфері свідомості. Дискусії про кризу освіти і педагогічного мислення є відображенням "духовної ситуації часу" – "кризи сенсу"- труднощів у визначенні ідеалів та цінностей особистості і суспільства в умовах сучасної науково-технічної цивілізації та протистояння двох підходів до визначення домінанти освітнього процесу, які репрезентують два підходи до людини як суб'єкта освіти: емпірико-аналітичного, орієнтованого на відповідні науки про людину як типологічну істоту (сцієнтична парадигма), та гуманітарного, що інтерпретує людину як особистість, унікальну індивідуальність, яка розкривається насамперед в етичному, естетичному, світоглядному аспектах і навіть у позанауковій свідомості (культурологічна парадигма).

Підґрунтя розмежування природничого та гуманітарного знання було закладене представниками баденської школи неокантіанства В. Віндельбаном та Г. Ріккертом, які сформулювали тезу про наявність двох типів наук: наук про культуру (ідеографічних), що описували індивідуальні, неповторні ситуації і події, та наук природничих (номотетичних), що фіксували загальне, стає, повторювальне, абстрагуючись від несуттєвого індивідуального. При цьому зазначили, що предметом соціально-гуманітарного знання є культура з усім спектром цінностей, предметом природничого знання – природа, загальне і абстрактне, об'єктивні закони, не співвідносні з жодними цінностями. На думку сучасного американського філософа Р. Рорті, герменевтичне розуміння пристосоване до "духу" (до наук про людину), в той час як "методи об'єктивації" (тобто методи природничих, "позитивних" наук) – до пізнання природи. Протиставлення філософами наук обумовило з часом протиставлення культур (Ч. Сноу), що певною мірою проявилось і в освітньому просторі.

Не заперечуючи значень науково-технічних надбань в житті сучасної цивілізації і окремої людини, все ж не можливо не помітити дисбаланс у сучасній освіті і розвитку людини, який став особливо наочним вже у другій половині минулого століття. Суть певної односторонності в освіті полягає в недорозвиненості чуттєво-емоційного в людях, у проявах жорс-

токості, антигуманності, безжальній експлуатації природних ресурсів, у нетолерантності, нав'язуванні своїх принципів одних людей іншим, нестримному прагненні до розкоші та насолод, поширенням зразків масової культури сумнівної естетичної цінності.

Безумовно, освіта завжди підпорядковується конкретним (для даного часу) вимогам суспільства, нерідко ігноруючи прогресивні здобутки філософської та педагогічної теорії. Науково-технічний прогрес диктує свої вимоги освіті, в основу яких закладена ідея необхідності оволодіння технічними знаннями і використання технічних новацій. Технократичне мислення стало домінуючим в організації всієї системи освіти і виховання. Прихильники сучасного технократичного підходу визнають той факт, що інформаційне суспільство викликає необхідність формування нового типу інтелекту, здатного охопити нову інформаційно-технічну реальність, звідси вимога сфокусувати зміст і методику освіти на формуванні раціональних умінь оперування інформацією, оволодіння комп'ютерними технологіями, вмінням мислити професійно-прагматично. Їхні опоненти, прибічники гуманістичного підходу, вбачають причини і зміст кризи сучасної освіти в її дегуманізації, в її перетворенні на інструментальну категорію виробничих та ринкових відносин. Відповідно, освіта під тиском індустріального технократизму і ринкового утилітаризму втрачає гуманістичний сенс і перетворюється на утилітарне навчання вузькому спектру професійно необхідних знань, умінь і навичок. Заклик А. Енштейна зробити головним завданням освіти прагнення до моральності так і залишається заклик.

Загальновідома дихотомія "двох культур" сьогодні доповнюється "третьою культурою" XXI століття, носіями якої являються творці негуманітарних наук про людину, що виникають в умовах революції гуманотехнологій в генетиці, геноміці, наномедицині, нанофармакології, етногенетиці, тощо. Третя культура парадоксально синтезує риси двох попередніх культур – культури сциєнтичної природничо-наукової свідомості та гуманітарно-культурологічної. "Стратегія носіїв третьої культури полягає у звільненні людини не лише від соціальних, але й біологічних (генетично обумовлених) обмежень" [Наука и образование: современные трансформации. – К., 2008. – С. 12], що має сприяти конструюванню людської природи відповідно до проєктів, створених самими людьми, своєрідному "генетичному дизайну". Нанотехнології будуть активно застосовуватися до вирішення соціально-гуманітарних, морально-етичних, світоглядних проблем, а це в свою чергу породжує гострі дискусії філософського характеру, які актуалізуються і в освітньо-педагогічному просторі. Нова реальність вимагає нової освітньої парадигми. Мабуть немає жодної країни, в якій би не скаржилися на кризу системи освіти. Цілком очевидно, що однобічних орієнтацій в освіті, за яких гуманітарна освіта сприймається як альтернатива природничому і технологічному знанню або як додаток до нього, недостатньо. Реалії XXI століття обумовлюють питання необхідності заміни однобічної технократичної освіти всебічно гуманістичною, вузько-технократичного мислення – мисленням гуманістично-космічним.

Сучасна філософія освіти спрямовує зусилля на створення таких моделей освітнього процесу, в яких значимою буде його гуманітарна складова, його орієнтація на толерантність та збалансованість сцієнтичного та гуманітарного змісту. Своєчасним є інтегрування філософської та педагогічної аксіології, а своєрідним перехідним місточком між педагогічною практикою та загальною філософською теорією має стати переорієнтація навчально-виховного процесу та освіти в цілому в контексті філософських уявлень про людину та її екзистенційних проблем. Вищою цінністю освіти є людина, освіта повинна усіма можливими засобами сприяти самовиявленню її людських якостей, самоздійсненню людини у світі на користь самої людини і світу.

К. И. Антонов, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ А. ШОПЕНГАУЭРА

Субъект – носитель мира и условие всякого объекта; мир – представление, этим субъектом обусловленное.

Индивид подчинен необходимости, так как он не есть воля, но явление воли. Однако "каждый человек есть нечто преходящее только в качестве явления, а как вещь в себе он вневременен и, следовательно, бесконечен" [*Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Гений пессимизма. – СПб., 2009. – С. 54*].

Человеческое познание познание предназначено для служения воле, однако может освободиться от нее и существовать само по себе – так появляется искусство как возможность освобождения от мира.

Резигнация – покорность воли – есть конечная цель человеческого существования. Это "глубочайшая сущность всякой добродетели и святости и избавление от мира" [*Шопенгауэр А. Избранные произведения. – М., 1993. – С. 62*].

Корни и вещей, и человека в том, что они представляют сами для себя, то есть в субъективном.

Вопрос, что же такое есть человек, должен остаться без ответа.

Человек как вещь в себе бессмертен, так как вместе со смертью происходит не исчезновение субъекта при сохранении мира, а наоборот: исчезает мир, а Я остается.

Я. В. Башманівська, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир

САМОТНІСТЬ ЛЮДИНИ ЯК ОДНА З КЛЮЧОВИХ ПРОБЛЕМ У ТВОРЧОСТІ ФРАНЦУЗЬКИХ ФІЛОСОФІВ АТЕЇСТИЧНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ (Ж.-П. САРТР, А. КАМЮ)

Самотність людини є однією зі стрижневих проблем екзистенціалізму. Екзистенціалізм досліджує й визначає людину як таку істоту, що здатна до самостійного вибору життєвого шляху і постає відповідаль-

ною за нього. Однак, на думку екзистенціалістів, який би життєвий шлях індивід не обрав, він вимушений жити у світі абсурду, боротися з відчуттям страху, долати відчай та самотність. Погляди філософів-екзистенціалістів підтверджуються реаліями сьогоденного буття: сучасна людина переживає екзистенційний вакуум, втрачає свободу та можливість самоактуалізації, відчуває страх, відчай перед майбутнім та самотність в соціумі. Отже, метою роботи є аналіз феномену самотності людини крізь призму філософських тверджень Ж.-П. Сартра та А. Камю.

Сучасний індивід постає відчуженим щодо суспільного буття, він зосереджений на власному "Я", що обумовлює переживання стану самотності. Зазначене соціальне явище піддає критиці відомий філософ-екзистенціаліст Ж.-П. Сартр. Він стверджує, що екзистенціалізм за своєю суттю є гуманізмом. Під гуманізмом філософ розуміє те, що людина має бути завжди зорієнтована на зовні, на суспільство, на іншу людину, бути активним суб'єктом суспільного буття щодо вирішення актуальних проблем: "У тому сенсі, що людина не занурена у себе, а завжди присутня в людському світі, – і є те, що ми називаємо екзистенціальним гуманізмом". На думку філософа, людина існує тільки тоді, коли ставить перед собою трансцендентальні цілі. Процес самореалізації людини не може відбуватися в умовах відчуження від суспільства, в умовах стану самотності. Так, Ж.-П. Сартр пише, що "реалізувати себе по-людськи людина може не шляхом занурення у саму себе, а у пошуку цілі ззовні". Варто погодитись з фундаментальним твердженням філософа, адже процес самореалізації людини передбачає процес спілкування, реальну взаємодію з іншими, звернення уваги до іншого "Я", та й взагалі, людина розвивається тоді, коли розвиває іншого. Однак ставлення Ж.-П. Сартра до поняття "гуманізм" неоднозначне. Гуманізм як зверненість людини у зовнішній світ, до іншої людини, філософ підтримує. Але гуманізм як ідею того, що людина є ідеальною істотою, яка досягла найвищого рівня свого розвитку він не визнає. Ж.-П. Сартр піддає критиці ідею досконалого індивіда, який є рушійною силою стрімкого розвитку суспільства, науки і техніки. Матеріальний поступ суспільства ще не означає духовний розвиток людини. Поступ у науці, техніці не обумовлює вдосконалення внутрішнього світу людини і вирішення її екзистенційних проблем – свободи, самотності, смислу буття.

Проблему самотності людини в процесі соціального конфлікту, бунту досліджує А. Камю. Людина, що бунтує, виступаючи проти чогось, жертвує навіть власним "Я". Складається ситуація, коли та ідея, за яку виступає індивід, є ціннішою за власне життя. Однак у цьому процесі він відчуває єдність з іншими "Я", з тими, хто поділяє його боротьбу. Відчуття єдності є обумовлене боротьбою за спільну ідею, цінність. Натомість, відчуття зазначеної єдності обумовлює подолання відчуття самотності. А. Камю зазначає: "Відповідно, він (*індивід* – Я. Б.) діє в ім'я хай ще незрозумілої цінності, яка, він відчуває, об'єднує його з усіма іншими людьми". Боротьба, бунт проти чогось заради ідеї, обумовлює відчуття єдності з іншими суб'єктами та позбавляє індивіда стану самотності.

На думку А. Камю, людина у світі абсурду може індивідуально переживати власні страждання. Але коли індивід вдається до бунту, то відчуває, що його страждання носить вже не індивідуальний характер, а колективний. Він починає відчувати єдність з іншими "Я", що теж переживають страждання і вдаються до боротьби. Філософ зазначає: "У до-свіді абсурду страждання індивідуальне. В бунтарському пориві воно усвідомлює себе як колективне". Продовжуючи власні роздуми, А. Камю пише, що "зло, яке випробуване однією людиною, стає чумою, яка заражає всіх". Оскільки індивід відчуває свою причетність до тих, хто відчуває страждання, то він уже не один. А тому це виводить індивіда зі стану його самотності.

Бунт людини, за А. Камю, носить метафізичний характер. "Метафізичний бунт, – писав філософ, – це повстання людини проти своєї долі та проти всієї світобудови". Людина, що бунтує, протестує проти своєї рабської участі, своєї долі у цьому світі, а тому людина відчуває себе ошуканою. Відчувши несправедливість світобудови, людина вдається до бунту. Однак бунт не можна охарактеризувати ірраціональною агресією до всього світу, навпаки, у свідомості людини виникає певна цінність, ідея, за яку вона починає боротися. Людина починає відчувати, що хоче жити за власними законами на Землі, а тому починає за них боротися і постає проти Творця – Бога. А. Камю зазначає, що ті, що вдавалися до бунту, "намагалися створити винятково земне царство, де б правив їх власний закон. Логічно, що суперники Творця замислили переробити світобудову на свій лад". У процесі боротьби за ідею перебудови світу навіть власне життя не має цінності – цінністю є кінцева мета – досягнення такого суспільного устрою, де людина перестає бути рабом, а є господарем власного життя на Землі. Філософ пише, що людина вмирає у цій боротьбі, однак на зміну їй приходить інша людина, яка охоплена ідеєю боротьби з несправедливістю світобудови і теж готова пожертвувати власним життям. Незважаючи навіть на те, що власне життя виявляється під загрозою смерті, людина не охоплена страхом, навпаки, вона долає свій відчай та самотність, адже відчуває свою єдність з іншими "Я", з тими, хто задіяний у цій боротьбі. Отже, проблема людської самотності набуває особливого значення у творчості Ж.-П. Сартра та А. Камю. На їхню думку, людина має бути активним суб'єктом суспільного життя, аби подолати стан самотності.

***П. Д. Біленчук, доц., КНУТШ, Київ,
О. В. Гаврильков, гол. спец., Управління контролю та аудиту
Фонду державного майна України***

ФІЛОСОФСЬКА ТА ПРАВОВА АНТРОПОЛОГІЯ: ДІАГНОСТИКА ОЗНАК БРЕХНІ ЗА МЕТОДИКОЮ ПОЛА ЕКМАНА

Мабуть кожному із нас у своєму житті доводилося зустрічатися із приховуванням правди. В англійській мові воно дістало назву "lie", в російській "ложь", в українській "брехня". Брехня не раз ставала причиною поні-

вечених людських долъ та життів, стражданъ та образ, втрат та розчарувань. Людина завжди може обирати говорити їй правду чи ні. Особа, яка приховує правду може бути порядною або поганою людиною, приємною або не приємною особистістю. Брехня може мати або не мати виправдання з боку брехуна та суспільства. Але брехун завжди обирає сам збрехати чи сказати правду, а тому усвідомлює різницю між ними.

Фізіологічно людина побудована так, що сама своїми рухами, словами, голосом мимоволі сигналізує співрозмовнику про те, що говорить неправду. Попереджуючи його про недостовірність тієї інформації, яку вона повідомила. Тим самим прагнучи до гармонії, усувається дисбаланс, який виникає між брехуном та його опонентом. Нажаль, як свідчать проведені дослідження в більшості випадках сигнали про брехню, залишаються поза нашою увагою, у зв'язку із чим більшість людей нездатні спіймати брехуна на брехні. Пригадаймо, як легко ми можемо розпізнати неправду, яку говорять нам наші діти чи батьки, чоловік чи дружина, іноді здається, що ми це робимо на інтуїтивному рівні. Насправді ми досконало вивчили їх поведінку, звички, рухи тіла, мову та голос. Але з іншими людьми все інакше, ми перетворюємося на сліпців не здатних розпізнати брехню та уберегтися від прийняття неправильних рішень.

Сьогодні дедалі частіше піднімається тема використання поліграфу для розпізнавання брехні. Про те його використання у повсякденному житті є неможливим з ряду причин, серед яких можна назвати специфіку роботи з самим поліграфом, неможливість його використання будь-де та будь-коли, і найголовніше це ст. 28 Конституції України, якою закріплено, що жодна людина без її вільної згоди не може бути піддана медичним, науковим чи іншим досліддам. Досить сумнівним є припущення про те, що брехун самовільно погодиться на проведення поліграфічного дослідження, за допомогою якого його буде викрито у брехні.

Разом з тим, американським психологом, професором Каліфорнійського університету, вченим фахівцем у галузі психології емоцій, міжособистісного спілкування, психології і розпізнавання брехні – Полом Екманом світові представлено методику за допомогою якої можна навчитися розпізнавати правду та брехню лише використовуючи інформацію щодо рухів тіла, слів та голосу брехуна. Вчений стверджує, що не має жодного жесту, виразу обличчя або невимушеного скорочення м'язів чола, брів, вік, губ, щоки, підбородку, які самі собою означали, що людина бреше. Про те у правильному поєднанні жестів, виразу обличчя, невимушеного скорочення м'язів з іншою інформацією: тембром голосу, змінами вегетативної нервової системи, словами можна досягти вершин майстерності у зчитуванні інформації з обличчя людей. Оскільки, брехун не завжди знає наперед, що і де доведеться збрехати. Тобто, запорукою результату є поєднання набутого нами життєвого досвіду із нашою здатністю бачити і розпізнавати, спостерігати і аналізувати, зчитувати і розрізняти, розуміти людську фізіогноміку.

Дуже багато брехунів видають себе власними необережними висловлюваннями. Тому, що вони просто вважали за недоцільне підібрати необхідні слова. Як часто обмовки наших співрозмовників наштовхували

нас на думку про те, що вони намагаються приховати правду від нас? Здебільшого ми над цим не замислюємося. Але іноді саме обмовка та усвідомлення брехунами допущеної ними помилки, дозволяють виявляти професійних брехунів. Адже для будь-якої обмовки завжди є причина. В деяких випадках під дією таких емоцій як лють, жах, страх або горе брехун мимоволі сигналізує нам про те, що говорить неправду не одним чи двома словами, а цілою фразою. Голос людини характеризує її мову виразніше ніж слова. Паузи між словами, які є дуже тривалими або занадто частими, мовні помилки повинні насторожити нас на думку про те, що нам можуть брехати. Тон голосу також може видавати брехню. Він звучить вище і голосніше, а мова, можливо, швидше коли людина відчуває гнів та страх, а на словах заперечує дані емоційні почуття. Протилежні зміни голосу можуть видавати смуток. Це пов'язано з тим, що емоційні зміни голосу приховати не просто. У процесі розмови ми переважно слухаємо співрозмовника та дивимося йому в обличчя. Поза нашою увагою залишаються рухи його тіла, якими підсвідомість брехуна сигналізує нам, що він бреше. Зокрема, такі сигнали надсилаються нам емблемами рухів – рухами, які мають конкретне значення, що відоме кожному, що належить до певної культурної групи. Емблеми завжди показують навмисно. Людина, яка демонструє емблему, точно знає, що робить. У випадках брехні такі, рухи виконуються не повністю або фрагментарно, в деяких випадках виконуються не в звичайній позі, що свідчить про їх невимушений характер. Надійними ознаками брехні є зміни вегетативної нервової системи людини, які супроводжують виникнення емоцій приховати, які дуже складно. На думку Пола Екмана зміни вегетативної нервової системи людини не завжди однакові, є специфічними для кожної окремої емоції. Завдяки чому брехуна можна виявити за допомогою зору та слуху, не удаючись до поліграфу. Співставлення слів брехуна із змінами, які відбуваються в його диханні, температурою шкіри, потовиділенням, прискореним ковтанням внаслідок надмірної сухості в роті дає змогу діагностувати брехню. Про те, мабуть найвиразнішим об'єктом для діагностики брехні є обличчя людини. Оскільки, за допомогою міміки, яка досить часто невіддільна нашим думкам і намірам відтворюються справжні почуття людини. Існують тисячі різних виразів обличчя, всі вони відрізняються один від одного, є неповторними, відображають емоції, роблять наголос або виражають синтаксичні конструкції, є щирими або вдаваними. Демонструючи нам численні ознаки брехні, такі як мікро-вирази, придушені вирази, моргання, розширення зіниць, сльози, рум'янець і блідість, несвоечасність виразів, фальшиві посмішки та інші.

Як свідчить практика, існує багато випадків, коли виявлення брехні є доцільним та виправданим. Такими випадками, зокрема є кримінальне провадження, викриття шахраїв, ведення бізнесу та найголовніше врятування людських життів. Разом з тим, ми повинні усвідомити, що виявлення брехні – це порушення права на приватне життя, права кожного тримати у таємниці деякі почуття та думки. Тому, перш за все це можливість пізнати себе, свій внутрішній світ та навчитись говорити та цінувати правду.

ЮНГІАНСЬКА ТА ЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТСЬКА ВЕРСІЇ МІФОЛОГІЧНОЇ СИМВОЛІКИ ХРИСТІЯНСТВА В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Універсалізм міфологічно-символічної структури християнства від часів його формування, і до тепер, раз за разом постає, як матеріал для аналізу та витлумачення в контексті все нових філософських концепцій і продукує появу оригінальних антропологічних прозрінь.

На фоні стрімких парадигмальних змін культури поч. ХХІ ст. християнство зазнало радикальних трансформацій щодо його сприйняття і витлумачення. Образно-символічне вираження антропологічної складової християнського віровчення знайшло своє найбільш яскраве відображення в гілці психоаналізу, особливо, в варіанті К.-Г. Юнга, та релігійному екзистенціалізмі і наразі продовжує зберігати свою актуальність. Зацікавленість їх представників християнством обумовлена необхідністю розв'язання основних проблем філософської антропології. Характерно те, що обидва напрямки вбачали шлях до їх остаточного вирішення у дослідженні міфологічно-образної структури релігійної свідомості. Звернення до цих концептів наразі дозволяє переосмислити ідеї християнського наративу в контексті посткласичного уявлення про людину.

Частково наслідуючи З. Фрейду, К.-Г. Юнг вбачає у міфологічній складовій християнства основу для дослідження психіки індивіда та суспільства в цілому. Згідно його теорії, завершальним етапом повноцінного становлення людства є стан синтетичної діяльності основних психічних елементів. Серед інших релігій, кожна з котрих символічно відображає ті або інші стадії розвитку колективної психіки, християнству відводиться виключна роль. Засновник аналітичної психології інтерпретує його як іманентну культурі систему символів, що виражає акт поєднання підсвідомого зі свідомим Его, і, разом з тим, інстинктивного природного та рефлексивного начал у культурі. Юнг розкриває свій підхід у ряді праць ("Відповідь Іову", "Aion", частково в "Людина та її символи" та в ін.), присвячених компаративістиці змісту підсвідомого та структурного розташування символів у християнських притчах і догмах (розмова Іова з Богом, сходження Христа в Ад, католицький догмат про піднесення Богородиці на небеса та ін.). У них він також підкреслює архетипічну природу християнських уявлень про Отця, Сина, Святого Духа, Діву Марію, та Антихриста. В щоденнику "Червона книга" здійснюється спроба висвітлити внутрішню динаміку подібних психічних процесів через текстуальне "занурення" в світ символів. Усвідомлення людиною істинності свого буття можливе лише шляхом засвоєння християнської символіки на психічному рівні.

Зосередившись серед ряду систем релігійних екзистенціалістів та екзистенціальних теологів на таких, в котрих увага приділяється обґрунтуванню образно-символічної християнської складової, можна простежити певну подібність між ними. Переважна більшість визначних пред-

ставників цього напрямку, що звертались до її аналізу, інтерпретують християнські міфи, притчі або конкретні образи, як такі, що вказують на божественну природу людського духу; осягнення цього одночасно постає і як умова наближення людини до Бога (через акт віри, творчості, "зустрічі", тощо). На фоні усіх інших релігій, в їх розумінні, християнство вирізняється тим високим положенням, котре займає людина в загальній теологічній структурі. Необхідність зрозуміти сутність Бога тут постає в рамках розв'язання проблеми власної онтологізації.

Екзистенціалістське "або/або", по своєму обґрунтовуючи функціональне значення підсвідомого та свідомого в процесі формування цілісної особистості, представляє цю релігію, як таку, в котрій темна, інстинктивна або гріхозна природа спрощується, долається на онтологічному рівні, завдяки здійсненню людиною, як істотою духовною, свідомого кроку до Бога. Шлях до нього передбачає безперервність акту її морального вдосконалення і розглядається, як завершальний, онтологізуючий етап її становлення. Осягнути сутність Бога здатен той, хто прийняв в своє серце Христа.

Говорячи про образ Христа, як Юнг, так і представники релігійного екзистенціалізму, наголошують на втіленні ним особливого стану духу людини, або її свідомості в момент досягнення онтологічної та психічної totoжності. Між тим, у юнгіанстві домінуючим фактором, організуючим специфіку цього процесу, визнається підсвідомий шар психіки, тоді як в екзистенціалізмі – наділена свободою волі, свідомо діюча людина, що відповідає юнгіанському поняттю Его. В інтерпретації Юнга "темна природа" особистості спрощується поєднуючись з власним Его, що є трансцендентним підсвідомому, тоді як у варіанті екзистенціалістів, її гріховність долається завдяки єднанню з зовнішнім трансцендентним началом. Христос, відповідно, символізує акт як внутрішнього синтезу так і зовнішнього, задовольняючи претензіям одночасно двох антропологічних проєктів.

Трансформоване, на фундаменті філософської антропології, сучасне християнство, з позицій юнгіанства, є релігією прагнучого до злиття з Людиною Бога, котрий втілившись у людській плоті через Христа, долає власну стихійну природу і, з іншого боку, – релігією Творіння, рівного власному Творцю, що пізнає його в акті духовного єднання. Христос, в такому контексті, постає одночасно образом Людиноподібності Бога та Богоподібності Людини.

Є. С. Буцикін, асп., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА КРИТИКА ЕМОТИВІЗМУ ПОДОЛАННЯ РЕЛЯТИВНОСТІ МОРАЛЬНИХ НОРМ

В наш час неймовірно швидкої та широкої культурної взаємодії існує проблема обґрунтування орієнтаційних рішень. Очевидно, що вона стосується не лише академічної полеміки в університетських аудиторіях чи на сторінках фахових видань, але й кожної людини зокрема. Адже якщо філософська спільнота, так чи інакше, перебуває у достатньо "очище-

ному" просторі теоретичної практики, то пересічна людина постійно зіштовхується з протилежними життєвими стратегіями. Кожна з яких, як правило, має за перший принцип емоційне судження. Таким чином, видається неможливим обґрунтування необхідності використання тих чи інших орієнтаційних норм, якщо мова йде про діалог між різними культурами, або ширше цивілізаціями. Тут нам йдеться про "культурний розрив", породжений кількома хибними передсудами. По-перше – це відкидання фундаментальної фактичності людського буття, яке призводить до позірної морального релятивізму. По-друге – використання нелегітимної мови у етичних розвідках.

Ідея проголошення та відповідно відкидання "осьових" понять моральної філософії існує понад 50 років. Переважно в межах філософії мови вітгенштайнівського стибу, у якій стверджується беззмістовність таких понять як "моральне зобов'язання", "моральний обов'язок", "моральний закон". Адже, зміст цих понять було сконструйовано в контексті християнського уявлення про трансцендентного законодавця, яке сьогодні майже повністю девальвоване в межах масової західної культури. Натомість було запропоновано звернутися до "наміру" як головного об'єкту моральної експертизи. Незважаючи на те, що це змогло реабілітувати значущість контексту у ситуації практичного орієнтування та подолати кантівський ригоризм, все ж залишається не вирішеною проблема загальності моральних норм. Саме залучення філософської антропології до дослідження конституції моралі дає змогу казати про новий тип універсальності, ґрунтом якого є практична раціональність.

Практична орієнтація в світі спільної практики є умовою успішності життєвого проекту. Саме тому вона має бути максимально прояснена. Це означає: очищення від емоційного фону та приведення мови аргументації у відповідність до сучасного їй контексту. Слід зазначити, що боротьба з патосом насправді є боротьбою з почуттями, фізіологічним виявом яких він є. Інакше існує небезпека втрати цілісності людського буття, яка вже траплялася в історії європейського світу. Очевидно, що емоційна складова не може бути вилучена з ситуацій життєвої орієнтації, проте вона має бути здоровою, тобто має супроводжувати розвинуту чуттєвість. Йдеться про специфічне вузьке розуміння єдності етичного та естетичного, яке має значний експлікативний потенціал. Питання універсальності моральних приписів по суті є питанням їх трансцендентальної природи щодо світу спільної людської практики.

Моральна необхідність певної дії чи сповідування деякої цінності має бути складовою частиною структури фундаментальної фактичності людського буття, або має бути "ефектом дії", як каже Е. Енском в своїй відомій статті: "Сучасна моральна філософія". Потреба в "турботі" за хатньої рослиною є складовою частиною практики, у якій передбачається бажаність її процвітання. Відповідно, важко зробити розрізнення між "необхідністю" та "бажанням", які зливаються в межах поняття успішності практичного смислового проекту. Проте, не зважаючи на їх зрівняння, не варто казати про їх втрату, радше це є здоровий симбіоз в межах неперекрученої життєвої орієнтації.

Емоції є змістовними психічними феноменами, це означає, що їхній смисл знаходиться завжди в "іншому місці", а не в них самих. Інакше нам би довелося погодитися з абсурдністю значної групи чинників орієнтаційного вибору. Саме тому емоційне судження не може бути кінцевим аргументом моральної суперечки, навпаки – це відправна точка дослідження ситуації життєвого орієнтування. Наслідуючи Аристотеля, етика як мистецтво політики передбачає навчання чеснотам, яке супроводжується задоволенням чи тяготами, які, в свої чергу є беззмістовними самі по собі, й можуть бути осмислені лише в контексті розгортання певного виду практики. Прикладом може слугувати м'язовий біль, що супроводжує навчання більшості з видів "вільних" мистецтв, оскільки він може свідчити як про правильність, так й про неправильність ходу навчального процесу, залежно від його особливостей та актуальних завдань. Проте ніколи не може бути підданий осудженню чи схваленню як такий. Більше того, коли мова йде про особливості техніки виконання на музичних інструментах, то більшість із сучасних напрямків альтернативного виконання породжені відхиленням від стандарту. Тут нам йдеться про неможливість універсалізації таких естетичних цінностей як "чистота", "ритмічність", "мелодичність" тощо. Однак, важливо розуміти, що рівень необхідності етичних та естетичних цінностей може досягати найвищих відміток. Залежно від наявних розгорнутих практичних смислових проєктів, їхні структури та взаємодії з іншими елементами життєвої практики, певні норми спільного життя набувають характеру непохитної загальності. Саме вони й забезпечують єдність та успішність загального проєкту. Мова йде про конституцію моральності.

П. С. Ваксютенко, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
vps_npu@mail.ru

ФЕНОМЕН ЛЮБОВІ НА ОСОБИСТИСНОМУ РІВНІ

Любов, інтимне і глибоке почуття, спрямованість на іншу особу, людську спільність або ідею. Найбільшу увагу зазвичай привертають два аспекти любові – як чисто психологічного феномена і як прояви фізичного потягу, еквівалента сексуальних відносин. Багатовікові спроби дати вичерпне визначення любові до цих пір не завершені, тим більше що навіть спільне розуміння любові у кожній культурі має свої особливості.

Істотним для будь-якої любові є те, що кохана людина сприймається як щось прекрасне, дорогоцінне, гідне любові. Якщо людина являється лише корисною, якщо існує прагнення вжити її якості з користю для себе, то в цьому випадку відсутні передумови любові.

У метафізичному трактуванні феномену любові Дітріхом фон Гільдебрандом висувається думка про співставлення любові із такими метафізичними реаліями як Бог, Космос, Буття, Вічність і від цього любов не втратить свого значення.

На особистісному рівні кохання можна охарактеризувати як поєднання емоційного, мотиваційного та когнітивного компоненту психіки.

Відповідно до теорії диференціальних емоцій К. Э. Изарда, кохання істотно відрізняється від таких базових емоцій як радість, сум, гнів або страх. Базовими вони є частково тому, що мають власні способи вираження, властиві тільки їм переживання і власні конкретні патерни активності нервової системи. Хоча кохання також є базовим почуттям, характеристики цієї основи по відношенню до нього приймають інше, більш комплексне звучання.

Філософське тлумачення любові завжди багатогранне й об'ємне поле перетинання наукових знань, отриманих фізіологією й психологією, а також осмислення соціального й індивідуально-біологічного, сугобо інтимного і одночасно відкритого почуття. Тобто філософська думка розглядає любов як дійсний дарунок Божий, існуючий незалежно від людини. Любов завжди є відбиттям духовного клімату історичної епохи або морального стану суспільства.

І. В. Вербицька, доц., КНУТШ, Київ

ЗАСАДНИЧІ ЧИННИКИ ПОВЕДІНКИ ЛЮДИНИ ЯК ОДИНИЦІ НАТОВПУ

Метою даної доповіді є вказати психологічні засади поведінки людини у натовпі, заради досягнення якої необхідно розкрити поняття "натовп", вказавши тим самим на сутність феномену натовпу та його складової частини – людини.

Енциклопедичні словники зазвичай дають визначення натовпу як "неструнке, неорганізоване скупчення людей; збирище; безлика маса людей" [Ожегов С. И. Словарь русского языка. – М., 1989. – С. 799], що є недостатнім для розкриття значення поняття "натовп" і тим паче для визначення сутності феномену натовпу.

Для з'ясування як значення поняття "натовпу", так і розкриття сутності феномену натовпу варто звернутися до праць Г. Лебона, "першого визнаного теоретика мас в кінці XIX ст." [Ольшанский Д. В. Психология масс. – СПб., 2002. – С. 14].

В "Психології мас" Г. Лебон вказує, що під словом "натовп" зазвичай мається на увазі зібрання індивідів незалежно від їх національної приналежності, професії, статі та від випадковостей, що викликали це зібрання. Однак Лебон розглядає натовп не як сукупність ізольованих індивідів, а як психологічний феномен, що виникає при безпосередній взаємодії її членів та "підпорядковується закону духовної єдності натовпу". Саме за певних умов, які є суто психологічними, зібрання індивідів перетворюється на натовп, а його члени отримують нові риси, відмінні від тих, які вони мали, будучи окремими індивідами.

З того моменту, як людина стає частиною натовпу та перетворюється на його окрему одиницю, у неї зникає не лише особистість, але й свідомість, а її відчуття та ідеї отримують єдине для всього натовпу спрямування. Сутність натовпу складає колективна душа, яку власне й утворюють почуття й ідеї одиниць натовпу та без яких є неможливим не лише натовп як такий, а й єдність натовпу як "одухотвореної" істоти.

Для зародження та існування колективної душі необхідні певні чинники, якими виступають сильні емоції або певні події, що можуть викликати емоції. "Тисячі індивідів, відокремлених один від одного, можуть у певні моменти підпадати одночасно під вплив деяких сильних емоцій або якоїсь значної національної події та отримати, таким чином, всі риси одухотвореного натовпу. Варто якісь випадковості звести цих індивідів разом, щоб всі їх дії і вчинки негайно отримали характер дій і вчинків натовпу" [Лебон Г. Психология масс: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/lebon/index.php].

Д. В. Ольшанський вказує, що натовп не є тотожним масі, хоча Г. Лебон у "Психології мас" досліджує психологію натовпу, ототожнюючи останній з масою. "В натовпі утворюється соціально-психологічна ("духовна") єдність маси – "душа натовпу"" [Ольшанский Д. В. Психология масс. – С. 14], колективна душа. Натовп є різновидом маси, тоді як маса може бути представлена в інших видах та не передбачає обов'язкової безпосередньої взаємодії свої членів.

Одухотворений натовп з моменту свого утворення набуває хоча і тимчасових, проте певних і цілком чітких характерних рис. Навіть натовп, утворений з різномірних елементів, має характерні риси, які розповсюджуються на всіх його членів. Однією з таких рис є панування безсвідомого. Під впливом безсвідомого люди роблять такі вчинки, на які ніколи б не відважились, будучи ізольованими від натовпу індивідами. "... якими б не були індивіди, які утворюють його (натовп – І. В.), яким б не був їх образ життя, заняття, їх характер або розум, одного їхнього перетворення на натовп є достатнім для того, щоб у них утворився рід колективної душі, котра примушує їх відчувати, думати і діяти зовсім інакше, ніж думав, діяв і відчував би кожен з них окремо. Є такі ідеї та почуття, які виникають та перетворюються на дії лише у індивідів, котрі утворюють натовп" [Лебон Г. Психология масс]. Явища безсвідомого утворюють душу натовпу. Саме безсвідоме є причиною, а його явища – засадами, на основі яких формується схожість одиниць натовпу, єдина спрямованість їхніх почуттів, думок і дій. В натовпі під впливом безсвідомого, інтелектуальні здібності та особистість окремих людей зникають, тобто розчиняються в однорідності елементів натовпу. Натовпу є властивими лише йому притаманні риси, які не є властивими окремим індивідам. Однією з причин виникнення цих рис є те, що індивід в натовпі отримує відчуття нездоланної сили, підґрунтям чого є факт чисельності натовпу. Відчуття власної непереборної сили дозволяє людині як одиниці натовпу піддатися тим інстинктивним вчинкам, на які вона ніколи не наважилася б, будучи ізольованою від натовпу, контролюючи і приборкуючи власні безсвідомі інстинкти та пристрасті. У натовпі людина не схильна усвідомлювати та стримувати власні інстинктивні потяги, з причини відсутності відповідальності натовпу і як елемент натовпу, вона не несе індивідуальної відповідальності. Іншою причиною виникнення специфічних рис, властивих натовпу, та ще одним чинником, який викликає певну поведінку у людини натовпу, є заразливість, наслідком

чого є те, що індивід легко відмовляється від власних інтересів на користь інтересів колективних (що за звичайних обставин не є характерним окремії людини), чітко спрямовуючи тим самим діяльність натовпу в цілому та діяльність окремих його одиниць, зокрема. Заразливість є пов'язаною ще з однією причиною – схильністю до навіювання, яка, у свою чергу, обумовлює виникнення заразливості. Перебуваючи в натовпі, людина опиняється у стані паралічу свідомості та перетворюється на "раба безсвідомої діяльності свого спинного мозку". "У людини є здатність, яка для колективу є найціннішою, а для індивідуалізації – найзгубнішою, – це *наслідування*. Суспільна психологія ніяк не може обійтися без наслідування, оскільки без нього є просто неможливими масові організації, держава та суспільний порядок; адже не закон створює суспільний порядок, а наслідування, до поняття якого входять також навіюваність, сугестивність та духовна заразливість" [Юнг К. Г. Психологія бессознательного. – М., 1998. – С. 157]. Г. Лебон схильність до навіювання порівнював з гіпнотичним станом, в якому цілковито зникає свідомо особистість, оскільки воля, розсудок, почуття та думки зникають, а інші якості, викликані впливом її перебування у натовпі, виникають та зростають до крайнього ступеня напруги. Ця напруга стає нестримною під впливом запалу натовпу, з причини того, що вплив навіювання, яке є однаковим для всіх, збільшується взаємодією між одиницями натовпу.

Отже, перевага безсвідомого та розчинення свідомої особистості, відчуття непереборної сили та відсутність особистої відповідальності, схильність до навіювання та заразливості є тими засадничими чинниками, які лежать в основі поведінки людини як одиниці натовпу.

Т. И. Волкова, канд. соц. наук, доц., ЧелГМА, Челябинск, Россия
VolkovaT-soc@mail.ru

ЧЕЛОВЕК В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

Что следует понимать под термином "глобализация"? Этимологически термин "глобализация" происходит от лат. globus – земной шар. Отсюда и проблемы, которые "затрагивают интересы и человечества в целом, и каждого отдельного человека в различных точках планеты, т. е. те, которые носят общечеловеческий характер, принято называть глобальными" [Родионова И. А. Глобальные проблемы человека. – М., 1995. – С. 15]. Глобализация связана, прежде всего, с интернационализацией всей общественной деятельности на Земле. Эта интернационализация означает, что в современную эпоху все человечество входит в единую систему социально-культурно-экономических, политических и иных связей, взаимодействий и отношений. Таким образом, в современную эпоху, по сравнению с прошлыми историческими эпохами, неизмеримо возросло общепланетарное единство человечества, которое представляет собой принципиально новую суперсистему, связанную общей судьбой и общей ответственностью. Поэтому, несмотря на рази-

тельные социально-культурные, экономические, политические контрасты различных регионов, государств и народов, известные ученые (например, американский социолог П. Бергер), считают правомерным говорить о становлении "единой цивилизации и необходимости нового планетарного стиля мышления" [Многоликая глобализация / под ред. П. Бергера, С. Хантингтона. – М., 2004. – С. 47].

Такой глобальный подход ярко обнаруживается в концепциях американских ученых: "постиндустриального общества" Д. Белла, "технотропной эры" З. Бжезинского, "супериндустриального общества" Э. Тоффлера. Эти концепции акцентируют внимание на том факте, что "всякий технологический переворот приводит к глобальным изменениям не только в производительных силах общества, но и во всем образе жизни людей" [Белл Д. Возобновление истории в новом столетии // Вопросы философии. – 2002. – №5. – С. 23]. Особенность же современного технологического переворота, связанного с информатизацией общества, состоит в том, что он создает принципиально новые предпосылки для универсализации и глобализации человеческого взаимодействия благодаря широкому развитию микроэлектроники, компьютеризации, развитию средств массовой информации и коммуникаций.

С легкой руки журналистов термин "глобализация" стал одним из самых популярных неологизмов начала XXI века. Глобализация – "родная дочь" технического прогресса, создавшего информационную среду, которая позволила экономикам разных стран слиться в общемировую систему и обеспечила оперативное перемещение капитала, товаров и рабочей силы. Глобализация выражается в таких обычных для нас явлениях, как высокоскоростные виды транспорта, повсеместное распространение товаров, выпускаемых под торговыми марками известных западных компаний с пометкой "сделано в Китае" или "сделано в Сингапуре", массовая культура, распространяемая по всему миру телевизионным каналом MTV и голливудскими фильмами, "Макдональдсы" и "кока-кола", ставшая своего рода символом свободы в странах, переживающих процесс перехода к либеральной демократии, общепланетарная информационная сеть и многое другое. В эпоху глобализации, говорит Д. Белл, "...границы между странами практически исчезают, страны все больше утрачивают контроль над своими национальными валютами... Исчезает различие между "высокой" и "низкой" культурой. Английский язык становится главным в международном общении... Стили одежды и кухни давно стали всеобщими..." [Белл. Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М., 1999. – С. 167]. В связи с этим возникают серьезные вопросы, касающиеся культуры и стиля жизни. Станут ли люди "однородными"? Что произойдет с национальными традициями, корнящимися в языке, и с исторической культурой?

При всей внешней привлекательности глобализации сущность ее не столь безобидна. Речь идет, прежде всего, о перестройке мировой экономики – а на следующем этапе и политики – в соответствии с амери-

канскими стандартами. Некоторые известные американские политологи, (например, Збигнев Бжезинский), считают глобализацию побочным эффектом стремительно расширяющегося мирового порядка "по-американски". "Именно Америке, считает З. Бжезинский, предначертано быть катализатором движения либо к глобальному сообществу, либо к глобальному хаосу, на американцах лежит уникальная историческая ответственность за то, каким из этих двух путей пойдет человечество. Нам предстоит сделать выбор между господством над миром и лидерством в нем" [Бжезинский З. Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство. – М., 2007. – С. 12]. Выходит, что глобализация может помочь смягчить глобальный беспорядок – при условии, что Америка не ухудшит, а улучшит помощь беднейшим странам и будет руководствоваться не только собственным экономическим, но и гуманитарным интересом.

Бжезинский рассматривает Евразию как "великую шахматную доску", на которой в ближайшие десятилетия будут утверждать и оспаривать господство США. Одним из наиболее беспокойных геостратегических действующих лиц ему представляется именно современная Россия, которую он называет "черной дырой" в самом центре Евразии, образовавшейся в результате распада в конце 1991 года самого крупного по территории государства в мире. Именно эти события и сыграли основную роль в процессе глобализации и выдвижении "супердержавы" – США. Бжезинский по этому поводу говорит: "Поражение и развал Советского Союза стали финальным аккордом в быстром вознесении пьедестала державы Западного полушария – США – в качестве единственной и действительно первой подлинно глобальной державы" [Бжезинский З. Великая шахматная доска. Господство Америки и её геостратегические императивы. – М., 1999. – С. 11]. Судьба России, получается, предопределена – двигаться в направлении Европы и никакой другой альтернативы быть не может. Западу это выгодно. А России? Действительно ли это для нас единственно правильный путь? Свою систему, где Россия была объединяющим началом, где все народы СССР жили мирно и плодотворно сотрудничали – разрушили. Теперь Россия должна стать только частью, простым элементом уже сложившейся системы, где нам и рады только благодаря нашим природным ресурсам и недрам. Нужна ли России такая интеграция?

Глобализация породила ряд серьезных проблем, которые получили название "глобальные проблемы человечества". К ним относятся: политические (угроза ядерной войны), экологические (загрязнение окружающей среды и истощение природных ресурсов), демографические (рост народонаселения и проблема голода) [Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности / сост. Л. И. Василенко, В. Е. Ермолаева. – М., 1990. – С. 129]. Они оказывают существенное влияние на развитие отдельных стран и регионов, являясь мощным объективным фактором мирового и социального развития. Их решение предполагает объединение усилий абсолютного большинства государств и организаций на международном уровне, в то время как их нерешенность грозит катастрофическими последствиями для будущего всего человечества.

Несколько раньше теоретически, теперь и практически "человек впервые реально понял, что он житель планеты и может – должен – мыслить и действовать в новом аспекте, не только аспекте отдельной личности, семьи или рода, государств или их союзов, но и в планетарном аспекте, в определенной земной оболочке, с которой он неразрывно связан и уйти из которой он не может" [Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление. – М., 1977. – С. 24]. Этот обобщенный планетарный взгляд на человека и его место в мире, предложенный русским ученым В. И. Вернадским стал важным шагом на пути осознания людьми своего единства и новой ситуации, в которой они оказались, так как открывает новые возможности для преодоления возникших перед человечеством трудностей.

О. В. Гайдамачук, ст. викл., НТУ "ХПИ", Харків
gaydamachuk@rambler.ru

ІНТОНАЦІЯ ТА АРТИКУЛЯЦІЙНИЙ "ДИКТАТ" У ФІЛОСОФСЬКОМУ МОВЛЕННІ

У сучасному філософському мовленні досить часто використовується слово "артикуляція". Спромогтися "артикулювати" думку – це вже удоступнити її для інших (дати їй місце, дати можливість їй проявитися, намітити її контури, утілити і т. д.). Про "інтонування" думки мова не йде, бо це вже справа індивідуальна чи навіть особистісна. Тут ми маємо щось на кшталт "привласнення", як із мовою взагалі. Адже мова, нікому конкретно не належачи, дозволяє себе "привласнювати" на час уживання (Бенвеніст). Через власне інтонування ми можемо тимчасово "привласнювати" артикульовану кимось іншим думку. Отже, коли ми просто "артикулюємо" думки, ми ніби від самого початку відсторонюємося від їх "привласнення" – ніби самотужки стираємо з них свій (особистісний) слід і тим самим захищаємо(ся!) їх від себе і себе від них.

Якщо артикуляція прокладає думці шлях від розуму до розуму, розраховуючи, як здається, обминути емоційно-почуттєві нашарування, інтонація цей шлях "ускладнює" апелюванням до емоцій і почуттів. Звісно, насправді артикульованню важко позбутися інтонування, тому в тих випадках, коли відкрито заявляється (і коли не заявляється) про артикуляцію, ми завжди-вже маємо справу і з інтонацією (бо самовикреслитися із власного мовлення неможливо, як вистрибнути із власного тіла). Проте чомусь роль її замовчується (не артикулюється) як чогось менш важливого на фоні артикуляції. Чи, може, вага інтонації саме в її прихованості і замовчуванні? Адже веде вона до найпотаємнішого і найсуттєвішого – до внутрішнього чуття-слуху, до найсуттєвішого в нас самих – до знання-"вняття" поза всяким артикульованням.

У певному сенсі перші філософські розвідки артикуляції були здійснені ще піфагорійцями, які намагалися обчислити "гармонію" музики. Із сьогодення вбачається, що тотальному оцифруванню ("все є число") і

справді підлягає майже весь оточуючий нас світ (чи ми обмежили себе лише тим світом, що підлягає оцифруванню?), не говорячи вже про інтонацію. Адже сьогодні можливості письма: аудіо / відео / ... різноманітні цифрові формати його запису набагато перевершують можливості власне голосу (його гучність, чистоту, плинність, тривалість, сталість, виразність і т. д.). Відтак коли сьогодні йдеться про артикуляційні можливості, вони, хоч традиційно і спираючись на інтонаційну основу, реально мають необмежене потенціювання. І важко сказати, що ми при цьому втрачаємо, хоча напевно можна визначити, що ми при цьому одержуємо. Сучасні технології уможливили компенсацію-субституювання артикуляцією "інтонаційного" дефіциту письма та надлишком, Артикуляція в своїх відео- і аудіо- втіленнях стала часто вигідно відрізнятися від "живої" інтонації, тим самим поставивши під сумнів актуальність останньої. "Оцифровка" будь-якої інформації як універсальна її артикуляція і дивовижно переконлива симуляція її "живості" ("прямі ефіри", "трансляції") заглушують жагу живого інтонування. Та чи свідчить це про артикуляційний "диктат"?

"Історію стосунків" інтонації-артикуляції драматизував Ж.-Ж. Руссо (розцінюючи їх як конфліктні), намагаючись, як йому здавалося, реабілітувати й захистити інтонацію [Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании // Руссо Ж.-Ж. Сочинения. – Калининград, 2001]. Та цікаво, що саме Руссо відкриває епоху "інтонаційного диктату" [Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс. Книга вторая. Интонация. // Асафьев Б. В. Избранные труды. – М., 1957. – Т. 5. – С. 230]. Тобто саме Руссо, натхненно захищаючи нібито дискриміновану інтонацію (в чому, зокрема, звинувачує філософію), тим самим зазіхнув на інтонаційно-артикуляційну рівноправність і похитнув їхній баланс.

Ж. Деррида актуалізує інтоно-артикуляційний "конфлікт" для сучасної філософії і намагається розвінчати цю драматичну ілюзію [Деррида Ж. О грамматологии. – М., 2000]. Для нас він уособлює епоху скасування інтонаційного статусу "диктатора", бо саме Деррида проголошує "реабілітацію" нібито дискримінованого письма і, разом з ним, реабілітуючи і значно "просуваючи" статус артикуляції, "благословляє" слово "*артикуляція*" на широке уживання у філософському мовленні. Хоча інтонація навіть за часів свого "диктату" такого філософського попиту не мала. Отже, насправді ми тільки починаємо наблизитися до тих часів, коли роль інтонації у мовленні взагалі та у філософському, зокрема, буде усвідомлена й оцінена.

Питання в тому, чого варта інтонація у мові філософії в "тіні" артикуляційного "диктату"? Чи значить з необхідністю, що інтонація філософського тексту має бути обов'язково *філософською* (чи існує *філософська* артикуляція)? Адже ми адекватно сприймаємо словосполучення "*поетична* інтонація" або "*критична* інтонація". В обох випадках ми маємо ситуацію певного обмеження інтонаційного діапазону. І, певно, саме ці обмеження обумовлюють у подальшому специфіку тієї чи іншої інтонації. А відтак, визначивши певні обмеження інтонації *філософського* тек-

сту, можна було б говорити і про філософську інтонацію. Але *якби текст ставав філософським саме через "філософське" інтонування (чи філософське артикулювання?)*, то варто було б зосередитися на дослідженні цього феномену. Насправді ж нічого не дає нам підстав стверджувати, що інтонація (чи артикуляція) на це спроможна. Чи можливо за однією тільки інтонацією (за однією тільки артикуляцією?) визначати "філософськість тексту"? Навряд чи. Мова радше йде про особливий статус інтонації у філософському тексті, для якого так важливо не бути анонімним навіть в епоху проголошення "смерті Автора".

Чи не є спрощенням – переставивши місцями і "переписавши" ролі інтонації-артикуляції, після "диктату" інтонації оголосити "диктат" артикуляції? Якщо приділити стосункам інтонації-артикуляції трохи більше уваги, можна переконалися, що ці стосунки набагато складніші і цікавіші, ніж це здавалося Руссо і Деррида. Адже інтонація ніколи раніше не "діяла поодиноці", і головним її "спільником" завжди була артикуляція. Значить, вони разом змінюють свій статус. Але тепер змінюється і сама якість статусу, яким би він не був. Нині він не може фіксуватися в жодних межах (тексту, повідомлення, фільму, передачі, шоу... і т. д.). Межі тотально урухливились. (Чи "урухливилось" наше розуміння "меж" та, відповідно, "статусів") І за що тепер може вхопитися "читач" у своєму-чужому письмі, що могло б обіцяти йому в цьому "читанні-письмі" залишатися "при-собі", "при своєму голосі"? Чи дає сучасне удосконалене "письмо" (артикуляція) можливість "жити власним життям" (інтонацією) й чи була ця можливість раніше?

**А. М. Галимова, студ., Е. Е. Тебякина, студ.,
СПБГУ, Санкт-Петербург, Россия
elenasofos@gmail.com**

ИГРЫ ЯЗЫКА

Каждый день, открывая по утрам глаза, мы окунаемся в поле языка. Пожелания "доброе утра", вопросы, просьбы, предложения – язык окружает нас и вербально и невербально (язык тела, жестов, мимики). Он подчиняет своей власти посредством синтаксиса, диктуя как правила построения предложений, так и возможности отступления от них (так или иначе мы всё равно остаёмся ограниченными рамками языковых конструкций, иначе рискуем быть непонятыми и тогда пропадает возможность коммуникации). Смысловые конструкты, упакованные в словесную форму обретают ясность для окружающих и поддаются тиражированию, но с другой стороны, часто можно заметить, что некая первоизданная насыщенность смыслов теряется при вербализации. Поэтому, чтобы сохранить смысловую насыщенность, необходим новый приём смыслообразования – языковая игра. Игра в языке может послужить не только для обнаружения собственных свойств языка (игра слов, каламбуры, метафоры и т. д.), но и для конструирования новых смыслов и

трансформації мислеобразов и фреймов в словестные конструкции. Благодаря моменту условности, игра расширяет поле языка и способствует преодолению границ, так как позволяет ослабить синтаксический диктат языка. В игре возможны оговорки и слияния слов, переворачивание, переставление слов местами – таким образом, меняется форма упаковки, а вместе с ней меняется и смысл и возможности его выражения, рождается парадокс.

Парадоксальное мышление чаще всего связано с проблемой укладывания в логические схемы ситуаций переживания мира. Жак Деррида обозначает это как проблему невысказанного и неведомого в возможностях языка. Невысказанное не является чем-то негативным, а это реальное переживание и ощущение жизни, но именно его сложно артикулировать через то, что уже было кем-то высказано и имеет правила построения высказывания. Деррида предлагает стратегии для того, чтобы проговориться, их он называет идеоматическими, метонимическими, метафорическими. Идиома, метафора – это то, что может высказываться, оставаясь невысказанным внутри языка.

Семантическое подобие реализуется метафорой, которая может навести мост между естественным и искусственным языком. Рефлексия дает симметрию противоположных метафор в примере М. Бирдсли [Бирдсли М. Метафорическое сплетение // Теория метафоры. – М., 1990. – С. 206]:

"This man is a lion" = "Этот человек – лев".

"This lion is a man" = "Этот лев – человек".

"Волшебной призмой" для взаимовыражения этих текстов становится метафора... Когда мы употребляем названия животных не по отношению к самим животным, а переносим их на объекты другого класса (например, на человека), то это можно считать метафорой" [Вачков И. В. Метафорический тренинг. – М., 2006. – С. 5]. Модель метафоры должна отражать логическую структуру "двойного послания", описывающего буквальный и переносный аспекты, указывая на интенцию, тягу к своей противоположности.

С. М. Гейко, канд. філос. наук, НУБіП України, Київ
svetageiko@rambler.ru

ІРОНІЯ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІАЛ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Феномен іронії набуває у сучасній філософії особливого статусу, ґрунтованої ідеєю неможливості ні первозданності в онтологічному, ні оригінальності в творчому смислах. Завоювавши життєвий простір у майже всіх сферах культурної самореалізації людини, Постмодернізм реорганізує стосунки людини та абсолюту у специфічних умовах плюральності та неоднозначності, забарвленої несерйозністю. Мінливі відношення (моно-, тео-, полі-, а-, серйозність, іронія) розхитують уявлення про абсолют, роблять стосунки з ними максимально індивідуалізовани-

ми. Позитивний потенціал постсучасності як раз і полягає в конструюванні ним способу буття в умовах культурно-символічної вторинності означення: "відповідь постмодернізму модернізмові, – як пише У. Еко, – полягає у визнанні минулого: якщо його не можна зруйнувати, бо тоді ми доходимо до повного мовчання, його потрібно переглянути, – іронічно, без наївності" [Еко У. Постмодернизм, ирония и занимательность. Заметки на полях "Имени розы" // Иностранная литература. – 1988. – № 10. – С. 101–102].

Під іронією (від грец. εἰρωνεία, букв. "удавання") у буденному сенсі розуміється насмішка, обман, облуда або зневага. На відміну від простого обману іронія постає видінням ніби у подвійній експозиції, коли твердження і заперечення, що його знімає, стають явними. Як удавання іронія двозначна, вона є зневагою під виглядом похвали або огудою під виглядом лестощів. Отже, виявляється її небайдуже ставлення до світу: іронія може змінюватися від апатії до агресивності та бунту, набуваючи тональності від веселого, доброзичливого жарту до сатири або сарказму.

Поняття "іронія" є полісемантичним, але різні варіанти його тлумачення припускають певні константи. Етимологічне посилення на обман не розкриває сенсу іронії, оскільки остання є не лише прихованням істини, але і специфічним способом її розкриття (О. Лосев). Зміст досліджуваного поняття фіксує перехід від видимості до потаємного значення, а, отже, контрарність природи є визначальною характеристикою іронії, що розкриває розрив ідеалу і реальності, наявного і належного, предмета та його поняття, чуттєвого і раціонального. Тому естетичний вимір іронії є найбільш очевидним.

У сфері буденного спілкування іронія вживається зазвичай у гранично згорнутому, редукованому вигляді. Нерідко легка іронічність наявна лише в інтонаціях, міміці, жестах людей, що розмовляють. Це зумовлено тим, що іронія спрямована на руйнацію логіки буденності, позбавлення однозначності причинно-наслідкових зв'язків. Маргінальні форми існування у повсякденності не вичерпують наявного буття іронії у культурі, а тому, щоб більш повно і всебічно дослідити її, необхідно розглянути іронію як відношення, процесуальність у різних культурних формах, де вона використовується свідомо і навіть набуває методологічного значення. Це свідчить про те, що рефлексивність є атрибутивною ознакою іронії. У цьому сенсі іронія завжди прагне обернутися на іронізм – концепт (не лише теоретичний, але й життєвий), який заперечує природну настанову безпосереднього ставлення до світу і перетворює іронію на методологічний принцип.

Іронія імпліцитно містить думку про існування Другого, навіть Чужого, але не наполягає на його знищенні, асиміляції. Не дивно, що іронізм зазвичай обирає форму діалогу для власного здійснення (Сократ, Платон, Н. Кузанський). Він руйнує сталість суб'єкт-об'єктної опозиції, визначальної для класичного раціоналізму, та замінює його суб'єкт-суб'єктним відношенням. Тобто у межах філософії тотожності іронізм легітимізує існування іншого, навіть як суб'єкта у відношенні "Я-Ти", хоча

тут, безумовно, наявна домінанта зверхності при оцінюванні цього іншого. Отже, аксіологічність завжди є невід'ємною складовою іронічного ставлення до світу.

Іронія є не лише засобом боротьби проти зашкарублого у житті, але і способом духовного саморозвитку особистості (Е. Яковлєв). Суб'єктивно іронія розкривається як ознака розвинутої самосвідомості, об'єктивно – вона є показником обмеженості тих історичних сил, які, діючи за принципом протилежності, повертаються до минулого, не усвідомлюючи перспективної тенденції.

Отже, іронію можна розглядати як поняття для визначення підміни наявного сенсу прихованим, що не лише напружує перехід від "знання до незнання" (К. Поппер), але і демонструє скінченність людського існування, укоріненість людини у бутті, обумовленість її історико-культурним контекстом. Вона демонструє піднесеність і обмеженість її визначального атрибута – рефлексивності, а також наявність таких внутрішньо необхідних моментів як контрарність й аксіологічність. Іронія – екзистенціал людського буття, що за певним скінченим вираженням вказує на можливість розкриття, подальшого становлення. Ця функція виявляє її місце серед суміжних понять культурології (гра, символ, карнавал, цинізм) й естетики (трагічне, комічне, дотепність, каламбур, пародія, сатира). Вона є інструментом "переоцінки цінностей" (Ф. Ніцше), а тому і складовою процедури трансформації історичних типів культури. В їх генезі історичні стилі філософування корелюють з відповідними типами іронізму.

***Н. В. Гоноцкая, ст. препод.,
МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
nadya360@mail.ru***

УСКОЛЬЗАЮЩЕЕ Я В ПОТОКЕ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Мгновение, схватывающее Я в каком-либо состоянии, во многом отлично от того, что мы обычно именуем Я. В каком отношении состоит время, затраченное на схватывание и присвоение характеристик и опыта, идентифицируемых в качестве своих собственных, к тому мимолетному осознанию себя в качестве субъекта? Что значит для Я его собственный предшественник или последователь? Драма самоидентификации разворачивается на границе этих полюсов. Члены этого отношения никогда не бывают ни одновременными, ни самостоятельными. Они оба могут оказаться одним, будучи при этом различными.

Отношения Я и времени не могут быть сведены к простому отделению одного от другого во имя получения чистого сгустка субъектности вне ее связи с последовательностью проживаемых мгновений. Отделение Я от времени равнозначно изыманию его из опыта, поскольку в самом опыте ничего вневременного обнаружить нельзя. В результате Я либо обречено быть пустым, тем, о чём в сущности нечего сказать, либо вынуждено притвориться не-Я при попытке рассказать о своём опыте, черты которого всег-

да роковым образом оказываются искажёнными. Я либо всегда отсутствует, либо предстаёт как лживое Я с его ложным опытом.

Самоидентификация проблематична в силу того, что в ходе ее осуществления Я определяется не по отношению к наличному бытию, а по отношению к элементам опыта, которые наделены разной полнотой присутствия. Моя идентичность неуловима ровно настолько, насколько неуловимы прошлое и будущее. Отвечать на вопрос "Кто есть я?" приходится путем установления своего отношения к тому, что не есть, но было и может быть.

Присутствие Я не является всегда гарантированным, как и присутствие того, в чем оно себя ищет. К прошлому неотъемлемо принадлежит возможность его забвения, а к будущему – возможность изменения ожиданий. Самоидентичность поддерживается всякий раз возобновляемым усилием воспоминания, верности, терпеливого ожидания и настойчивого осуществления мечты. Сохранить себя можно лишь ценой значительных усилий, но не меньшие усилия нужны и для того, чтобы измениться: разорвать привязанности, очиститься от ностальгии, трезво взглянуть в лицо несбыточным мечтам. Найти свое Я – означает выбрать себя, вложив в этот выбор всю силу своего желания.

Изменчивая, требующая выбора, произвольная, несущая на себе отпечаток времени идея Я может быть понята только как акт, но не как вещь. Я есть имманентный времени акт самоидентификации в качестве субъекта, имеющего опыт, который он считает своим личным опытом. Что представляет собой этот акт? Поиск своей идентичности не приводит к обретению некой новой вещи наряду с уже существующими. Работа по самоопределению не создает никаких новых вещей: Я, Личность, Персона, – которых раньше не было. В противном случае Я подвергается овеществлению. Самоопределение вообще не есть творческий акт. Не следует слишком поспешно переходить от "выбора самого себя" к "созданию собственной личности". Чтобы создать самого себя, нужно иметь под рукой подходящий материал, некий шаблон, исходную заготовку, в которой уже намечены черты будущего произведения. Даже образ и идея человека для того, чтобы стать основой идентичности, должны сначала быть признаны пригодными для этого. Я уже должна определить себя в качестве человека. То есть во всех рассуждениях о сотворении самого себя Я в основных своих чертах выступает уже предзаданным. Основной выбор здесь уже сделан. Сотворение себя оказывается не более чем созданием незначительных воображаемых вариаций уже готового Я.

Самоидентификация – это работа выбора, а не созидания. Материалом в ней служит не особый привилегированный род вещей – потенциальных личностей, – а все то же многообразие опыта. Совсем не обязательно, что при этом из него специально отбираются особые человеческие образы. В этом акте производится не Я как таковое, а воспроизводится опыт, но уже в новом качестве. Из довольно смутной череды накладывающихся друг на друга и разбегающихся впечатлений

выстраивается последовательный текст. Ряды элементов опыта становятся действительно временной последовательностью. Они начинают располагаться друг за другом, приобретают различную полноту присутствия от прошлого к настоящему и далее – в будущее; между ними вычерчиваются причинно-следственные связи. Череду впечатлений становится историческим опытом, судьбой.

Б. Громов, асп., НГПУ им. К. Минина, Нижний Новгород, Россия

КАТЕГОРИИ ЭТИКИ: ПРОБЛЕМА ПРАГМАТИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА

Ключевой смысл этического императива в том, что он обязателен к исполнению. Императив обязателен, если он истинен, так как истинным он может быть в единственном случае. В этом проблема современной этики – в формулировке такого императива который был бы должной мере и прагматичным и нерелятивным. Современная гомогенизация знания представляется нам в полиморфном виде. От единообразия в многих лицах духовность смещается в сферу необязательного. Из всеобщего предписания она становится необязательной сугубо персонализированной практикой. Необязательность нарушает нашу привычку к всеобщему. Мы не можем следовать необязательному императиву, так как в таком случае мы не выходим за рамки себя, и ответственность становится незаметной в силу того, что не опирается ни на что извне. Этика не может и не должна находить обоснование внутри себя, ведь она не направлена внутрь. Этика обращена к событию, как к чему-то "снаружи". И мост из этики в событие должен быть надёжным. Долгое время этим мостом служили категории.

Категории это дитя Аристотеля. Более двух тысяч лет – это главный из репрессоров разума. Они становятся основным структурирующим отношением, тем, что связывает обоснование воедино. Проблема категорий этики в том, что они обязательно должны быть всеобщими, то есть должны отсечь свободу, чего в этике делать нельзя. Это тоталитарная система разума, недающая мыслить иначе. Большая сложность в том, чтобы построить системы ВНЕ категорий, чтобы необходимо избавиться от необходимости и оставить место свободе (см. Канта) так, чтобы она оставалась свободой.

Вне категорий – значит не необходимо. Обойти категории, например в этике, это значит построить прагматичную систему этики. Основание этики пользы не релятивно, оно конкретно в силу того, что польза это всегда "польза для". Приложимость эта всегда конкретна, но не едина и не сводится к единому основанию, что ошибочно можно принять за релятивность. Реальность прагматической этики – её многообразие, неспособность быть универсальной, вариативность и ситуативность. На первый взгляд неуниверсальная этика – не этика. С другой стороны, если помнить, что вариативность полиморфна, то есть множество комбинаций не исключают друг друга, тогда разрыв меж многими основа-

ниями можно принять за свободу. Или за ту самую "добрую волю", которую добротная этика всегда пытается безуспешно обойти. Мы спрашиваем: что находится в пространстве меж основаниями – ничего. И где же тогда место свободе – нигде или в этом "ничего"? Аргументировать такую прагматическую этику невозможно, но именно тут мы обретаем ту самую "добрую волю", которую можем увидеть в качестве действующей причины в добром десятке систем прошлого, наличие которой всегда постулируется аксиоматически как очевидность.

Польза не категория, в отличие от блага. И эта категория всегда становится финальной точкой прошлых систем. Но опора не может находиться наверху, она там не нужна. Увенчанная благом этика не имеет источника, первоначального движения. Категории требуют аксиом, и если в геометрии аксиомы прагматичны, то в этике всё не так. Категории располагают всё иерархически и подчиняют систему своей наличности, но самим им сложно служить обоснованием системы. Всё служит им, но они ничему не служат. Однако не стоит забывать, что универсальные понятия это ответы, которые универсальны только в рамках строгой формулировки вопросов, то есть внутри иерархически-репрессивных дисциплин. Оттого и прошлые системы этики опираются на метафизику. Одна отрасль знания выстраивает себя в отношениях непротиворечия к другой. Построить систему вне господства категорий возможно только в пространстве междисциплинарном. Тогда инструментарий обогащается и система становится в должной мере гипотетической, что позволяет помнить о прикладном характере категориального аппарата.

Постановка вопроса выходящего за рамки компетенций дисциплин обогащает саморефлексию дисциплины. Познание границ – это способ выйти за границы, не нарушая их. Разрыв между различными проявлениями нарциссизма наук позволяет развенчать мнимую универсальность как данность и принять эту же универсальность как прагматическую прикладную гипотезу. Вопрос, адресованный пространству меж дисциплинами копирует инструментальный набор, но не систему и тем самым избегает как догматизма, так и шовинизма.

***А. Е. Дробович, асп., НПУ імені М. П. Драгоманова, Київ
san-a@ukr.net***

"ПЕРЦЕПТИВНИЙ ПОВОРОТ" В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ ТА ДОЧАСНІСТЬ НОВИХ ПІДХОДІВ ВИВЧЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ЧУТТЄВОСТІ

Тисячі років людство витратило на те, щоб облаштувати життя на планеті таким чином, щоб нагодувати себе, зігріти, поселити у міцних будинках, забезпечити комфорт, зручність пересування і т. ін. Цей процес ще не закінчився, але більшість людей на планеті мають задоволені первинні потреби. Аналізуючи історію розвитку продуктивних сил, можна дійти висновку, що кількість "первинно задоволених" сягнула поло-

вини десь наприкінці XIX – початку XX століття. З того самого часу і почалося те, що можна назвати "перцептивним поворотом", – зміна ставлення до задоволення та потреб, яка призвела до краху етичного гедонізму та появи численних практик, направлених на досягнення всебічного задоволення і зрештою щастя. Передчуття цього повороту у культурі ми можемо зустріти вже наприкінці XIX століття у романі О. Уайльда "Портрет Доріана Грея". У фабулу роману, поряд із проголошенням теорії "нового гедонізму", автор заклав яскраву ілюстрацію можливих рецидивів духовного споживацтва і процесугедонічної руйнації особистості. Фактично, твір був застереженням для майбутнього покоління від бездумного споживацтва і деградації.

Протягом XX століття неодноразово поставали концепції, які намагалися схопити, визначити та інструменталізувати гедоністичні трансформації людини. До них ми можемо віднести психоаналіз З. Фрейда, "машини бажання" Ж. Дельоза і Ф. Гватарі і навіть "Experience Machine" Р. Нозіка. Однак, знов і знов автори приходили до констатації гедоністичного парадоксу, відкритого ще Г. Сіджвіком та перцептивної непроникності, яку передбачив ще О. Уайльд і яка знов стає трендовим наративом у творах мистецтва. Згадана "перцептивна непроникність" є найпереконливішим свідченням того, що великі можливості сучасної цивілізації самі по собі не здатні "торкнутися душі", схвилювати людину екзистенційно. Із подоланням голоду і тривоги людство стало спокійнішим, але забуло гостроту переживань, втратило вміння насолоджуватись простим. Разом із тим, людина вже навчила розпізнавати і відмовлятися від симулякрів задоволення, прагнучи первинної інтенсивності чуттєвості.

Як показали дослідження Р. Нозіка, сучасна людина не просто бажає насолоджуватись, вона бажає насолоджуватись в реальному часі із відчуттям справедливості, правомірності та значущості своїх переживань. Переконатись у цьому ми можемо завдяки численным проявам жаги втілювати високі бажання. В літературі це роман Г. П. Вертенбейкера "Кімната життя", в філософії – життя і творчість Ж.-П. Сартра, в кінематографі – фільми "Матриця" та "V значить вендета" братів Вачовські. Всі ці роботи повідомляють нам, що задоволення не слід сприймати однобоко, вульгарно. Так постає необхідність "сучасного гедонізму", як підходу до вивчення людської чуттєвості. Це стається саме тоді, коли етичний дискурс у завуженому імперативно-нормативному ключі просто ставнездатним досягнути новий вимір чуттєвості. Він проголошував протиприродні, або надприродні гаслаоптативи вищого обов'язку заради самого себе і нехтував очевидностями чуттєвості, самим задоволенням від правильного вчинку. Сьогодні ми розуміємо, що необхідно вдаватися до дослідження феномену насолоди у різних ракурсах – антропологічному, етичному, економічному, соціальному, психологічному, екологічному і т. д. Лише це може гарантувати нам дійсне розуміння сутнісних сил нових трансформацій людини – від людини, яка творить і споживає засоби задоволення бажань, до людини яка винаходить і споживає бажання.

ПИТАННЯ ВІДНОШЕННЯ ДО ТІЛА У ХРИСТІАНСТВІ: ІОАН ЛЕСТВІЧНИК

Проблема людської тілесності є однією з складних та парадоксальних в філософсько-релігійному дискурсі. На протязі багатьох століть тілесність привертала увагу численних філософів та дослідників. Історія дослідження цієї проблематики демонструє нам різноманітність та нестандартність підходів розгляду даної проблеми, які проявлялись як на буденному так і на рівні наукового пізнання. Тіло завжди посідало одне з центральних місць у спектрі проблем, до яких зверталось і продовжує звертатись людство впродовж своєї історії, адже людина, насамперед, є тілесною людиною.

Починаючи з періоду античності, тілесність була предметом дослідження як ціннісна характеристика людського буття. Ідея тілесного і духовного в людині, їх єднання були провідним мотивом. Серед змін, котрі були пов'язані з появою християнства, одна з самих суттєвих мала відношення саме до тіла. Особливістю християнського розуміння людини та християнської цінності людини є ідея глибинної сполученості душі і тіла. Без тіла, як і без душі, людська доля нездійсненна, а спасіння – недосяжне. На всіх етапах буття світу плоть присутня в ньому і відіграє ключову роль.

Проблема ставлення до людського тіла не оминула й видатного візантійського релігійного мислителя VII століття Іоана Лествічника, автора "Лествиці", книги, котра стала каноном аскези для всієї християнської традиції. Ми розглянемо його ставлення до тіла та з'ясуємо ті чинники, які призвели до такого бачення даної проблеми.

Особливу увагу Іоан приділяє тілу і тлумачить його як блага начало. Лествічник стверджує, що тіло охороняє душу від падіння. Воно не дає недосвідченій душі впасти в спокусу та повністю загинути. Водночас він застерігає від досвіду аскези будь-кого, хто не досяг певної душевної зрілості, оскільки в аскезі, вважає він, душа вивільняється від охорони з боку тіла, а, отже, небезпека впасти в спокусу для неї набагато зростає. Вона стає вільнішою, але саме в цьому й полягає вся небезпека, в такому стані нею легше може заволодіти злий дух. Ось чому нормальне життя тіла, за Іоаном Лествічником, служить охороною від злого духу, спокуси та гріха, в той час як аскеза збільшує небезпеку загибелі душі, хоча й одночасно створює можливість для її спасіння.

"Воно – мій помічник і мій ворог, мій дорадник і мій суперник, мій захисник і мій кат", – так Іоан Лествічник підсумовував, своє відношення до власного тіла. Тобто, в його ставленні до тіла проглядається з одного боку любов, а з іншого – ненависть. Таке ставлення Лествічника є глибоко двояким. Він розглядає тіло як таке, що стоїть на заваді і перешкоджає духовному життю. Але все ж він не є дуалістом. Лествічник визнає,

що тіло є творінням Божим, а отже, воно є благом. Мислитель розглядає фізичність як сутнісний і необхідний елемент людської особистості. В свою чергу людина повинна шукати не лише спасіння для власної душі, але й мусить допомагати тілу досягти святості.

Таку двозначність поглядів ми можемо пояснити тим, що як на християнському Сході, так і на Заході не існувало єдиного загальновизнаного вчення про людську особистість, яке б становило остаточний авторитет у питаннях віри, питань, які стосувалися людської природи та людського тіла.

Зокрема, два фактори допоможуть нам пояснити ту двозначність, з якою ми зустрічаємося у Іоана Лествічника. Перш за все, звернемося до вчення про гріхопадіння. Варто звернути увагу на те, що коли автор говорить про людське тіло в негативному сенсі, слід з'ясувати, який рівень існування він має на увазі – безгрішний чи грішний. Чи говорить він про тіло в його природному стані, тобто в тому стані, в якому воно першопочатково було створене Богом. Чи він має на увазі тіло, як ми його знаємо з нашого теперішнього досвіду, в його протиприродному стані, упокореному наслідкам первісного гріха (звісно, залежно від того, як його розуміти). Очевидно, що кожне конкретне твердження стосовно тіла потрібно розглядати в контексті. Якщо, наприклад, Лествічник називає своє тіло "помічником" і "захисником" – то він, вірогідно, має на увазі тіло в його природному й істинному стані; коли ж він каже про нього як про "суперника" й "ката", то, безперечно, має на увазі тіло у стані гріхопадіння.

По-друге, ця неоднозначність частково виявляється через те, що грецьке християнство свого часу зазнало подвійного впливу: з одного боку гебрейсько-біблійної традиції, котра розуміє людську особистість строго цілісно, з іншого – елліністично-платонівської традиції, яка, хоча й не була суто дуалістичною, в свою чергу, проводить чітке розрізнення між душею і тілом. Детальніше поглянувши на цю двоїсту основу, ми побачимо, що у Старому Завіті людська особистість зображена не як поєднання двох окремих сутностей – душі і тіла, а як єдина, неподільна сутність. Коли в пізніх книгах Старого Завіту з'являються згадки, що стосуються життя після смерті, воно тлумачиться не в термінах безсмертя душі, а як воскресіння тіла. У межах гебрейського світогляду немає місця для уявлень про перед-існування душі та її перевтілення з одного тіла в інше. Коли подібні ідеї з'являються в пізніх текстах – це пояснюється безпосереднім грецьким впливом.

На противагу цьому підходу Старого Завіту, платонівське бачення особистості виражається в категоріях відокремлення. Душа – це людина, а в душі, лише найвищий з її частин – інтелекту, належить безсмертя. Тіло з усіма його імпульсами не є зло, навіть попри те, що їх слід тримати під контролем. Та хоча воно і не є злом, водночас ці тілесні імпульси є зовнішніми стосовно особистості як такої. Справжня особистість зображається як інтелект або розум, що тимчасово ув'язнений у матеріальному тілі та прагне вийти на свободу. Лише інтелект є вічним; його існування передусім існуванню тіла й він існуватиме, коли тіла не стане. Прикінцевою метою та сподіванням є існування, звільнене від будь-якої фізичності.

КОНЦЕПЦИЯ СВОБОДЫ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ

Экзистенциализм имеет склонность быть не понятым в своих глубинных мотивах, через неверную иерархию представлений об этой концепции. Не стоит предполагать в атрибутах абсурдности, страха, трепета и тошноты основной идеи этого течения мысли. Все вышеперечисленные состояния духа и сознания сопутствуют главному и решающему явлению в этой философской системе, явлению свободы. Человек свободен осознано определять свое положение относительно мира и в первую очередь относительно самого себя, как человека для себя и человека для мира. Главная движущая сила экзистенциализма, его духовный потенциал, который особенно остро реализует себя в подкрепленном жизненным опытом разуме, есть сила свободы.

Именно свобода есть нашей обреченностью, и мы можем называть своей важной культурной целью расширения границ нашего сознания для полного восприятия и понимания свободы. Свобода дана нам как идея – врожденно, и стремление к ней есть базовая функция нашей человеческой личности. Человек способен жить по- настоящему глубокой жизнью только понимая насколько значима его свобода, что решает его свобода. Эта идея нашего сознания постепенно способна трансформироваться в идею восприятия нас миром и влияния нас на мир.

Верно говорил Сартр когда определял основную задачу экзистенциализма. "Первым делом экзистенциалист отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование" [*Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм / пер. с фр. М. Грецкого. – М., 1953]. Именно Сартра стоит определить как мыслителя, который первый по настоящему отнес экзистенциализм к философии свободы, философии для мира. Каждое человеческое существо непримиримо борется за свое существования, в первую очередь ради свободы быть собой, ради свободы выбора для себя. Свобода, это здоровый эгоизм, который должен стать всеобщим законом. Человек осознавший свою свободу и возможности ее применения должен применить ее во имя расширения другой свободы, другого индивида. Потому что свободы всегда пересекаются, они всегда идут из одного большого источника нашего бытия, источника к действию. Мы должны направлять свое стремление в русло дальнейшего культурного развития, вопреки обретению свободы как власти. Возвышать свою свободу над свободой других означает забыть о свободе мира. Власть, есть главный эгоистический дефект нашего существования. Власть -свобода деструктивная и по этому не необходима, она как случайная реакция синтеза опыта и сущности человека. Вопрос власти теряет смысл, когда человек обретает власть над самим собой. Страх, трепет, неуверенность в бытии как законе справедливости есть парадокс вывода из об-

ретенной свободы. Свобода расширяя свою атрибутивную составляющую внутри сознания приносит с собой осознания того что наша свобода всегда ограничена свободой случайности. Тогда приходит чувство абсурда, о котором так детально поведал нам Камю. "Утверждение абсурдности мира есть своего рода метафизическое счастье" А. Камю "Миф о Сизифе". Необходимо проследить эту тонкую логическую связь, когда свобода становится ограничением, но при этом остается самой большой способностью к действию. Воспринимая бренность бытия как неизбежность, как трансцендентную цель мира, человек становится мужественным и сильным для свободы не просто человека, а для самой страшной и восхищающей свободы- свободы вселенной. И осознание того что наша свобода идет от сознания и не ограничивает себя в нем, дает силу быть стойким к свободным случайностям вселенной где мы существуем. Свобода есть феномен и основа нашего категориального мышления. Мы свободны быть богами, пока не будем свободны помнить о своей незначительности. Понимая свою незначительность на фоне свободы нашего мира, мы способны понять, как все – таки много зависит от нас.

Д. А. Жидкова, студ., ДНТУ, Донецк
peace_me@mail.ru

ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ САРТРА

Проблема "другого", проблема интерсубъективности – одна из ведущих в экзистенциальной философии. Ведь присутствие "другого" (других людей) – это один из компонентов фактичности бытия. Коммуникация, т. е. связь между людьми, есть форма прояснения экзистенции. Она – условие свободы индивида. Экзистенция не в состоянии опредметить себя иначе, как в общении с другой экзистенцией в их взаимораскрытии. С этой точки зрения, другой – желанный и необходимый экзистенциальный партнер.

Сартр предлагает не рассматривать "другого" как возникающего из моего бытия-с, т. е. как необходимо уже присутствующего в моем бытии-с. Он формулирует четыре необходимых и достаточных условия, которые позволяют, по его мнению, выстроить приемлемую теорию существования "другого". Суть первого условия состоит в том, что теория "другого" не должна давать нового доказательства существования "другого", содержать лучшие, по сравнению с существующими теориями, аргументы против солипсизма. В этой теории существование "другого" должно не предполагаться, а утверждаться. Второе условие требует от теории не поиска в глубине самого себя основания веры в "другого", но самого "другого", т. е. того, кто не является мною. Третье условие содержит в себе указание на то, что данность "другого" не должна иметь природу познания мира или самопознания, но должна "затрагивать" наше бытие, затрагивать конкретно в эмпирических обстоятельствах

вах нашей фактичности. Наконец, четвертое условие определяет способ данности "другого" нам в познании.

Своей основной задачей в "Бытии и ничто" Сартр считает проникновение в смысл отношений "человек-мир". Это необходимо все время иметь в виду, чтобы за многостраничными рассуждениями Сартра о бытии, сущем, вещи, предмете, мире не потерять человека, ради которого он предпринял столь фундаментальное исследование. Все, что достиг своим исследованием Сартр, есть знание о бытии человека.

Существование человеческой реальности описывается им структурами бытие-в и бытие-для. Первая из них реализуется в структуре бытие-в-себе, последняя же существует в двух структурах: бытие-для-себя и бытие-для-другого. И хотя "другой" явно обнаруживается благодаря структуре бытия-для-другого, две другие структуры тем не менее играют важную роль в феноменологии "другого".

Сартр присваивает феномену бытия три признака: 1. Бытие есть. 2. Бытие есть в себе. 3. Бытие есть то, что оно есть. Бытие не образуется из возможного, не сводится к необходимому, оно просто есть. "Бытие-в-себе никогда не бывает ни возможным, ни невозможным, оно есть" [*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. — М., 2000]. Бытие не может быть объяснено ни как сотворенное, ни как творящее само себя, поскольку творение предполагает пассивность или активность бытия. Но оно ни пассивно, ни активно, так как и то и другое есть понятия, обозначающие способы или орудия человеческой активности. Поэтому бытие не только есть, но оно "есть само по себе". Особая область бытия — область "бытия-в-себе", которая противопоставима ее бытию сознания, которое всегда указывает на другое, не на себя. Этот признак раскрывает нам бытие как непрозрачное, поскольку изначально исключает другое, с точки зрения которого можно что-то знать о бытии. У бытия-в-себе нет никакого внутри, а потому у него нет ничего сокровенного, оно сплошное и неизменное.

Фактичность, наряду с другими характеристиками бытия-для-себя, позволяют понять ее как деградацию бытия-в-себе. Бытие-для-себя в целостности человеческой реальности есть другое бытие-в-себе. Если в-себе есть человеческая реальность, то для-себя высвечивает ее как человеческую реальность, как реальность сознания. Таким образом, в единстве в-себе и для-себя всегда существует зазор, который содержит возможность обнаружения "другого".

Центральная роль "другого" определяется тем, что он выступает необходимой случайностью, благодаря которой человеческая реальность узнает о своем человеческом существовании. Существование "другого" открывается взглядом. Взгляд не конституирует существование "другого", а обнаруживает его как неустранимый факт моего бытия. Прежде всего, "другой" открывается как субъект, поскольку он разрушает порядок моего мира, устанавливая свой порядок. Присутствие "другого" в моем мире создает ситуацию совместного бытия, которое имеет двой-

ную детерминацію, поскільки вона залежить як від мене, так і від нього. Іменно це обставина підкреслюється Сартром, коли він обстоює самостійне існування "другого". Він є, і я це повинен визнати як факт непереложного факта.

Смещая к себе все моменты моего мира, "другой" одновременно позволяет мне открыть свое собственное существование. И это открытие также имеет характер открытия факта, поскольку я обнаруживаю себя не в качестве познающего субъекта, а как определенное состояние (стыда, гордости, страха и т. п.), как фактическое существование. И обнаружение это возможно только в присутствии "другого", поскольку состояние есть совместное-стояние-с-и-против-"другого".

Обнаружение своего бытия происходит благодаря выявлению и отчуждению "другим" моих возможностей и способностей. Именно их объективация "другим" позволяет мне обнаружить и на втором шаге попытаться присвоить их обратно. Эта операция объективации и обратного присвоения моих возможностей и способностей эмпирически, ситуативно осуществляется отношением тел. Тело "другого", позволяя открыть мне свое тело, имеет характер бытия-в-середине-мира, которое организует мир как порядок и придает элементам этого порядка значение. Тело здесь – и как мое тело, и как тело "другого" – выступает смыслопорождающей величиной. "Другой", открывая мне мое фактическое существование, одновременно позволяет мне обнаружить себя как свободу. Во-первых, "другой" опознается мною как граница моей свободы, и, во-вторых, я сталкиваюсь с ним как с тем, что существует как свобода, как то, что не зависит от меня, то, что не открывается мною. Эта неоткрываемость бытия "другого" обнаруживает другую сторону мира, трансцендентную его сторону, которая позволяет мне испытать свою собственную трансценденцию. Неоткрываемость бытия "другого" предстает как его непознаваемая субъективность.

Л. Є. Запорожцева, асп., НаУКМА, Київ
omorphy@mail.ru

МАСОВА КУЛЬТУРА І МІФ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

Одним із важливих питань вивчення міфу у масовій культурі є обрання адекватної методології в межах конкретної галузі. Найбільш відомими вважається марксистський підхід у маскультурних студіях та його різновиди у вигляді критичної теорії Франкфуртської школи (Г. Маркузе, Л. Ловенталь, Т. Адорно), ідей Л. Альтусера, а також теорії А. Грамші; психоаналітична теорія масової культури (З. Фрейд, К. Юнг); структуралізм (К. Леві-Строс, У. Райт, У. Еко), семіотичні розвідки у царині маскульту (Р. Барт), постструктуралістична оптика (Ж. Дерріда (деконструкція), Ж. Лакан (психоаналітичний постструктуралізм), М. Фуко, Е. Саїд); постмодернізм (Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Бодрійяр, Ф. Джеймсон). Менш розпо-

всюдженими є соціальна критика масової культури (Т. Веблен) та теорії культурного автономізму (Г. Дебор, А. Негрі), підхід до масової культури як до сміхової карнавальної (Дж. Фіске, спираючись на М. Бахтіна), гендерні підходи: фемінізм (Дж. Батлер, Дж. Стейсі, Р. Ковард, Т. Модлескі), маскулінізм (П. Берстон, К. Ричардсон); теорія метаантропології (Н. Хамітов), дігі-діагностики (А. Кьорбі). Кожен з цих підходів має свої переваги та обмеження.

Наприклад, якщо розглянути найвідоміший метод структуралістичного аналізу, виявиться, що він залишає низку питань після його застосування. Питаннями структуралістично-семіотичного підходу у препаруванні міфу довгий час займається наш співвітчизник О. С. Кирилюк, котрий є фундатором власної теорії.

Якщо розглядати міф в цілому, а зокрема в масовій культурі, як класичний приклад наративу, стає можливим розпізнати у його структурі інваріант. О. С. Кирилюк у монографії "Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури" ототожнює інваріанти з терміном "категорії граничних підстав" (далі – КГП) і визначає їх як "конститутивні, структуроутворюючі компоненти світогляду, пов'язані із соціалізацією та окультуренням фундаментальних основ буття людини в світі у контексті її фінітної темпоральності". О. С. Кирилюк обґрунтовує у своїх працях існування трьох інваріантів: "життя"- "смерть"- "воскресіння", або "вітальна" КГП – "мортальна" КГП – "імортальна" КГП. Поряд з ними існують світоглядні коди, які виступають трансформованими в системах культури соціалізовані базисні життєві функції підтримки життя: аліментарний (харчова функція), еротичний (репродуктивна), агресивний (напад і захист), інформаційний (передача досвіду).

Як між самими КГП, так і між кодами, можлива складна взаємодія, змішування (контамінація). Вони також можуть набувати сильних і слабких форм прояву на зразок: "смерть > зникнення > вигнання > видалення > відхід (мортальна КГП); народження > поява > прихід > наближення (генетивна КГП); поразка > удар > лайливе слово (агресивний код); любов > любовний потяг > дружба > симпатія (еротичний код) і т. п. "

Плідною для нашого дослідження ця теорія уявляється в тому, що за допомогою неї можна побачити як суто міфологічні інваріанти проявляються у маскультурному наративі. Вона дозволяє розглянути сукупність етапів будь-якої урочистої обрядовості (а точніше ритуальності) у вимірі масової культури. З цим пов'язано поетапне подолання трьох категорій граничних підстав, як міфемі ініціації: тобто сукупність етапів "перетворення" статусу суб'єкта. Цю міфему можна знайти майже в усіх героїчних міфах або казках, де герой уже не може існувати у первісному образі (вітальна КГП), він має подолати певний етап, що є ідентичним смерті (мортальна КГП) задля того, щоб відновити свій статус або народитись знову (імортальна КГП). Саме трьохчасність структури є важливою для цієї міфемі: підготовка, момент дотику суб'єкту до сакрального простору та перенародження у новій якості.

У первинному вигляді ритуал відповідав у повному обсязі цим етапам, включаючи і ірраціональний чинник. Поки що залишається відкритим питання, чи залишилась ірраціональна складова у міфі масової культури, чи ми маємо справу лише з редукованою формою, або навіть схемою. Для відповіді на нього у пригоді можуть стати інші методологічні апарати.

Р. А. Иванова, студ., ТНУ ім. В. И. Вернадського, Симферополь
raisaivanova2013@yandex.ua

НАУКА VS ЭЗОТЕРИКА

Поскольку астрология и нумерология щедро одариваются общественным вниманием, начиная с заинтересованности данными феноменами и заканчивая ажиотажем и даже своеобразной одержимостью, постольку возрастает необходимость вменяемого к ним отношения и серьезного исследования.

Цель работы: исследование причин востребованности вненаучных форм знания на основе анализа нумерологического и астрологического знания.

Что же такое нумерология и астрология? Науки, псевдонауки, философии? На некоторое время примем допущение, что астрология и нумерология – науки. Для того, чтобы подтвердить его или опровергнуть, необходимо обозначить критерии научности и установить степень соответствия нумерологии/астрологии данным критериям. Поскольку группы критериев научности неоднородны, следует уточнить, какая именно группа будет подразумеваться в данной работе – группа Б: критерии, которые отделяют науку от ненауки при помощи формальной непротиворечивости, опытной проверяемости, рациональности, воспроизводимости, интересубъективности [Ильин В. В. Критерии научности знания. – М., 1989. – С. 34]. Исследуем соответствие выбранных явлений основным максимам научного знания – универсальности, непрерывности, достоверности и рефлексивности.

Особенности личности, умножающей знание, не входят в массив этого знания непосредственно. И в этом заключается научная универсальность. Наука ориентирована на объективное исследование действительности. Астрологическое и нумерологическое знание данной максиме может соответствовать: число влияет на то, в какой форме проявится субъективный фактор, а не наоборот, поскольку субъект не в силах что-либо изменить в числе – в его характеристиках и влиянии. Таким образом, можно утверждать соответствие исследуемых типов знания первой максиме – максиме универсальности. О соблюдении либо нарушении максимы непрерывности в нумерологическом/астрологическом знании трудно высказаться однозначно. Темпоральная динамика в нём, как правило, чётко не обозначена: максима непрерывности научного знания не только не соблюдается, сколько игнорируется.

В научном знании нет абсолютных постулатов, более того, знание может считаться научным только в том случае, если возможно опровер-

жение относительного постулата, являющегося основополагающим для данной теории на данный момент (принцип фальсификации Поппера). Нумерологические же постулаты (как и астрологические) претендуют на свою абсолютную истинность и непогрешимость – рефлексия отсутствует, что позволяет предположить несоответствие астрологического и нумерологического знания максиме рефлексивности научного знания.

Какой степенью достоверности обладают нумерология и астрология? Если понимать достоверность в классическом смысле, тогда можно заключить, что данные области знания обладают крайне низкой степенью достоверности и не могут заниматься составлением научно достоверных прогнозов. В повседневной практике достоверность нумерологических и астрологических предсказаний также шатка. Максима достоверности не соблюдается в достаточной мере. В итоге мы вынуждены зафиксировать фактически полное несоответствие принципам научности выбранных для исследования областей знания.

Предположим, что и нумерология и астрология – философские явления. Параучёные нацелены на: познание и объяснение предельных аспектов бытия мира и бытия в мире, оформление понимания ВСЕГО, предоставление "стройной" цельной картины мира, по возможности сводя в ней к минимуму количество "белых пятен". Осуществимо это или нет – другой вопрос, и в данной работе мы не будем пытаться на него ответить. Но философия, в отличие от мистики, не погружение в пучину, а выход на поверхность [*Ортега-и-Гассет* Х. Что такое философия? – М., 1991. – С. 107]. А "выход на поверхность" осуществляется посредством полноуровневого интеллектуального выведения, то есть наличием в нём как интерпретационного уровня, так и доказательного.

Что же могут дать человеку такие эзотерические науки как нумерология и астрология, чего он не получает от науки и философии, объём знаний которых, как известно, всегда недостаточен? Видимо, – восполнять эту недостаточность за счет своих специфических объяснительных средств. Тем самым удовлетворить природную потребность человека в полноте знания. Поэтому анализ общих антропологических (связанных с противоречивой природой человека) предпосылок эзотерического знания поможет нам обозначить путь ответа на заданный вопрос.

1. **Феноменологические предпосылки (телесно-природные задатки)** – заключаются в асимметрии функций полушарий человеческого головного мозга: левое полушарие когнитивно (система, логика, вербальное), правое имажинативно (фантазия, интуиция, невербальное).

2. **Знаково-символические предпосылки.** Человеческое существо по своей природе не способно жить в реальности самих вещей. Как бы ни старалась наука и философия изменить ситуацию, мы по-прежнему не сильно продвинулись за её пределы. Уже существующие вещи знаково дублируются не только естественным путём посредством их помещения в сознание, но и искусственным образом в обратном процессе их извлечения из сознания – умножение знаков, которые начинают жить собственной жизнью и в итоге обретают неприкосновенность символов.

3. **Гносеологические предпосылки.** Противоречие между потенциальной возможностью познать ВСЁ, мир в целом и невозможностью реального достижения этого: Бог знает всё, и потому не познаёт. Животное не знает ничего, и потому тоже не познаёт. Но человек – это живая недостаточность, человек нуждается в знании, приходит в отчаяние от незнания [Там же. – С. 83]. Так как классическая наука даёт только частичное знание, человек обращается к воображению, "дорисовывая" мир до целостного состояния, в котором миру можно доВЕРять и, следовательно, в котором комфортнее жить.

4. **Онтологические предпосылки.** Противоречие между индивидуальным бытием человека и Универсумом, конечностью и бесконечностью, преходящим и Вечным, бытием и небытием, жизнью и смертью. Осознавая личную смерть на фоне Вечности и невозможность разрешить выше названное противоречие в рамках когнитивного, человек вынужденно обращается к имажинативному.

5. **Социальные предпосылки.** Коренятся в противоречии между сущим и должным в социуме. Человек, не выбирая, где и когда родиться, социализируясь, всегда недоволен своим статус-кво и стремится изменить социум и своё положение в нём к лучшему. Заглядывая в будущее, он создаёт утопии (антиутопии), пытаясь при этом использовать не только рациональный прогноз, но и профетизм, астрологию, нумерологию и тому подобное.

6. **Экзистенциально-коммуникативные.** Заключаются в противоречии между "Я" и "Мы", между стремлением человека к сохранению своих индивидуальности, суверенности, автономности и потребностью быть причастным к "Мы", к Обществу.

Исходя из выше изложенного материала, можно заключить, что феномены, подобные астрологии и нумерологии, облегчают или даже разрешают базовые противоречия человеческой жизни, только, в отличие от философии, делают это в доступной форме, однако, сциентизированной по форме, что снимает дискомфортные ощущения индивида, порождаемые интеллектуальным напряжением либо осознанием того, что занимаешься ненаучным делом в прогрессивном обществе.

***Р. А. Ивашина, ассист., Е. В. Ивашина асп.,
БелГНИУ, Белгород, Россия***

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ В ПОНИМАНИИ НАСИЛИЯ: АВРЕЛИЙ АВГУСТИН, ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ

Христианство с момента своего возникновения дало свой взгляд на мир и жизнь в целом. В том числе было высказано отношение к насилию. Аврелий Августин в произведении "О граде Божием" людей делит на две группы. Описывает эти группы, используя образы "града земного" и "града Божьего". "Град земной" и "град Божий", по Августину, созданы были с помощью двух родов любви. Род первый –это любовь к

себе, дошедшая до презрения Бога. Второй род любви есть любовь к Богу, дошедшая до презрения к себе. Ненасилие, являющееся способом противодействия насилию, находится на границе между двумя градами. Соответственно, взаимодействие сторонника насилия со сторонником ненасилия закончиться может как переходом насильника, допустившего и признавшего свободу воли другого, в число жителей града Божьего, так и переходом сторонника ненасилия на противоположную сторону. Августин признаёт у человека наличие свободы воли, распоряжение которой вследствие грехопадения теряется. Воля человека падшего, находясь под влиянием повреждённой природы человека, оказывается подвластной злу. Самостоятельно человек преодолеть насилие необходимости зла не может. Христианское богословие в данном случае рассматривает действие благодати не как насилие над волей человека, а как возврат несвободного человека к добру и возврат свободы, утраченной в результате грехопадения. О правомерности применения насилия и принуждения Августин говорит при изложении мыслей о воспитании детей. По мнению Августина, воспитание опирается на привычку и принуждение. 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. 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". Таким образом, спасение человека, поврежденного грехом происходит путем принуждения. Августин в своих письмах говорит о необходимости смягчения суровой римской юридической практики (пытки и т. п.). Особенным в рамках христианского вероучения является оправдание Августином мести, то есть насилия, причем возможны и самые крайние формы, включая убийство. Некоторые историки считают, что именно Августин впервые обосновал допустимость религиозного принуждения и преследования. Августин, таким образом, насилие понимает специфически. Он признает правомерным насилие как необходимость в достижении блага. Заслуживает особого внимания мнение Августина о действии благодати в выборе человека между добром и злом. Хотя богословы отвергают в данном случае порабощение свободы человека, тем не менее, насилие над свободой просматривается.

Взгляд Василия Великого на понимание насилия, в первую очередь, можно усмотреть в его аскетических подвигах, путем строгих ограничений в борьбе со страстями. Его соратник Григорий Богослов, в одном из писем говорит, что если бы мать Василия, не приходила к ним в нужное время, то они бы давно умерли. В данном случае строгий аскетизм есть одна из форм насилия.

В 13 правиле Василий Великий говорит: "Убиение на брани отцы наши не вменяли за убийство, ...добро было бы советовать, чтобы они, как имеющие нечистые руки, три года удержались от приобщения токмо святых таин". Он этим показывает негативное отношение к любым фо-

рмам убийства. В 56 правиле он рассматривает умышленное убийство с последующим раскаянием: "Волею убивший, и потом покаявшийся, двадцать лет да будет без причастия святых таин". В этом правиле внимания заслуживает не только негативное отношение к убийству, но и долгая епитимия (процессе исправительного наказания). В беседах на псалмы Василий Великий говорит о наказании грешников: "Не тетива напрягает Божий лук, но карающая сила, которая иногда напряжена, а иногда ослаблена. Слово грозит грешнику тем, что готово ожидающее его наказание, если он будет во грехе, потому что уготованы сосуды смертные – силы, истребляющие врагов Божиих... те, которые имеют уже в себе предварительно разожженные стрелы дьявола, приемлют на себя карающие стрелы Божий". Эти слова можно также считать одним из примеров насилия над свободой и убеждениями человека. Видимым образом человека никто не наказывает, но, через нестроения в жизни человека или угрозу их появления человека наказывает Бог.

Таким образом, Василий Великий рассматривает и осмысливает несколько видов насилия: Первый вид – это христианский аскетизм, выраженный в строгом ограничении всех своих потребностей. Второй вид насилия – это его строгие и продолжительные епитимии, проявляющиеся в дополнительных покаянии, постах, молитвах и ограничении в участии в церковных таинствах. И, в-третьих, скорее это не вид, а иллюстрация отношения к насилию, на примерах убийства. В его понимании, убийство при любом стечении обстоятельств не может быть оправдано и является грехом.

Проведенное исследование показало, что Августин и Василий Великий в целом солидарны во взглядах на понимание и допустимость применения насилия. Разница в том, что Василий Великий является абсолютным пацифистом, Августин допускает в некоторых случаях убийство. Также учение Августина о предопределении (как формы насилия над свободой человека) не согласуется с богословием Василия Великого.

М. М. Ібрагімов, канд. філос. наук, проф., НУФВСУ, Київ

ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА МЕТОДОЛОГІЯ МІЖДИСЦИПЛІНАРНОЇ ГАЛУЗІ ЗНАНЬ – "ФІЛОСОФІЇ СПОРТУ"

У фізкультурно-спортивній науці останнім часом активно формується *гуманітарний напрямок*, де соціологічні, психологічні, педагогічні, історичні, управлінські вчення вимагають узагальненого концептуального визначення спорту, фізичної культури і фізичного виховання в континуумі їх соціальної значущості як соціокультурного феномену. Пройшов той час, коли до спорту філософи ставилися скептично або ж повністю негативно, який нібито не має нічого спільного з культурно-історичним процесом. Х. Штайніцер в книзі під назвою "Спорт і культура" писав, що "спорт ворожий соціальному ідеалу культури, а для індивідуалістичного ідеалу він не має ніякого значення, а заняття спортом є симптомом занепаду" [Цит. за Лю-

кевич В. П. Спорт как/и здоровый образ жизни // Парадигма здорового способу життя: духовні та фізичні компоненти: зб. наук. ст. II Міжнар. наук.-теорет. конферен. кафедри соц.-гуман. дисциплін (Київ, 19–20 березня 2010) / уклад. Ю. О. Тимошенко. – К., 2010. – С. 108].

В сучасних умовах спорт відносять до числа важливих сфер суспільної життєдіяльності людини, який у взаємодії з іншими, формує специфічну сферу буття людини в життєвому просторі і часі, а саме: *"спортивну реальність", "світ спорту"*. Основними культурологічними його іпостасями є наука, мистецтво, мораль, політика та інші форми самоусвідомлення людини в світі. У філософському відношенні сутнісні риси спорту та його соціально-цільове призначення розглядається уже не як "розвага", "відволікання" "полювання на дичину", що започатково було характерно для англійського терміну "in sport", а як спортивна діяльність з певним ціле покладанням, створюючи систему цінностей та ідеалів – спортивну ідеологію.

При такому підході предметом філософії спорту можна визначити як *"вчення про сутність і життєвий смисл спорту у дискурсі соціокультурного феномену, який уособлює створення і відтворення в образах фізичної культури еталони людської тілесності"* [Ібрагимов М. М. "Філософія спорту": предмет, структура и проблемы методологии // Актуальні проблеми фізичної культури і спорту. – 2010. – № 3 (19). – С. 94–95].

Спорт філософічний за своєю сутністю, оскільки в мистецтві тілесного перевтілення наочно демонструє сутнісні сили людини – *свободу і творчість*. Ж.-П. Сартр підкреслював інструментальну роль тіла в пізнанні людиною своєї сутності в "Бутті-для-Себе" і в "Бутті-для-Іншого". Він писав, що *"в грації тіло є інструментом, що виявляє свободу"*. І далі: *"В грації тіло виявляє себе як психічне в ситуації. Воно розкриває передусім свою трансцендентність як трансцендентуючу – трансцендентність; воно знаходиться в дії і розуміється, виходячи із ситуації та цілі, що нею передбачаються"* [Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М., 2009. – С. 608–609].

Спорт адекватно відображає суперечності людського існування і задовольняє його потреби в 1) грі, 2) змагальності; 3) видовищності, оскільки: 1) людина, будучи свідомою істотою, за своєю суттю завжди залишається гравцем, і невпинно розіграє гостросюжетну драму особистого життя, постійно змінюючи свій образ і роль у театрі соціально – цивілізаційних перипетій; 2) людина постійно само стверджується у житті, задовольняє Его в жадобі визнання іншими його мистецтва створення свого життєвого шляху; 3) людина щоденно змушена презентувати і репрезентувати себе у соціальній реальності, заявляючи про свою присутність або відсутність у ній. Спорт створює ілюзію, як і всі інші види мистецтва, "входження" людини в суцільний культурно-історичний творчий процес. Він завжди буде затребуваний, хоча в силу своєї популярності деякі дослідники заявляють про його вимирання [Лэш К. Вырождение спорта // Логос. – 2006. – № 3(54). – С. 23–40].

В філософсько-епістемологічному дискурсі спорт – це видовишна і дивовижна змагально-результативна гра, яка збуджує і стимулює тілесну і

соціальну активність людини (як учасників спортивно-змагальної діяльності так і співчутливих спостерігачів). Спорт – це мистецтво тілесного перевтілення, вихід людини за межі свого буття. В цьому плані спорт дещо дисонує з уявленням про загальну фізичну культуру, а напоріжним каменем їх поєднанні є різниця в цільовому суспільно-громадському призначенні: якщо фізична культура спрямована на оздоровлення, то спорт офірує (жертвує) здоров'ям спортсменів, хоча спільним для цих понять є звернення до сили і краси людської тілесності. Сумнівим, на думку автора, також є питання, що спорт нібито сприяє "гармонійності і всебічному розвитку людини" – епістемі, запозиченої із християнської догматики, яка постійно імплікує з радянських часів в палітрі суспільних ідеологем. Дискусії, які сьогодні ведуться навколо кожного із сутнісних компонентів визначення спорту спробуємо пояснити із залученням екзистенційно-феноменологічної методології.

Філософії спорту ще належить виробити загально-концептуальний підхід, який би зближував вітчизняну та західну філософські традиції. Зазначимо, що основоположник екзистенціалізму С. К'єркегор, виступаючи проти раціоналізму, розглядав людину як духовного індивіда, як унікальну неповторну істоту, що виявляє в житті особистісно-духовне існування [*К'єркегор С. Наслаждение и долг. – СПб., 1994. – С. 200*]. В даному випадку зазначимо, що методологія екзистенціалістської діалектики підготовлена в зарубіжній феноменології, родоначальником якої вважається Е. Гусерль та ін. Цю традицію продовжив Моріс Мерло-Понті, який відомий своїми розробками в царині феноменології тілесності.

Е. Гусерль вважав, що людина, являє собою психосоматическую цілісність, наївно представляє світ і себе в ньому як абсолютний феномен, даний від природи, і є "природного установкою". Е. Гусерль пропонує три види феноменологічної редукції – тобто відновлення в свідомості пережитого людиною досвіду: 1) психічної редукції, 2) ейдостичної редукції; і 3) трансцендентальної редукції. Якщо перша редукція розкриває досвід безпосереднього, наївного переживання, а друга – досвід розуміння того, що відбувається у світі вже на якісно новому рівні, то третій вид редукції, найбільш гостро критикований філософами, залишає людину у своїй свідомості "сам на сам", позбавляє його в необхідності шукати сутності в предметах навколишнього світу і в самому собі.

Моріс Мерло-Понті на відміну від Е. Гусерля у своїй феноменології тіла-суб'єкта показує, що саме фізичне тіло є джерелом психологічної інтенціональності, сприйняття, інформативності та ін. А тому проведення феноменологічної редукції в розумінні людиною його тіла дозволяє усвідомлення людиною того, що, будучи фізико-соматичним тілом, він органічно пов'язаний з природою і є його невід'ємною частиною [*Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб., 1999. – С. 4*]. Мова в даному випадку йде про подолання людиною кризи в омані щодо духовно-інтелектуальної своєї значущості та вироблення потреби включення в реальну, а не віртуальну дійсність, що і здійснюється в спортивній діяльності.

В такому сенсі філософія спорту відноситься до її екзистенційно-антропологічного напрямку. Спортивна епістемологія в дискурсі "*філософії спорту*" має досліджувати його: а) **трансцендентальність**, як спосіб переходу "із небуття в буття", презентації в формах тілесності краси і сили потаємних потенційних і резервних властивостей унікального людського організму; б) **екзистенційність**, як смисложиттєвість, тобто свідомого покладання спортсменом свого індивідуального одноразового в світі життя на алтар "Добра і Зла"; в) **інтенційність**, як потягу до життя, ризикованість спортсменів і відчайдушну їх протигагу страху смерті; г) **телеологічність**, як вияв віри в безмежні можливості людини до самовдосконалення, досягнення гармонії і потойбічного "вічного життя".

Н. В. Іщук, канд. філос. наук, доц., НАУ, Київ
IschukNB@mail.ru

ДИСКУРСИ ОСОБИСТІСНОЇ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ В ІНТЕРНЕТІ

Віртуальний простір Інтернету є не що інше, як глобальна квазіреальність, альтернативний світ, доступний для сучасної людини. Сутність віртуальної програми полягає в тому, що у сконструйовану модель вбудовується зворотний зв'язок, який забезпечує активну "участь" (точніше, суб'єктивне відчуття участі) в розгортанні віртуальних подій (точніше, відчуття подій). Завдяки Інтернету віртуальна особистість, хоча й імітаційно, але реалізує ті стани та соціальні ролі, що недоступні їй у повсякденному житті. Механізмом такої актуалізації вважається свобода, що виражається у формах звільнення від будь-якого зовнішнього й внутрішнього примусу, прагматичних артикуляцій, наявних соціальних стереотипів. Мається на увазі, що в Мережі людина може спілкуватися поза межами власної тілесності, уникаючи ідентифікації за класовими, національними й навіть статевими ознаками. Трапляється, що користувачі обирають протилежну стать або "позастатеву" форму самопрезентації в Мережі. Такі явища, досить вичерпно описані Е. Рейдом, виражаються в тому, що "межі, окреслені культурними конструкціями тіла, у віртуальному оточенні або позбавляються чіткості, або загалом зникають... Ці кіборги, вияви особистості за межами фізичного світу, що існують у просторі, де ідентичність не задана заздалегідь, а визначає сама себе. Вони починаються із заперечення зв'язків між тілом і особистістю й призводять до нівелювання категорій статі й сексуальності, що відіграють провідну роль у реальному світі" [Рейд Э. Идентичность и кибернетическое тело // Массовая культура, современные западные исследования. – М., 2005. – С. 61]. В такий спосіб мінімізується вага зовнішнього вигляду комунікаторів для процесу спілкування, а також усуваються культурно-детерміновані (звичасві, релігійні, етичні, етикетні) контексти гендерної комунікації.

Інтернет-комунікації усувають як об'єктивні (наприклад, просторові), так і суб'єктивні (наприклад, сором'язливість) перепони для спілкування. Здійснюючись на засадах анонімного спілкування, вони мінімізують за-

грози упередженого або "нерівного" спілкування, тим самим вивільняючи найпотаємніші прагнення людини. Виконання цих завдань потребує певних засобів, що відтворюють фон міжособистісного спілкування, відтворюючи насправді найбільш стандартні емоційні стани. Кодування цих станів здійснюється за допомогою здебільшого візуально виражених кодів (емотіконів), що відображають як внутрішні, так і зовнішні (наприклад, статусні) контексти комунікатора. Віртуалізація особистості складає передумови для імітації найбільш значимих особистісних характеристик. Метою комунікатора-імітатора є постановка віртуального спектаклю та виконання не притаманної йому в повсякденному житті ролі, що свідчить про незадоволення певними сторонами реальної ідентичності [Жичкина А. Е., Белинская Е. Н. Стратегии самопрезентации в Интернет и их связь с реальной идентичностью: <http://flogiston.df.ru/projects/articles/strategy.shtml>]. За таких умов предметом імітації можуть бути світоглядні позиції, соціальний статус, вік і навіть стать. Критерієм успішності імітації виступає довіра з боку "глядачів" і їхня готовність визнати автентичність створеного образу. У Мережі особистість ідентифікують за такими маркерами: 1) ніком – умовно обраним ім'ям-маскою, що вирізняє людину з-поміж інших суб'єктів спілкування та є засобом ідентифікації на тому чи іншому ресурсі. Нік обирається користувачем для семіотичної репрезентації власної особистості; 2) аватаром – невеликою картинкою, що візуалізує образ віртуальної особистості та супроводжує всі повідомлення користувача на форумі або блозі. Інколи аватар супроводжується профілем – набором даних, наданих користувачем для первинного ознайомлення інших користувачів з собою; 3) ориджином, або підписом, що кріпиться після основного тексту в повідомленнях на форумах або в листах. Зазвичай виступає у вигляді якогось оригінального й стислого висловлювання, що виражає світоглядну установку особистості або загальну інтенцію її віртуального спілкування.

Показовим є перелік особистісних рис віртуальної особистості, запропонованих в одному з Маніфестів Рунета. Даний документ фіксує такі риси віртуальної особистості: 1) безтілесність, редукція особистості до її семіотичних маніфестацій (тобто до текстів у найбільш широкому сенсі); 2) анонімність, принаймні, можливість такої (див. популярний афоризм, представлений у журналі "Нью-Йоркер": "В Інтернеті ніхто не знає, що ти собака"). Анонімність в Інтернеті означає не відсутність, а приховування реального імені, що виражається в семіотично довільному зв'язку між "реальною" та "онлайновою" особистостями; 3) розширення можливості ідентифікації, свобода наділяти віртуальну особистість будь-яким переліком характеристик; 4) множинність, тобто можливість мати низку різних віртуальних особистостей одночасно або послідовно; 5) автоматизація, можливість повністю або частково симулювати активність віртуальної особистості, застосовуючи комп'ютерні програми (що зв'язує віртуальну особистість із штучним інтелектом та робототехнікою) [Горный Е. Онтология виртуальной личности: <http://www.zhurnal.ru/staff/gorny/texts/ovr.html>].

Простір віртуальної комунікації створює ідеальне середовище для так званої комунікативної мімікрії, що може виражатися потрібно: як мімікрія учасників, мімікрія функцій комунікації, мімікрія елементів комунікації. У першому випадку йдеться про приховану віртуальними засобами, в тому числі ніком і аватаром, імітацію особистісних характеристик комуніканта. Мімікрія функцій комунікації виражається в приховуванні її справжніх мотивів, що досить просто досягається в умовах анонімного спілкування, в тому числі за допомогою неправдивого ориджина. Мімікрія елементів комунікації в Мережі виявляється у традиційний спосіб – через непряме вираження ідей за допомогою риторичних питань або евфемізмів, що повсюдно зустрічаються на форумах і у чатах. Виходячи з цього, інформаційний обмін у просторі реальної віртуальності перетворюється на "поглинання" кіберпростором "суб'єкта" спілкування й утворення Людини Телематичної (термін Ж. Бодрійяра). Для Людини Телематичної співбесідником та метою спілкування стає екранний світ машини, подібний до задзеркалля. Подібно до того як "вона споглядає перед комп'ютером із процесором World... картину свого мозку, знаходячись перед мінітелом (minitel), спостерігає фантазмагорічне видовище й бачить картини віртуальних насолод [Бодрійяр Ж. Прозрачність зла. – М., 2006. – С. 79]. Внаслідок цього відбувається своєрідний симбіоз, "гомеостаз людини з машиною", коли не тільки "машина виконує лише те, чого від неї вимагає людина, але натомість людина виконує те, на що запрограмована машина" [Там же. – С. 83–86]. Підсумуємо, в Мережі нівелюються вимоги буденної реальності, адже вона підмінюється реальністю конвенційною. В результаті цього складаються передумови для плюралізації дискурсів особистісної самореалізації й водночас інтелектуальної примітивізації, емоційного гіпервиснаження та "поглинання" кіберпростором суб'єкта спілкування.

К. Л. Качур, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
pochtai@i.ua

ДЕСТРУКТИВНІ ЗМІНИ ТРАДИЦІЙНОЇ МОДЕЛІ СІМ'Ї У СУЧАСНОМУ СВІТІ

Сім'я, як стійка одиниця суспільства і потужний інститут в державі, із найдавніших часів була предметом пильної уваги істориків, демографів, соціологів, політологів, психологів, але аспект філософського, а отже, світоглядного осмислення завжди супроводжує явище сім'ї як вкорінення індивіда в бутті. Ця вкоріненість, яка розкривається через спроможність людини в процесі життєдіяльності звертатися до буття як до підґрунтя і актуалізує її власні унікальні можливості. В сім'ї фокусуються майже всі аспекти життєдіяльності суспільства. На даному етапі свого розвитку інститут сім'ї переживає ряд зрушень, які змінюють традиційний погляд на сім'ю, трансформуючи його на оновлений, модернізований. Процеси, які відбуваються сьогодні в інституті сім'ї та шлюбу, є відображенням руйнів-

них тенденцій сучасного соціумі, оскільки кінець ХХ століття ознаменувався для людства потужним потоком трансформацій, які зачепили усі сфери людської життєдіяльності. Наслідком став корінний злам цінностей і стратегій розвитку, які склалися століттями. Традиційний образ сім'ї, який був усталений протягом багатьох століть і, вцілому, не зазнавав перебудов, на сучасному етапі розвитку зрушив з місця.

Сім'я – це специфічне буття людини, в якому відбувається матеріальне, духовне та душевне поєднання чоловічого та жіночого начал, народження та виховання нового життя. В широкому сенсі сім'я – це багатосторонні відносини між чоловіком та дружиною, батьками та дітьми, братами та сестрами та іншими родичами, що проживають у спільному економічному та екзистенціальному просторі. Смысл сім'ї, як вічної цінності – не просто в організації сексуальної сфери і фізичного породження життя, але і у спілкуванні, особистісному єднанні людей. Інтерес до складного феномену сім'ї існував на усіх етапах цивілізаційного поступу. Вона належить до тих соціокультурних явищ, цікавість до яких має стійкий характер. Оскільки сім'я, змінюючись разом із суспільством під впливом економічних, історичних, культурних, національних чинників, все ж залишається найбільш стійким та консервативним організмом, та попри усі зміни зберігає за собою чи не найбільший вплив на формування людської особистості. Говорячи про сучасну сім'ю, ми маємо на увазі нові характерні риси, особливості, які вирізняють її від традиційного усталеного бачення, і виводять на новий рівень, що дозволяє констатувати злам споконвічної традиції.

ХХ сторіччя суттєво позначилося на інституті сім'ї. Це стосується, зокрема, поступової зміни патріархально-традиційного стилю сімейного життя із підлеглістю жінки чоловікові та наявністю кількох поколінь в сім'ї на егалітарний стиль, для якого характерними є: рівноправність чоловіка та жінки, посилення ролі міжособистісного спілкування, свідоме регулювання кількості народжених дітей, нуклеаризація сімейної групи. Причиною цих процесів став перехід до епохи Постмодерну – сучасна людина більше усвідомлює себе відокремленою, не схильною ставити загальні інтереси вище власних. Аналізуючи перспективи розвитку сім'ї в умовах сучасних соціально-економічних і культурних трансформацій, відомий соціолог і футуролог Дж. Коатс узагальнив такі характерні тенденції: зростання кількості сімей, де обоє з подружжя працюють; більш пізній вступ до шлюбу і народження дитини; посилення анонімності приватного життя; сексуальна поведінка людини віддаляється від репродуктивної функції; активне поширення відповідних ціннісних установок; виникнення сімей нового типу, які можуть поєднувати представників сексуальних меншин, включати в себе прийомних дітей, дітей від сурогатних батьків; подальше зростання популярності різноманітних форм поза сімейного спілкування, певних груп за інтересами; прагнення утворити невелику родину із обмеженою кількістю дітей чи без них, або взагалі обрати самотнє життя без нащадків. А що відбувається із жінками та чоловіками в сучасному світі, в якому останні втрачають свій панів-

ний статус і має місце "криза маскулінності"? В доіндустріальному та індустріальному суспільстві рамки суперництва чоловікові жінок були жорстко соціально фіксовані. Сучасні ж чоловіки і жінки відкрито і жорстко конкурують один з іншим в широкому спектрі суспільних відносин і діяльностей. Одна з головних чоловічих ідентичностей, яка сьогодні проблематична – батьківство. Нетрадиційні шлюби і форми сім'ї означають і більш широке поширення нетрадиційних моделей батьківства: розведені батьки; батьки, які живуть окремо від своїх сімей; батьки-одинаки, які виховують дітей без матері; батьки-геї; неповнолітні батьки тощо. Раніше від цих категорій зневажливо відмахувалися як від "неповноцінних". Останнім часом в західному світі розвивається такий різновид сім'ї як одностатева сім'я. Така сім'я не виконує свого головного призначення – продовження життя; причина популярності одностатевих сімей, на думку дослідників, є проблема відчуження між статями. Але, на противагу тенденціям індивідуалізації, бездітності, існує ідеологія, що ставить сім'ю на вершину ціннісної ієрархії і відома під назвою "New Familialism".

Отже, сім'я, змінюючись разом із суспільством, все ж залишається найбільш консервативним організмом, основи якого закладалися тисячоліттями. Стрімкі зрушення у сучасному світі дають широке поле для роздумів над тим, яким стане сім'я у майбутньому, але зрозуміло, що образ сім'ї виходить на суттєво новий рівень.

О. М. Кляшторний, асп., ІВО НАПН, Київ

САМОРЕАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК ІНТЕГРАТИВНИЙ КРИТЕРІЙ ЯКОСТІ ВИЩОЇ ОСВІТИ

Однією із центральних проблем сучасної філософії освіти є проблема якості освіти та її критеріїв. В науковій літературі виділяються різні складові якості освіти зокрема, мова ведеться про інтегративні критерії якості вищої освіти. На думку автора найважливішим, фундаментальним критерієм якості освіти є міри забезпечення системою освіти потреби сучасної людини в самовираженні та самореалізації, адже будь які інші критерії чи стандарти прямо, або опосередковано мають на меті задоволення її потреб в максимальному самовираженні протягом життя, що виражається в соціальній активності людини її відповідальності за себе і за світ в якому вона живе.

Якщо освіта не забезпечує цієї базової умови, то інші показники якості такі, скажімо, як рівень технічного оснащення навчального закладу, наявність вчених ступенів та наукових звань у його співробітників, доступ до освіти, участь у міжнародних інтегративних проєктах втрачають своє значення. Саме здатність людини до самореалізації в житті є сьогодні найвищою оцінюючою інституцією для системи освіти загалом та вищого навчального закладу зокрема.

Сьогодні, наприклад, сам факт набуття вищої освіти перестає бути ознакою елітності, що автоматично забезпечує відповідне місце в суспі-

льний ієрархії. Це становить нові завдання перед вищою школою, адже відбулося зміщення акцентів: якщо п'ятдесят років тому отримання диплому вузу розглядалося як своєрідний "знак якості", що гарантує суспільне визнання та надає суттєві переваги, то нині, набуття вищої освіти стає загальноприйнятою нормою. Вона лише інструмент, який надає потенційну можливість людині віднайти власне місце в суспільстві, забезпечуючи її конкурентність на ринку праці. В цьому сенсі вища школа надає необхідний рівень знань, який дозволяє молодому фахівцю працювати на сучасній техніці, використовувати передові інформаційні технології, набуті спеціальних навичок тощо. Цього достатньо для отримання вакансії, однак замало для самореалізації індивіда.

Саме тому вища школа сьогодні має бути спрямована не стільки на підготовку кваліфікованого фахівця, скільки на розвиток творчої особистості, яка здатна до безперервного самовдосконалення та освоєння нових, раніше невідомих форм людської діяльності. Таких фахівців потребує і сучасна економіка, орієнтуючись на "... більш освічених людей... які є талановитими". Творчий потенціал особистості в технологічно розвинених економіках постає найбільш важливою продуктивною силою. В "суспільстві знань" не людина є додатком до виробництва, а навпаки, виробництво центрується на людині, потрапляючи в залежність від її творчих здібностей. Лише її здатності до інновацій стають умовою інтенсивного розвитку виробництва, а найефективнішим способом конкуренції виступає вміння освоїти раніше невідоме. Саме таких випускників вузів вимагає сучасне постіндустріальне суспільство. Такий випускник здатний швидко та легко перекваліфіковуватись, уникати залежності від конкретного місця роботи, уможливлювати своєчасну професійну мобільність. Сама професійна мобільність стає нормою життя сучасної людини.

Розглядаючи завдання сучасної освіти, один із найавторитетніших фахівців у цій сфері В. Г. Кремень зазначає, що "пізнання себе, свого "Я", своїх прагнень та можливостей для самовизначення та кращої реалізації своїх сил – нове завдання освіти". Виконання такого завдання під силу лише організованій, особистісно-орієнтованій національній інноваційній системі освіти.

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

ОБГРУНТУВАННЯ ТВОРЧОСТІ ЯК АТРИБУТИВНОГО ПРИНЦИПУ БУТТЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ АРНОЛЬДА ГЕЛЕНА

Головною працею Арнольда Гелена, яка дає нам можливість обґрунтувати творчість як атрибутивний принцип буття людини, є твір "Про систематику антропології". Зазвичай на творчості не дуже акцентують увагу при розгляді філософської антропології, тоді як вона має принципове значення для її побудови.

Філософська антропологія А. Гелена, за його задумом, мала бути дисципліною, що охоплює всі сфери людського життя, суспільну, інтелектуаль-

ну, психічну і т. п. Знайомлячись з його поглядами, ми не побачимо прямих посилань на творчість, яка однак імпліцитно включена в його систему.

Людина за А. Геленом — це "незавершена істота", вона певною мірою "не готова", й ще повинна сама себе обробити для набуття завершеності. Рефлекси і інстинкти не розвинені в неї такою ж мірою як і у тварин, вона не має достатньої фізичної сили та витривалості, щоб вижити в цьому світі. В першу чергу, невизначеною є її анатомічна структура. Людина, за А. Геленом, є "сама для себе призначенням і метою обробки" [Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии : переводы. — М., 1988. — С. 156]

Іншими словами, вона має творити саму себе. Таке саме міркування ми можемо побачити в філософських поглядах епохи Відродження та в праці Анрі Бергсона "Творча еволюція". Ця спадкоємність поглядів зайвий раз доводить важливість поняття творчості для філософської антропології. Щоправда остання підходить до розгляду цього феномену спираючись на визначення "що таке людина?" Цей підхід дозволяє говорити про творчість саме як про атрибутивний принцип буття людини.

Для того щоб якось ліквідувати свою фізичну недосконалість, творити саму себе, людина мусить передусім діяти. Саме дія є опорною категорією в розгляді А. Геленом людської природи. Вона постає, за його словами, як будь-яке схоплення чого-небудь, будь-який робочий процес. Всю організацію людини, на його думку, можна пояснити виходячи з дії. Продуктом активності людини є культура, під якою А. Гелен розуміє певну сукупність артефактів, які необхідні чи то для захисту, чи то для нападу, чи то для добування їжі. Ми можемо ствердити, що під дією філософ розумів не просто діяльність, а культурну, тобто таку яка спрямована на виготовлення знарядь, що допомагають людині вижити в світі.

Варто також зазначити, що діяльність індивіда, виходячи з позиції А. Гелена, не обмежена територією. В людини немає визначеного ареалу існування, як це притаманно тваринам. "Вона відкрита всій повноті простору і часу, то вона має весь світ, а не довікля" [Там же. — С. 161].

Людина може жити будь-де завдяки культурі, завдяки своїй здатності продукувати знаряддя. На відміну від тварин, рухи людини не є чітко спеціалізованими, через різноманітність ситуацій в які потрапляє людина. Саме як культурна істота, вона необмежена ареалом існування.

Підсумовуючи все вищесказане, ми можемо ствердити, що саме через свою невизначеність, біологічну недосконалість та "неспеціалізованість", людина має майже необмежену свободу дій. Вона, по-перше, може діяти більш різноманітно в фізичному плані, як істота з неспеціалізованими рухами. По-друге, завдяки величезній свободі рухової активності, вона може створювати різноманітні знаряддя, сукупність яких формує культуру суспільства. По-третє, як культурна істота, вона має здатність формувати своє ставлення до світу та тлумачити ті чи інші явища.

Отже, завдяки свободі людина має великий діапазон дій. Загальнозрозумілим є також той факт, що лише вільна істота здатна до творчості. У діяльності людини проявляється її прагнення нівелювати свою неза-

вершеність, оскільки остання є вродженою якістю, і саме вона обумовлює її свободу, то звідси можна зробити висновок, що свобода є атрибутом буття людини, а отже й творчість є його атрибутивною здатністю. Завдяки здатності до творчості ми можемо говорити про людину як про вільну істоту, не лише в соціальному, а й в онтологічному розумінні.

О. В. Кононова, асп., ГВУЗ "ДГПУ", Славянск
olya_kononova@bk.ru

ИСЧЕЗНОВЕНИЕ "ДРУГОГО" КАК ПРИЧИНА УТРАТЫ СМЫСЛА ЖИЗНИ

Человек – создание несовершенное, неполноценное, переживающее внутренний дефицит, поэтому нуждающееся в общении с "Другим", который через свою обращенность к "Я" наполняет его тем, в чем "Я" так остро нуждается. "Я повторяю за Батаем вопрос: для чего нам "сообщество"? Ответ на него дается достаточно ясный: "В основе каждого существа лежит принцип недостаточности... (принцип неполноценности)" [Бланшо М. Неопишущее сообщество: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/blansho/01.php].

Подчеркиваем: существование "Я" направляется и поддерживается так называемым значимым "Другим". Значимый "Другой" – это человек, который вносит смысл в существование "Я", наполняет его содержанием и упраздняет внутренний дефицит. "Я" всегда желает "Другого" как того, кто может завершить его целостность. Через "Другого" "Я" открывает полноценным образом внешний мир, обретает связь с таковым, "под взглядом" "Другого" определяет свою ценностную систему. "Я", таким образом, получает опору в "Другом", равно как в то же время становится опорой для другого "Я", его значимым "Другим", создавая отношение взаимности, обращенности друг к другу. Соответственно, "Другой" становится важнейшим фактором, наделяющим смыслом существование "Я". Думается, это объясняет болезненное и трагическое переживание одиночества как ситуацию коммуникативной неудовлетворенности, утраты отношения с "Другим", ненужности и оставленности. Утрата или полное отсутствие значимого "Другого" способствует ситуации распада связей "Я" с миром, утраты смысла существования, приводит к тотальной апатии и безразличию. Одиночество становится укорененным, закономерным состоянием "Я".

Желание "Другого" инициирует преодоление одиночества "Я". Между тем, "Я", страдающее от утраты "Другого", способно замыкаться в собственных границах, утверждая свою меланхолию как постоянное, непреодолимое состояние. Как отмечает Ю. Кристева, случается, что "Я" испытывает страх перед Эросом, избегает любого эротического импульса, который направляет "Я" за собственные пределы. "Я" устремляется к Танатосу, освобождает танатосное начало, что стимулирует развитие разрушительного потенциала. Неспособность ощутить присутствие "Другого", отказ от него содействуют деградации и разрушению "Я".

Замыкаясь в собственных пределах, "Я" не подразумевает "Другого", совершенно исключает его присутствие в своем существовании. "Другой" стимулирует возникновение страха. Думается, одиночество становится защитной реакцией. Страх "Другого" – это следствие страха одиночества-покинутости, чувства заброшенности, ненужности. Возникает угроза, что импульс к "Другому" в любую минуту может быть отклонен, "Я" отвергнуто, насильно отброшено к самому себе. Чтобы избежать чувства покинутости, "Я" стремится предупредить "Другого", отвергая его через демонстрацию потребительского отношения, своего насилия и власти. "Я", утверждая изначально свое одиночество, таким образом, избегает отверженности "Другим".

Установление связи между "Я" и "Другим" является обязательным, поскольку именно ее наличие дает возможность преодоления пределов "Я". Апатичное "Я" – это "Я" совершенного атеиста [Крестева Ю. Черное солнце. Депрессия и меланхолия: <http://lib.rus.ec/b/376167>]. Атеистичность как отрицание возможного движения за пределы, в потустороннее обрекает человека на замкнутость существования. Эротическое начало остается нереализуемым и невостребованным, эротическая энергия гаснет. Человек помещается в ситуацию, в которой сосуществование с "Другим" становится формальным, институциональным, неличностным, исчезает интимность. Вследствие упразднения эротического движения, истощения эротической энергии, замыкания в самом себе, одиночество становится формой существования. Определяющим моментом современного общества становится скорее не существование без "Другого" или стремление существовать вне социальных отношений, а существование без желания "Другого".

Меланхолия, апатия – это следствия утраты смысла жизни, возможных связей, которые поддерживают жизненные силы человека, предпосылкой чего является одиночество. Человек, замкнутый в самом себе, неспособен определить ценность и смысл собственного существования. Одиночество рождает апатичного, духовно мертвого человека. Только присутствие "Другого", эротическое движение к таковому наполняет смыслом существование человека: "... *именованное* сексуальное желание обеспечивает привязку субъекта к другому и, следовательно, к смыслу – к смыслу жизни" [Там же]. Так, "Я", которое оказывается за "перегородкой", посторонним, одиноким в мире без смыслов, отрицающее жизнь, тем не менее, неспособное или неготовое к совершению суицида, остается в ситуации невесомости – тотального одиночества.

Общество, претерпевающее непрерывные изменения, теряет свои устои и традиции. Уничтожаются старые ценности, тогда как новые еще не созданы: "Мы находимся в культурной паузе. В интервале "между". "После" уже наступило. То есть осознание конца. Но начало еще не наступило" [Смирнов С. А. Человек перехода: <http://anthropology.ru/ru/texts/smirseal/man.html>]. Застывшее бытие в пространстве "между" обрекает человека на всепоглощающее одиночество, укореняет его в человеческом существовании. Думается, осуществление перехода возможно только в отношении с "Другим", в преодолении одиночества, раскрытии "Я" для любви и общения.

ПОНЯТТЯ ОСОБИСТОСТІ В АНТРОПОЛОГІЧНО-ЕТИЧНОМУ ВЧЕННІ КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ (ІОАННА ПАВЛА ІІ)

Наприкінці ХХ ст. – на початку ХХІ ст. все більшу популярність в католицизмі завойовує вчення про людину, розроблене Каролом Войтилою (з 1978 по 2003 рр. Папа Римський Іоанн Павло ІІ). Виступаючи за гуманізм і свободу людини, її право на вибір, мислитель завжди підкреслював, що сьогодні найбільшою небезпекою є ситуація, коли точні цілі гуманізму не визначені, а свобода приймає характер вседозволеності. По-перше, загрозою гуманізму є негативні результати технічного прогресу, які загрожують самому існуванню людини: винахід ядерної зброї, екологічне забруднення, генно-модифікована їжа. По-друге, коли свободою зловживають, то виникає загроза анархії, і "на цьому фоні з'являються демони", що обіцяють владнати, впорядкувати хаос" [Вейгел Дж. Іоанн Павел ІІ. Свидетель надежды / [пер. с англ. А. Фроловского, О Семченко, В. Заболотного]. – М., 2001. – С. 28]. Кароль Войтила, проживши кілька десятиріч у комуністичній Польщі, на власному досвіді переконався у небезпеці тоталітарного шляху, який підпорядковує життя людини "квазі-абсолютам" – расі, державі, класу, ідеології, обожнюючи постаті вождів та фігурів. Папа був переконаний, що всі трагедії ХХ ст. – комунізм, нацизм, націоналізм – це продукт невірної уявлення про природу людини, її сутність та ціль життя. Перш за все, переконує нас Іоанн Павло ІІ, потрібно визнати, що людина є істотою моральною, а отже відповідальною за власні вчинки. Бути людиною – це бути провідником моралі. Основна моральна драма нашого життя – це боротьба між "особистістю для себе" і "особистістю для суспільства, для інших". Відсутність міри призводить до крайніх, патологічних форм, коли людина живе тільки для себе, використовуючи інших лише для власних утилітарних цілей, експлуатуючи ближнього в усіх сферах – родині, економіці, політиці. Інша крайність – розчинення людини в соціумі, політиці, розвагах, де особистість перетворюється на безособовий "гвинтик системи". На думку Войтили, прикладом гармонійного співіснування для себе і для інших, є Ісус Христос, який показав, що моральному злу можна протистояти, не йдучи від нього в світ ілюзій або фантазій (практикуючи "ескапізм"), і не пасивно спостерігаючи за ним.

Наукова діяльність К. Войтили у сфері філософії концентрувалася в основному навколо двох областей: етики і філософської антропології. Оригінальна цілісна філософсько-теологічна концепція особистості Войтили знайшла своє найбільш повне вираження в його книгах ("Особистість і вчинки", "Любов і відповідальність", "Особистість і любов", "Проблема суб'єкта моралі"), в докторській дисертації "Оцінка можливості створення християнської етики на основі системи Макса Шелера" (захищена в 1953 у Ягеллонському університеті), та в статтях ("Томістичний персона-

лізм", "Особистість: суб'єкт чи співдружність?"). Особливістю цих робіт є те, що антропологічна проблематика в них тісно пов'язана з етикою.

У філософії Кароля Войтили особистість розглядається не тільки як така, що іманентна світу. Вона одночасно має й певний ступінь трансценденції стосовно нижчих істот, до речей й історії, до власної діяльності. Більше того, перед людиною ставиться завдання трансцендіювання світу: "Людина перевершує себе як таку в русі до Бога й поряд з цим виходить за рамки, установлені для інших створень, вона виходить за межі простору й часу, випадковості й мінливості" [*Іван Павло II*. Переступити поріг надії // *Іван Павло II* відповідає на питання Вікторіо Мессорі ; [пер. з польс. Н. Попач]. – Л., 1995. – С. 146]. Як відзначає К. Войтила, структура особистості як духовної, причетної до Бога істоти, ставить її перед трагічною, але невідвратною ситуацією: адже тільки на рівні зрозумілої у такий спосіб особистості можна побачити наявність у світі істини й неправди, добра й зла, справедливості і несправедливості, сакрального й профанного, а також спокути-порятунку й поневолення. Таким чином, людина, що досягла рівня "особистості християнина", бачить те, що недоступно людині як індивідові, а, відтак, вона приречена на "екзистенційну трагедію". Підвищується її відповідальність за свою долю й за долю світу, і "особистість-християнин" не може уникнути вибору. Оскільки ця особистість має свободу волі й свободу вибору, але при цьому не завжди обирає із протилежних цінностей "блага", то К. Войтила оголошує її самою причиною своєї нещастя: "Мабуть, зла не було б, якби не було й особистості..." [*Wojtyła K. U podstawodnowy // Studium o realizacji Vaticanum II. – Krakow, 1972. – S. 130*]. У результаті увесь світ "заданий" людині для християнізації персоналістської властивості: в особистості, через особистість і для особистості. В основі концепції К. Войтили – процес антропологізації світу та історії, або процес їх "олюднення". "Всі земні речі, – пише він, – необхідно співвідносити з людиною. Християнське вчення містить у собі глибоку думку про "олюднення усього, з чим зіштовхується людина у своєму існуванні і діяльності на землі" [*Ibid. – S. 134*].

Згодом, у понтифікаційний період своєї діяльності Іоанн Павло II досліджував людину з позицій "теологічного персоналізму", де проблема особистості трактується у світлі тринітарної єдності Бога. Окрім спеціальних богословських трактатів можна згадати й численні енцикліки, в яких понтифік приділяв увагу проблемі повсякденного життя людини, що наповнюється смислом завдяки соціальному служінню, турботі, наполегливій праці. Передусім це – "Віра й Розум", "Виконуючи працю", "Вірую в Духа Святого, Животворящого" та інші. Останньою книгою Римського Папи стала "Пам'ять та ідентичність", де зроблено акцент на проблемі людини, її автентичного існування, пошуку справжнього смислу людського буття.

Отже, особистість є найвищою цінністю в людині – так завжди стверджував К. Войтила на сторінках своїх філософських трактатів, статей, енциклік, проповідей, урочистих промов під час офіційних візитів в інші країни.

АНТИТЕХНИЦИЗМ ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА: Э. МУНЬЕ И Ж. ЭЛЛЮЛЬ

Персонализм – достаточно влиятельное течение в философской мысли XX века. Это, в определенном смысле, философская школа. Программа персонализма настолько широка, что так или иначе, касается всех сфер жизнедеятельности человека. Антитехнизм – явление совершенно иного рода. Антитехнизм рождается как критика феномена техники, как реакция человека на новый виток научно-технического прогресса. "Анти", казалось бы, уже указывает на отсутствие некой позитивной программы. Обращаясь к работам основателя французской школы персонализма Э. Мунье и виднейшего теоретика антитехнизма Ж. Эллюля, мы попытаемся прояснить сущность этого явления.

Персоналии Мунье и Эллюля объединяет не только их принадлежность к французской философии и католическим движениям левого толка. Мы попытаемся показать, что философия персонализма и антитехнизм имеют одну важную точку соприкосновения, или, возможно, точку опоры. Этой точкой является признание личности как высочайшей ценности, и стремление отстоять целостность и независимость человеческой личности в эпоху глубочайшего кризиса европейской культуры и небывалого подъема науки и техники.

Необходимо пояснить, что мы понимаем под антитехнизмом. Стоит сразу заметить, что явление антитехнизма обладает многоуровневой структурой. Мощнейший пласт этого явления составляют мифы, страхи и предрассудки, связанные с вторжением машины и техники, в целом, во все сферы жизни человека. Мунье в своей работе "Маленький страх XX века" анализирует указанные компоненты антитехнизма. Результаты этого анализа позволяют Мунье назвать антитехнизм "социальной мифологией". Мунье вскрывает эмоциональную составляющую антимашинизма – мировоззренческой позиции, основанной на страхе машины. В целом, суть антитехнизма французский философ сводит к антимашинизму, рассматривая проблематику, связанную с техническим прогрессом и его осмыслением, преимущественно через взаимоотношения человека и машины. Такой взгляд представляет нам один подход к пониманию феномена антитехнизма.

Другой подход представлен в работах Ж. Эллюля. Для него антитехнизм отнюдь не мировоззренческая позиция, это острая критика индустриального общества, основанного на достижениях техники, и самой идеи технического прогресса. В своей работе "Технологическое общество" Эллюль критикует сведение проблематики антитехнизма к проблеме отношения человек-машина. Философ замечает, что бороться с научным и техническим прогрессом в современных условиях есть ничто иное как безумие. Тем не менее, технический прогресс трансформирует обще-

ство, социальные институты, в конце концов, само представление человека о мире. Чтобы понять характер этих трансформаций, необходимо подвергнуть тщательному исследованию феномен техники.

Важно заметить, что для Эллюля понятия научный и технический прогресс отнюдь не тождественны. В работе "Технологический блеф" он анализирует процесс трансформации науки, коренной переориентации целей научного познания. В частности, он замечает, что технический прогресс определяет развитие науки, но не наоборот, как это было ранее. Технический прогресс в конце XX века теряет всякую осмысленность, его основная цель – это бесконечное усовершенствование технических устройств, в которых зачастую нет действительной потребности. Развитие техники не способствует улучшению жизни в странах третьего мира, не решает проблемы бедности, безработицы, образования в его сущностных аспектах. Этот бесцельный прогресс провоцирует искусственное создание потребностей, обеспечивает бесконечные модификации технических устройств, которые не делают жизнь человека более осмысленной, не способствуют развитию личности. Именно в таком контексте, прогресс становится объектом критики Эллюля.

Следует также остановиться на том, как понимает Ж. Эллюль сущность феномена техники. В результате тщательных исследований, Эллюль приходит к выводу, что техника, учитывая масштабы ее внедрения в жизнь человека, наиболее уместно определить как *technique* (в оригинале на франц. *la technique*). В таком понимании техника – это не машины и не устройства, а совокупность методов, которые характерны для машины. Это – метод, как совокупность процедур, направленных на наиболее эффективное решение задачи. Стоит подчеркнуть, что основным критерием этого метода является именно эффективность. Все сферы жизнедеятельности человека, в которых используется техника, определенным образом детерминируются этим методом. "Техника меняет все, к чему прикасается" – пишет Эллюль. Социальные институты, отношения между людьми, наконец, способ мышления человека претерпевает изменения, определяемые техникой. С этим связаны наиболее серьезные опасения Ж. Эллюля. В работе "Технологическое общество" он показывает, что даже сфера искусства определенным образом трансформируется, когда в эту сферу приходит техника. В таком случае, можно говорить о радикальных изменениях, которые способны стереть с лица земли человека, каким мы знали его на протяжении тысячелетий.

Таким образом, мы можем видеть, что персонализм и антитехницизм, в самом своем основании имеют одну общую цель – сохранить человека, свободу его мышления, богатство духовной жизни, сохранить личность во всем ее многообразии. Не останавливаясь подробно на программе персонализма, мы позволяем себе подобное обобщение, ибо признание личности высшей ценностью, вне зависимости от особенностей конкретных направлений этого течения в философии, все же является базовым его принципом. Этот же принцип лежит в основе философии антитехницизма, в том его понимании, каковое мы находим у Ж. Эллюля.

Сегодня, мы можем сказать, что технологическое общество Эллюля стало нашей повседневностью. Человек как бы встроен в многочисленные структуры культуры, социума, в свою очередь, его мышление в определенной степени детерминируется этими структурами. Техника, а вернее технический метод, которые незаметно проникает в природу человека, также детерминирует наше мышление. Это положение затрудняет для нас попытки критического анализа многих тенденций современности. Весь пафос персонализма направлен на возвращение личности ее господствующего положению в Универсуме. Антитехницизм, представленный работами Эллюля, помогает понять причины и сущность тех процессов, которые неминуемо ведут к подавлению человеческой личности. Проводя параллели между программой персонализма и критическим исследованием современности в рамках антитехницизма, мы обеспечиваем почву для комплексного анализа современных проблем человека и общества, и в первую очередь, проблемы сохранения человеческой личности, ее свободы, независимости, творческого потенциала как высших ценностей.

І. М. Крисюк, асист., НУДПСУ, Київ

ПОНЯТТЯ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ГРАНИЦІ В СИНЕРГІЙНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ С. С. ХОРУЖОГО

Класична європейська антропологія, яка розглядала проблему людини крізь призму її сутнісних характеристик, тобто була есенціалістською за своєю суттю, зазнала кризи й спровокувала необхідність поставити антропологічне питання по-новому у ХХ ст. Сьогодні наукою ставиться під сумнів взагалі існування незмінної природи людини, яка все виразніше виступає як відкрита система, здатна до трансформацій. Вже виявляється не доречним шукати ознаки, які складають "природу людини", її субстанцію. Крім того людина постає в багато вимірності своїх проявів, у яких відсутній фіксований центр, поняття про котрий у філософії закріпилося завдяки дуалістичній філософії Декарта, що визначив суб'єкта як "річ мислячу". Однак, як класична філософія, так і некласична погоджуються у тому, що людина володіє такою фундаментальною здатністю, як здатність до трансцендування. І саме як таку, відкриту світові й трансцендентному, у своїх пошуках на вічні питання сенсу людської екзистенції, її і слід розглядати.

У цьому аспекті цікавою постає концепція синергійної антропології С. С. Хоружого, підґрунтя якої автор знаходить у східній патристиці та у практиці ісіхазму, як реалізації цієї альтернативної парадигми у погляді на людину. Він не лише звертається до минулого, але й вбачає у цьому вченні співзвучність сучасним некласичним тенденціям у антропології, у яких фіксуються т. зв. "межові прояви" людини. "Сучасність та древні практики зближуються між собою як дві області, що розвивають некласичне бачення людини, для якого критично важливі тонкі і межові прояви" [Хоружий С. С. Очерки синергійной антропологии. – М., 2005. – С. 18].

Поняттям, яке дозволяє говорити про людину як складну, багатоманітну, поліфонічну істоту, і водночас уникає старих антропологічних редукцій, для Хоружого є поняття "Антропологічної границі". Границя у найширшому визначенні є тим, що складається із сукупності "межових проявів" людини. "Антропологія може розвиватися як опис "Антропологічної границі" – границі всіх проявів та можливостей людини, границі горизонту людського існування" [Там же. – С. 15]. В ісіхазмі як певній духовній практиці, такі прояви називаються "енергіями" і осмислюються як такі, що відіграють конститууючу й трансформуючу роль щодо людини. Феномени границі виникають як явища взаємодії енергій людини з енергіями Іншого. Границя не є властивістю людини самої по собі. Саме поняття "границя" передбачає існування чого, що є принципово Іншим щодо людини, позначає зв'язок, який виникає поміж людиною та її Іншим, існує на межі. Людина зустрічається з цим Іншим на "горизонті існування", що виводить її до граничних ситуацій через відношення до таких предикатів чи основних ознак горизонту, серед яких Хоружий виділяє свідомість та несвідоме, смертність тощо.

Найпершою задачею неklasичної антропології Хоружий вважає необхідність повного опису складного утворення Границі, яка має свою топіку, що визначена багатоаспектністю горизонту людського існування, по відношенню до якого й конститууються різноманітні види Іншого та відношення до них. Водночас кожна топіка визначає певний тип або модель самоідентичності людини, яка може кардинально мінятися.

Виходячи з аналізу енергійних принципів, що конституують феномени Антропологічної границі, Хоружий виділяє в її структурі три ареала: онтичний, онтологічний та віртуальний. Прояви людини, які зумовлюються дією Несвідомого людини та енергіями людини, що взаємодіють з його енергіями, породжують онтичний ареал Границі. Несвідоме як Інше щодо свідомості не є повноцінним Інобуттям, тому тут не йдеться про онтологічну трансформацію людини. Границя, що конститується ним, належить до сфери сущого, в якому протікає й емпіричне існування людини. Якщо поглянути на людину як на певний вид чи горизонт Буття, то Іншим постане Інобуття, щодо якого людина здатна здійснити онтологічне трансцендування, в результаті якого відбувається подолання таких онтологічних ознак людини, як смертність та кінечність. Паралелі такого опису процесу онтологічної трансформації сутнісних предикатів Хоружий знаходить як християнському світогляді, де перед людиною, створеною з Ніщо, як Інше постає Буття Бога, так і у сучасній філософії, зокрема М. Ґайдеггера з його взаємовідношенням *Dasein* та *Sein*. Поряд з сферами буття та сущого знаходиться ще один вид реальності, по відношенню до якого сьогодні спостерігається тяжіння людських проявів, які Хоружий вважає за необхідне віднести до класу межових проявів. Це є віртуальна реальність, яка характеризується автором як така, що являє "недовілене, не повністю актуалізоване суще" [Там же. – С. 23]. Однак, завдяки здатності ставити людину у відношення до Границі свого буття, вони також утворюють особливий ареал. Відмінності між трьома

виділеними ареалами Хоружий визначає, як радикальні, адже феномени, що конститууються в них, не лише мають своїм джерелом різні енергії початки, а й відрізняються можливістю актуалізації цієї енергії для явищ реальності. Так, віртуальна реальність хвибує на подібну нестачу енергії.

В різних топіках Антропологічної границі формуються різні предикати існування людини, що дозволяє їй бути здатною радикально змінюватися, бути "гранично поліфонічною істотою". Хоружий звертає увагу на різні типи темпоральності, характерні для кожного ареалу, а також на суперечливе відношення до смертності. Наприклад, якщо для онтологічної топіки, яка співпадає із духовними практиками, характерним є неприйняття смерті, то для сфери несвідомого, навпаки, властивий подяг до смерті ("танатос" у психоаналітиці Фрейда). Що ж до віртуальної реальності, то нею породжується специфічний стан згоди на приємну та непомітну для свідомості смерть, який Хоружий називає "економією евтаназії". Все це показує людину як складну й суперечливу істоту, яка принципово не може бути редукованою до певної визначеної субстанції.

Отже, Синергічна антропологія являє собою підхід до вивчення людини через її межові прояви, що фіксуються у понятті Антропологічної границі, як найширшому концепті, здатному охопити багатоманіття досвіту, отриманого у духовних, містико-аскетичних практиках, осмисленому у патристичних джерелах на основі поняття про енергії людини, що вступають у синергію з Божественними енергіями, а також включити ці здобутки до європейського філософського й наукового дискурсу.

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

ГОРОДСКИЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ДВИЖЕНИЯ КАК СПОСОБ РЕАЛИЗАЦИИ "ПРАВА НА ГОРОД"

На протяжении всего двадцатого века теоретики архитектуры, урбанизма и городского планирования пытались сформулировать основные принципы грамотной организации городского пространства. В начале XXI века интерес к городским исследованиям возрастает, возникает многообразие образовательных программ в области городских исследований, городского планирования, городского дизайна. Повышенный интерес к теме города связан, с одной стороны, с процессами урбанизации, роста городов, с другой – с кризисом городов, который не только фиксируется исследователями, но и ощущается самими горожанами.

Город – искусственное образование, сконструированное человеком для жизни наиболее эффективной и интенсивной. В сознании человека город продолжает оставаться единственным способом организации своей повседневности. Логично предположить, что созданный человеком город должен быть наиболее подходящим местом для жизни самого человека. Тогда откуда возникает это противоречие, приводящее к невозможности жизни в городе?

Городское планирование инициируется городскими властями и до сих пор является задачей, решение которой ставит на кон дальнейшее существование городов. Как показывает практика, сталкиваясь с реальностью, генеральный план не работает. Города продолжают страдать от экологических, транспортных проблем, планы переписываются, а человек пытается выжить. Спонтанность городской жизни не может быть учтена в плане и именно поэтому реализовать его практически невозможно. Ситуация в современном городе воспринимается как кризис урбанизации, жизнь в городе ухудшается.

Мексиканский урбанист Мигель Рабле-Дюран отмечает, что города ориентированы на привлечение капиталов и инвестиций, связывая беды современных городов с процессом "неолиберализма". В конце 60-х гг. прошлого века в книге "Производство пространства" (*La production de l'espace*) Анри Лефевр, основываясь на понимании капиталистического развития исходя из пространства, описал логику, по которой создается городское пространство. Дэвид Харви, американский географ и урбанист рассматривает процессы урбанизации, через три основные её составляющие: деньги, время и пространство. Процессы урбанизации – это процессы организации городов в пространстве, в которых реализуются экономические отношения. Являясь основой экономических отношений, городское пространство, в котором фиксируется капитал, расширяется по мере капиталистического роста. Развивая идеи урбанистов можно отметить, что генеральное планирование, задаваясь целью построить наиболее эффективный город, учитывает не интересы жителей города, но привлечение инвестиций и развитие города в соответствии с экономическими идеалами эпохи. В городе возникает разделение территории на "обустроенную" зону и жилые территории. Музеи, рестораны, креативные пространства возникают в городах, но большинство жителей живут в "параллельной реальности", которая имеет мало отношения к пространствам, работающим на имидж города (создание логотипов города, брендов города, кластеров). Городское пространство создается для привлечения внимания туристов или инвесторов. Город сводится к месту эксплуатации, из потребительских интересов, являющихся результатом последовательного воспроизведения логики капиталистического накопления.

Мигель Рабле-Дюран обращает внимание на возможность участия горожан в создании своего города, именно в этом видя возможный выход из кризиса урбанизма. Жители города вовлечены в его жизнь, исходя из своего опыта, они могут корректировать организацию городского пространства.

Анри Лефевр ещё в 60-е гг. прошлого века провозглашает "право на город". В "праве" заключается возможность горожан быть включенными в городское общественное пространство, которое, по определению, доступно всем.

Испанско-американский урбанист Мануэль Кастельс пытается создать теорию социальных движений как части процесса изменения города.

Конфликт между социальными группами (гендерными, классовыми, этническими) влияет на формирование города. Только городское пространство может стать пространством массовых протестов. Кастельс описывает городские социальные движения в Париже, городские волнения в США 60-х гг. сквоттеров в Мескике, Перу. Показывая невозможность создания универсальной теории, Кастельс утверждает, что участникам движения ни разу не удавалось добиться своих целей. Результатом движения всегда был некий компромисс, но, по его утверждению, только затронув интересы правящего класса, возможно говорить об изменениях в пользу горожан. Социальные реформы были эпизодическими, часто ограничиваясь регионами, в которых волнения были наиболее сильными.

Сейчас в российских городах появляется активность инициативных групп, которые, реализуя "право на город", своей деятельностью пытаются повлиять на процессы городского управления.

Деятельность групп направлена как на изменения в конкретной сфере (i-bike-spb.ru – проект по развитию велосипедной инфраструктуры в городе), так и на общее благоустройство города (<http://spbkrasiv.ru> – движение Красивый Петербург). В терминах Лефевра, эти группы работают над возвращением "права на город" горожанам. Помимо очевидных целей: "сделать Петербург красивым, европейским городом, качественным и удобным для жизни людей" [Стив Каддингс в телепроекте "Урбанистика" 22.01.2013, телеканал "ВОТ"], деятельность этих сообществ направлена на разработку инструментария, который позволял бы горожанам контролировать город. Несмотря на то, что проекты молодые, уже есть первые результаты, но формирование городской ментальности, которая бы позволяла горожанам осознавать, что ответственность за город, лежит и на их плечах, поскольку у них есть механизмы воздействия на городскую власть, – процесс долгий, который испытывает и влияние внешних сил.

Появление городских социальных движений, способность горожан активно заявлять и отстаивать свою позицию позволяет уйти от понимания города как данности, реальности, к которой надо приспособляться. Город – это динамическая система, которая способна меняться. Понимание развития города как живого организма позволяет увидеть границы и перспективы, которые в традиционном градостроительстве остаются без внимания.

В. І. Кулініч, здобувач, НУХТ, Київ

"УТОПІЯ" ТОМАСА МОРА ЯК ПРОТОТИП СОЦІАЛЬНИХ УТОПІЙ

Розвиток суспільства на будь-якому етапі завжди має відображення у літературі, мистецтві, науці і, безперечно, філософії, тобто у всіх сферах людської життєдіяльності, які здатні дати наступникам характеристик певному історичному проміжку часу, що в подальшому стає основою для подальшого розвитку. Одним із таких яскравих прикладів є "Утопія"

Т. Мора, юриста, поета, драматурга, знавця мов, політичного діяча, лорд-канцлера Англії, видатного гуманіста.

Даний твір складається з двох частин. Перша відображає реалістичну картину соціальної несправедливості та нерівності у соціально-політичному житті Англії за часів правління Генріха VII та його сина Генріха VIII. Друга частина описує життя на острові Утопія, у державі з ідеалізованим соціально-політичним режимом, де панує "рівність і братерство". Оповідь здійснюється у вигляді діалогу між автором, Петром Егдієм, не менш видатною особистістю серед гуманістів XVI століття, та вдуманого особистістю, старим моряком Рафаїлом Гітдодеєм.

За часів створення "Утопія" набула значної популярності не тільки в Англії, а й в Європі, оскільки пропонувала вихід за межі існуючої на той момент реальності, де суспільство у своєму духовному розвитку давно вийшло за обмежені рамки феодалізму, де особистість, яка прагнула до саморозвитку, до певної свободи мислення та дій, була обмежена у своїх діях і вчинках, зважаючи на необхідність виживання.

Аналізуючи другу частину книги доречно вказати на особливості внутрішнього устрою суспільства, де головне місце посідає сім'я. У ній головними над жінками є чоловіки, а над молодшими дорослі. Варто зазначити, що Т. Мора виділяє особливе місце жінкам, вважаючи, що їх вторинне місце не є обґрунтованим, оскільки *"той, у кого є розум, повинен його розвивати"*. Працювати зобов'язані були всі, але робочий час був обмежений до шести годин на добу, інша частина виділялася для саморозвитку. Зважаючи на думку Т. Мора про те, що людина найбільше творіння природи і має вдосконалюватися, ці слова є обґрунтованими і характерні не лише для періоду Відродження. Щодо керівництва, то в Утопії кожного року обирався сенат серед найстарших її членів, оскільки *"розуміє сенат, що створений народом, а король же вважає, що для нього створений підлеглий народ"* [Мора Т. Утопія. – М., 1978. – С. 78]. Діяла цілісна система заохочень і покарань. Так, лише максимальна провина наказувалася рабством або трудовою повинністю. Водночас, у той час в Англії за найменшу крадіжку виносився смертельний вирок. Це підтверджує гуманістичний напрямок мислення автора.

Обидві частини твору були використані К. Марксом у його "Капіталі". Перша була приведена як приклад зародження капіталізму, який виникає не як *"...наслідок "бережливості" майбутніх капіталістів, що стверджують буржуазні вчені, а як наслідок жорстокого, насильницького обкрадання селян"* [Маркс К. Капітал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М., 1960. – Т. 23. – С. 726–727].

Головною заслугою Т. Мора вважається те, що він не лише констатує факт народної бідності, а й наважується дати відповідь на більш глибоке питання: у чому причина такого існуючого суспільного устрою європейських держав [Осиновский И. Н., Шульц Ю. Ф. и др. Томас Мор. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. – М., 1998. – С. 58]. На поставлене питання пропонує відповідь – варіант побудови гармонійного су-

пільства у рамках гуманістичного світогляду на основі принципів Платонівської ідеальної держави на острові, назва якого з грецької перекладається – "острів, якого не існує", що знову демонструє гуманістичні погляди Т. Мора.

Оцінка "Утопії" Т. Мора в процесі історичного розвитку змінювалася. Спочатку були спроби реалізувати мрію про ідеальний світ для всіх, адже саме таку суть вкладає Т. Мор у свій твір. Перші поселення європейців-пуритан в Америці дуже нагадували за своєю будовою та укладом утопічних міст Т. Мора. У подальшому його вчення стало одним із джерел формування наукового соціалізму, творцями якого стали К. Маркс і Ф. Енгельс. Саме вчення засновників марксизму і втілювалося в життя у багатьох країнах світу. Як засвідчила історія, марксистсько-ленінське вчення про побудову соціалізму в усьому світі також потерпіло крах.

Всім соціальним утопіям притаманна одна характерна риса: людина мала відчувати себе важливою складовою частиною у побудові чогось грандіозного, що у кінцевому рахунку стане його "світлим щасливим майбутнім". Необхідність аналізу минулого відкидався, не вважалося за потрібне вивчати його помилки та виправляти його помилки, оскільки "людина живе доти, доки вона живе майбутнім". Такий підхід дозволяє не відчувати відчаю у зв'язку з розчаруванням у теперішньому реальному світі.

На мою думку, можливість відчувати власну значущість, через єднання зі спільнотою, в індивіда притупляється відчуття самотності, зменшується потреба аналізувати минулі вчинки та невдачі. Але, незважаючи на таку направленість соціальних утопій, вони все одно з часом зазнають провалу, оскільки настає момент переусвідомлення особистістю реального стану свого існування. Коли суспільне буття не може задовольнити всі потреби особистісного починається новий пошук самовираження, який і призводить до руйнування штучно створеного середовища існування.

Загальний висновок такий: "Утопія" Т. Мора була гуманістичною реакцією на деспотичну політику не лише в Англії, а й у Європі. Книга стала популярною за короткий проміжок часу, а вчення Т. Мора стало теоретичним джерелом однієї з трьох складових частин марксизму – теорії наукового соціалізму. В наш час слово "утопія" є позначенням ідеалізованої світобудови. Модель управління та співіснування суспільства у подальшому стала прототипом для побудови соціальних утопій, які, незважаючи на намагання ідеалізування та урівняти співіснування людей, з часом обмежують їх свободу, що призводить до їх руйнування.

В. П. Кульченко, доц., Ю. Попик, студ., НУБіП України, Київ

ДУХОВНА ЦІЛІСНІСТЬ СВІТОГЛЯДУ

Людина – єдина істота на Землі, здатна до пізнання буття, наділена самосвідомістю. Результатом цієї здатності є знання про світ і про себе. Знання опредметнюється і як найважливіша складова входить до світогляду. Світогляд є однією з форм свідомості людини, що формується та

змінюється впродовж життя. У процесі життєдіяльності людина оволодіває знаннями не лише про довкілля, але й про саму себе, збагачуючи власну самосвідомість. Самосвідомість – форма виявлення зв'язків людини зі світом і на основі цього вироблення істинного знання своєї власної сутності. Спираючись на знання природи, суспільства, культури, на переживання, життєвий досвід, людина оволодіває також загальними нормами світорозуміння та світовідношення, виробляючи світогляд. На певному історично визначеному етапі з ускладненням життєдіяльності з'являється потреба вироблення всезагальних орієнтирів відношення до природи, світу. Це зумовлює актуалізацію чинника самосвідомості. Самосвідомість ніби розгортається у напрямку світогляду, між тим світогляд своєю формою "продовжує" самосвідомість, демонструє її можливості.

Світогляд є вищою формою самосвідомості, виявом її внутрішньої єдності, практично-духовного освоєння світу. "Вищість" світогляду полягає в тому, що, спираючись на нього, людина водночас усвідомлює себе, свої можливості, призначення у світі та утверджує себе у ньому. Світогляд, отже, це – духовна розбудова, опосередковуюча ланка між людиною та світом. Світогляд за своєю суттю є цілісним сприйняттям людиною структури буття, узагальнюючим осмисленням сенсу та мети людського життя, віднайденням людиною головних і значимих цілісних орієнтирів. Саме на цій основі відповідно і формується лінія людської життєдіяльності, поведінки, способи і принципи пізнання світу, переконання та ідеали. За таких умов якісний рівень світогляду особистості стає виміром її духовної та інтелектуальної зрілості, внутрішнього багатства, освіченості, а також соціальної активності, гуманізму, доброти, моральної чистоти.

Можна сказати, що світогляд – це ядро, стрижень свідомості та самосвідомості особистості. Він виступає як цілісне розуміння людьми світу і самих себе. Світогляд є в кожного. Але його рівень, його зміст, форма і т. д. різні. Адже світогляд є історично конкретним, оскільки вирастає на ґрунті культури свого часу і разом з нею зазнає серйозних змін. По-друге, суспільство в кожному епоху соціально неоднорідне, воно ділиться на різні групи і спільності зі своїми інтересами. До того ж самі люди розрізняються не тільки за їх місцем у суспільстві, а й за своїм розвитком, своїми устремліннями тощо. Іншими словами, світогляд кожної епохи реалізується в безлічі групових і індивідуальних варіантів. Світогляд людини починає формуватися з перших днів її життя. І головну первинну роль у цьому процесі відіграє сім'я, а далі на його формування впливають школа, релігія, суспільство. Світогляд як форма самосвідомості має формуватися природним чином, тобто кожна людина повинна без жодного зовнішнього тиску розмірковувати та приймати певні погляди на світ. Ніхто не має права нав'язувати комусь свій світогляд або, як писав І. Кант, підкорювати волю однієї людини іншій.

Свого часу німецький філософ К. Ясперс присвятив спеціальне дослідження психології світоглядів. Оскільки світогляд не лише окремих індивідів, а й цілих соціальних груп і навіть епох в одних випадках тяжіє до гармонійного, оптимістичного, а в інших – до похмуро-песимістичного, стурбовано-трагедійного сприйняття буття. Емоції, почуття й ро-

зуміння як компоненти людської суб'єктивності по-різному представлені у різних світоглядних системах і спричинюють їхню різноманітність. У філософії, наприклад, світовідчуття переважає над розумінням, тоді як у філософії – навпаки. Необхідно особливо наголосити на сенсожиттєвому значенні світогляду: він вкорінений у людському прагненні до самоздійснення, самоутвердження у світі – до з'ясування питання практично-духовного змісту, заради чого існує людина. Вона приходить у світ – світ потребує людини. Для людини є нонсенсом не мати повноцінного, тобто сповненого для неї життєвого сенсу, зв'язку зі світом. Не мати світу у сенсі свого, людського, не переживати внутрішню цілісність. Лише спираючись на внутрішнє переживання сенсу, людина спроможна бачити світ як цілісність, розуміти свій зв'язок зі світом. Світ "завершується" в людині, набуваючи для неї відповідних сенсів. Як наголошує В. Г. Табачковський, прагнення оволодіти сенсом – свідчення того, що людина не просто існує у світі: їй притаманна буттєва визначеність. Вона співвідносить себе і світ, вирішуючи питання, як їй бути у світі, як здійснитися. У світогляді в єдності існують людина і світ, зокрема, світ безпосередньої життєдіяльності людини і природа. У процесах історичного розвитку природа щонайперше усвідомлювалась, репрезентуючи життєво значиму проблему, адже проблематичними були умови існування, утвердження людини у природі. Проблема природи для людини – це проблема людини у природі. Остання, звичайно, не є і не може бути проблемою. Людське буття проблематизує природне крізь призму людського. Постійно прагнучи реалізувати власні цілі у природному довкіллі і, отже, дотримуючись його закономірностей, людина перебуває у постійному наближенні, єднанні із ним. Істотність багатопланового зближення життєдіяльності людини із природою трансформується конституванням останньої в якості істотного чинника цієї життєдіяльності.

Світогляд органічно поєднаний із свободою волі. Свобода волі – діяльність у відповідності з раніше окресленими цілями, докладання зусиль для досягнення самостійно визначеної мети. Тому свобода волі – своєрідне продовження і водночас завершення світогляду: це спонукальна концентрація, його практичне втілення у життєдіяльності. Таким чином, світогляд формується, збагачується у поєднанні волі, емоцій, мислення інтелектуальних здібностей. Перелічені чинники важливі не ізольовано, а у феномені світогляду. На його основі знаходять людинозначиму реалізацію знання, мислення, інтелект, емоційне багатство, воля, розвиненість почуттєвої сфери. Вплив останньої спричиняє змістовне мислення. Воля ж віддзеркалює справжню суть особистості, висвітлює не лише хто вона є у розмаїтті життєдіяльності, а й до чого прагне.

Таким чином, з точки зору духовної цілісності світогляд постає як найбільш змістовна, розвинена форма самосвідомості соціального суб'єкта. Він дозволяє оцінювати світ, а на основі цього – виробляти відношення до реалій життя, відстоювати свою життєву позицію, цінності, ідеали, переконання. Світогляд – сукупність поглядів та уявлень людини про світ, своє місце, призначення, відношення до світу, природи, суспільства, інших людей, до самої себе.

ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ ЯК ОЗНАКА ЗАЛЕЖНОСТІ ЛЮДСЬКОГО ІСНУВАННЯ ЗА ГАННОЮ АРЕНДТ

Аналізуючи одну з найбільш ранніх робіт Ганни Арендт "Любов та Святий Августин", стає очевидним, що дана робота є своєрідним ключем до розуміння більш пізніх концептів у доробку науковиці. Саме ця книга видана на основі дисертації Ганни Арендт містить у собі своєрідний "концентрат" подальшої філософії вченої. Той факт, що Ганна Арендт й сама не раз поверталася до своєї дисертації, переробляючи та доповнюючи її вже задовго опісля захисту, обумовлює необхідність розпочати аналіз її доробку з самого початку творчого шляху науковиці.

Беззаперечним залишається той факт, що праця "Любов та Святий Августин" наскрізь просякнута двома фундаментальними мотивами, які матимуть наскрізний характер для всієї творчості Ганни Арендт. Мова йде про ідею людської темпоральності та обумовленості людського існування, які надалі стануть центральними темами для дослідження у її теорії дії, розвитку моральної думки та аналізу явища тоталітаризму.

Для Ганни Арендт людина перш за все постає як "темпоральна істота", тобто така, що завжди живе у часі і саме це її існування у часі є власне людським способом сприйняття навколишньої реальності. Якщо згадувати авторське розуміння людської темпоральності, то для Ганни Арендт це "поле битви, на якому сходяться в двобої сили майбутнього та минулого; між ними ми бачимо людину, яку Кафка називає "він", того Хто, якщо він прагне відстояти свої погляди, повинен дати бій обом силам. Отже, одночасно відбуваються дві чи навіть три битви: битва між "його" супротивниками й битва людини з кожним із них. Але той факт, що взагалі має місце битва спричинений тим, що тут присутня людина, без якої сили минулого й майбутнього, як можна припустити, давно нейтралізували б або знищили одна одну" [Арендт Г. Розлам між минулим і майбутнім // Між минулим і майбутнім. – К., 2002. – С. 14].

Для Арендт людина живе у розламі між минулим та майбутнім у власній актуальності теперішнього, але найголовнішим наслідком такої темпоральності є обумовленість людського існування, тобто життя людині надано за певної умови – власної несамодостатності. За Ганною Арендт людина ніколи не є джерелом власного існування, навпаки її життя завжди має за основу інше джерело: "ми завжди завдячуємо Іншому власним існуванням" [Kampowski S. Arendt, Augustine, and the New Beginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine. – Eerdmans, 2008. – P. 187].

Будучи темпоральними істотами від народження, а отже й істотами чиє життя обумовлене іншою першопричиною, людина має три способи відповісти на це власне людське становище – прийняття, опір або самообман.

"Людське існування у світі характеризується певними необхідними умовами, як наприклад те, що людина – це живий організм, смертна істота, живе у світі та ділить його з собі подібними, але водночас й такими відмінними від нього чи неї людьми... усіх цих умов не уникнути, але на них необхідно відповідати (response). Людина не має достатньої свободи, щоб вирішувати відповідати чи ні, проте її свобода обмежена до здатності миритися чи протистояти цим умовам" [Ibid. – Р. 104].

А. Лисина, студ., ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одесса

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ РЭЯ БРЕДБЕРИ

В наш век индустриального прогресса, бесконечной гонки за нововведениями, по большому счету, бесполезными гаджетами и прочими инновациями люди перестали смотреть за пределы узкого коридора своего мировосприятия, обращать внимание на окружающих и думать о последствиях. Такому беспечному поведению есть масса печальных примеров.

Заметив эту трагическую тенденцию, Бредбери, прогнозирует наиболее вероятный исход такого безответственного поведения в своих фантастических антиутопиях. Наиболее яркими примерами, с моей точки зрения, являются такие произведения как роман "451° по Фаренгейту" и новелла "Улыбка".

Недалекое будущее. Мир переживает культурный и нравственный кризис. Находясь в апатии и ощущении полной безысходности, человечество, само себе укорачивает жизнь, губя свой дом, разрушая красоту Земли, маленького уголка Вселенной, созданной Богом для счастья человека. Погружаясь с первых строк в содержание новеллы, ощущаешь ужас. Планета обезображена последней войной. Город разрушен, дорог нет, земля пресыщена радиоактивной грязью так, что ночью светится. Люди в каких-то лохмотьях, грязные. Они ненавидят свое прошлое, ненавидят и настоящее. У них нет будущего. Что же в них осталось? Ненависть. Люди начинают уничтожать все предметы искусства и культурного наследия Прошлого, ведь, как они сами это поясняют,

"Человек ненавидит то, что его сгубило, что ему жизнь поломало. Так уж он устроен. Неразумно, может быть, но такова человеческая природа".

Но люди совершенно не признают, что сгубило их не Прошлое, не какие-либо предметы обихода, а они же сами. Человек не хочет всецело взять ответственность за содеянное, ведь тогда ему придется уничтожить самого себя.

Однако, Рэй Бредбери хранит надежду на человека, сердце которого исполнено искусством. Так, в новелле "Улыбка" проявлением этой надежды есть маленький мальчик Том, который увидев улыбку Джоконды, был поражен её чистой красотой. Это заставляет его раскрыть глаза и увидеть настоящую картину всего Мира. И он бежит. Бежит от жуткого общества, держа в руках ту самую, "чудесную улыбку". Теперь он точно не будет таким, как толпа в центре города. Теперь он Будущее.

XX век ознаменовал собой множество конфликтов и кризисов, что и привело к появлению таких знаменитых антиутопий, как "Мы" Е. Замятина, "О, дивный новый мир" Олдеса Хаксли и "1984" Дж. Оруэлла.

Однако, на этом список антиутопий отнюдь не заканчивается. Современная фантастическая проза с большой лёгкостью подхватила эстафету антиутопий. В их числе был и есть Рэй Бредбери – американский писатель-фантаст. Мысль Бредбери о том, что фантастика – это "окружающая нас реальность, доведённая до абсурда", является, как мне кажется, основной идеей романа "451° по Фаренгейту" (Температура, при которой горит бумага).

Вкратце: Мир будущего. Место действия – это, по сути дела, всё те же Соединённые Штаты XX столетия, с их культурой потребления, с навязчивой рекламой в подземке, с "мыльными операми" и искусственно уютным мирком коттеджей. Человек встал на путь развлечений, а не чтения, поэтому книги официально запрещены. Дома покрыты специальным веществом, которое исключает пожары. Пожарники остались без работы, но им её очень быстро нашли – пожарники переквалифицировались в сжигателей книг.

По мнению Бредбери, именно увеличение темпа жизни [Брандис Е., Дмитриевский В. Мир будущего в научной фантастике. – М., 1965. – С. 33–37], индустриализация общества привели к такому состоянию вещей. Да, технический прогресс значительно облегчил жизнь человека, вместе с тем практически атрофировав у него инстинкт самосохранения. Человек перестал строить свою жизнь, человек перестал задумываться над ней, он стал полагаться на "жвачку", данную ему. Человек вручил свою жизнь технике.

Именно это и есть основное отличие романа от антиутопий Оруэлла и мн. других: здесь нет конкретного диктатора, или каких-либо политических изменений, только социальные. Человечество, за некоторыми исключениями – счастливо, и идёт к этому по своей воле.

И символом этого в романе являются "Соседи" [Брандис Е., Дмитриевский В. Фантастика в движущемся мире // Иностранная литература. – 1967. – № 1. – С. 212–218] – телевизорные стены (от потолка до пола), обладающие набором стандартных фраз: идеальные соседи, с которыми всегда можно поболтать, не прибегая к прочтению книг, газет. Эта стена – есть символ человеческого безразличия, серости, замкнутости и согласия, отсутствия интеллекта, и вообще отсутствия надобности в нём. У Бредбери противостояние "человек – техника" прямое. По его мнению, *"технизированное общество, состоящее из разобщённых людей, неизбежно порождает тиранию, не оставляя места для человеческого самовыражения"* [Бредбери Р. Сборник научно-фантастических произведений. – Кишинева, 1985].

Но автор отнюдь не предостерегает против технического прогресса вообще [Кузнецов В. Философия фантастики. К постановке проблемы: <http://censura.ru/articles/fictionphilosophy.htm>], это было бы неправильным суждением; он только предупреждает об отрицательных последствиях злоупотребления им в ущерб свободе человеческой личности. Он говорит о том, что человек должен руководить прогрессом, а не прогресс им.

ЖОРЖ БАЛАНДЬЄ ПРО САКРАЛЬНІ ПІДВАЛИНИ ПОЛІТИЧНОГО

Політична теорія французького антрополога Жоржа Баландьє базується на етнологічних узагальненнях і, так званих, антропологічних польових дослідженнях. Він, як і відомий французький філософ-структураліст, автор "Структурної антропології" Клод Леві-Строс, надає перевагу дослідженню первісних суспільств суспільствам цивілізованим. Такий вибір об'єкту дослідження пояснюється тим, що соціальні і ментальні структури первісних суспільств ще не настільки приховані під нашаруванням економічних, ідеологічних та інших форм соціально життя, і тому здатні глибше розкрити політичну природу людини. Відповідно, політична антропологія уможливорює нове політичне прочитання наших власних суспільств, а також закладає основи загальної теорії політичного.

Вивчаючи первісні суспільства, Баландьє дійшов висновку, що політичне не отожднюється з державою, а є сферою реалізації владних стосунків в широкому сенсі [Баландьє Ж. Політична антропологія. – К., 2002]. Відповідно, політичне притаманне усім суспільствам, управління якими передбачає створення ієрархій, існування статусу, авторитету і впливу. Кожній формі політичного відповідає певний вид влади. Наприклад, сегментарним суспільствам, що є конгломератом значною мірою самостійних мікросуспільств, притаманна дифузна політична влада, яка активізується відповідно до ситуацій (ініціація, укладання шлюбів, війна тощо) і не є централізованою. Етатичним суспільствам з інституційованою державою притаманна централізована влада, а розвиненим родовим суспільствам – провідницька влада або, іншими словами, вождизм (влада провідників, вождів).

Жорж Баландьє розглядає політичне як таке, що має сакральні витоки. Етимологічно поняття "сакральне" походить від латинського *sacer* – священне. Еміль Дюркгейм вважав, що сакральними є ті соціальні цінності, що в силу своєї значущості для суспільства оголошені недоторканими, тобто сакральне в своїй сутності є соціальним явищем. Дюркгейм дотримується позиції, що сутність сакрального проявляється у його протиставленні до профанного (від слова "профан" – людина, що стоїть перед храмом, але ще не увійшла до нього), тобто світської, секуляризованої сфери. Проте, існує й інша позиція, що розуміє сакральне не як культурне надбання людини, а як віднесене до сфери трансцендентного, потойбічного.

У концепції політичного Баландьє можна виокремити шість основних позицій, що розкривають взаємозв'язок сфери сакрального і сфери політичного.

Про сакральні підвалини політичного говорить, по-перше, факт виникнення королівської влади з магії і релігії. Численні міфологічні оповіді описують ці події і утверджують у такий спосіб подвійну залежність людей, встановлену богами і королями.

По-друге, сакральність влади постає через відносини між підданим і сувереном, що вважається посланцем Бога. При цьому обоготворення

влади не є виправданим з позицій розуму, а сприймається на віру, як і явища сакрального.

По-третє, у суспільствах кланового типу культ предків утверджує сакралізацію поки ще слабо диференційованої політичної сфери. Це відбувається через взаємозв'язок із усіма предками, що перебувають у потойбічному світі. Провідник роду виконує як владні функції так і сакральні, оскільки через нього здійснюється діалог між нині існуючим родом і його померлими предками. Символом відносин людей і їх предків можуть виступати відносини між людьми і тваринами (тотемізм).

По-четверте, спорідненість політичного і сакрального розкривається через подібність, або й тотожність політичної і сакральної лексики. Аналізуючи антропологічні факти Баландьє робить висновок, що ті поняття, які позначають субстанцію влади належать водночас і до сакральної лексики, тобто, політична теорія формулюється мовою релігії і чаклунства. У первісних суспільствах влада є легітимною лише тоді, коли перебуває у згоді із надприродним і є виявом волі богів.

По-п'яте, і для політики і для сакральних вірувань характерним є використання міфологічних оповідей. У своїй сутності міф є конструктивним, неспростовним образом, що постає коли подія або явище потребують санкції або підтвердження реальності.

По-шосте, сакральне і політичні подібні в покликанні утверджувати лад, і протистояти хаосу. В архаїчних суспільствах лад постає в дуалістичній формі – через організованість космосу (конституйовані пори року, сторони світу тощо), і організованість суспільства (стан, покоління, фратрії). Сакральне і політичне спільно сприяють встановленню ладу. На думку Баландьє, усі суспільства остерігаються ентропії, що внутрішню притаманна соціальним системам, і тому виробляють механізми самооновлення і самозбереження (церемонія шлюбу, ритуал ініціації, поховальна церемонія тощо).

На думку Баландьє, взаємозв'язок влади і сакрального послаблювався упродовж історії, але не розривався остаточно. Тобто в первісних суспільствах, як і в модерних відбувається, за словами філософа, нашарування, або накладання політичного і сакрального. В модерних суспільствах цей взаємозв'язок набуває меншого значення, проте не зникає повністю. Герберт Спенсер вважає, що коли держава і церква від часів свого становлення є одним цілим, то в такому разі, держава завжди, навіть зазнаючи процесів секуляризації, зберігає у собі риси церкви. Тут йдеться про те, що хоча більшість сучасних політичних спільнот відмовились від ідеї божественного походження влади, що слугувала її сакральним обґрунтуванням і легітимуючим фактором, проте продовжує безсумнівно довіряти легітимності влади парламенту [Спенсер Г. Личность и государство / пер. с англ. М. Н. Тимофеевой ; под ред. В. В. Битнера. – СПб., 1908].

Отже, дослідження сакральних підвалин політичної влади у первісних суспільствах дозволяє по-новому зрозуміти і переосмислити політичні явища наших власних суспільств і відкрити нові шляхи у пошуках сутності політичних явищ.

МОДУЛЬ СУБЪЕКТИВНОСТИ И ЭПИФЕНОМЕНАЛЬНОЕ СНОВИДЕНИЕ

Почему нам снятся сны? Фрейд полагал, что сновидение является формой реализации бессознательных желаний, которые подвергаются самоцензуре и подавляются во время бодрствования. Одной из функций сновидения Фрейд называл защиту сна от внешних раздражителей. Например, если во время сна человеку захочется пить, то ему снится, что он пьет – это позволяет "обмануть" организм и продлить на некоторое время состояние сна для того, чтобы удовлетворить потребность в отдыхе. В настоящее время большинство ученых считает, что сновидение не обладает собственной функцией, а представляет собой набор не связанных между собой реакций нервной системы на активацию отдельных групп нейронов.

Когда мы говорим о том, что сновидение обладает некоторой функцией, то рискуем совершить телеологическую ошибку, которая заключается в том, что мы безосновательно полагаем каждый элемент нашей природы существующим в силу какой-либо цели или для выполнения некоторой функции. Поэтому сновидение может и не играть казуальной роли и быть лишь следствием существования другого элемента биологической или психической организации человека. Кажется, что таким элементом является сознание.

В последнее время мы уже начали привыкать к модульной теории сознания как к наиболее авторитетной модели этого феномена. Согласно данной теории за каждый тип реакций отвечает строго определенная структура нашего мозга: за речь отвечает один участок мозга, за зрение другой и т. д. Теория модульного строения сознания получила свое подтверждение в многочисленных экспериментах, которые продемонстрировали отсутствие единого центра управления нашим поведением. Поэтому сегодня становится все труднее говорить о существовании единого субъекта, и классическая концепция первого лица заменяется на "центр нарративной гравитации", "бутылочное горлышко" и т. п. Но если есть модуль для каждого типа психических реакций, то должен быть и модуль для того, что мы называем субъективностью. В данном случае речь идет о субъективности как о совокупности качественных переживаний. Качества в виде субъективно переживаемой информации сами по себе являются крайне загадочным феноменом, что находит отражение в "трудной проблеме" сознания, которую впервые отчетливо сформулировал Дэвид Чалмерс. "Проблема" заключается в невозможности сохранить казуальную замкнутость физического мира при допущении существования способности некоторого идеального объекта быть причиной изменений в материальном мире. Если все наше поведение детерминировано биохимическими процессами в мозге, то почему есть излишек в виде сознания? Почему наша жизнь не проходит "в темноте"?

Но если субъективность все же существует, то можно предположить, что есть и модуль за нее ответственный. При этом можно абстрагироваться от функций качественных переживаний, которые пока остаются загадкой. В таком случае сновидение является следствием существования этого модуля. Действительно, восприятие сна похоже на восприятие реальности: примерно тот же набор ощущений и переживаний, то есть это некоторая совокупность качественных следов. Разумеется, мы не говорим о тождестве: сновидение отличается от бодрствования гораздо меньшей интенсивностью переживания. При этом не так важна причина конкретного "взбрыкивания" сознания во время сна – она вполне может корениться в хаотичной активности нейронов или действии того или иного нейромедиатора. Важно то, что эта "вспышка" сознания сопровождается биохимические процессы только в силу наличия у нас субъективности. Поэтому сновидение можно считать функционально бесполезным следствием существования сознания. Сновидение – это эпифеномен, причиной которого является необходимость обладания качественными переживаниями во время бодрствования. Учитывая, что само сознание в современной философии часто называют лишь эпифеноменом физиологических процессов, то может оказаться, что сновидение – это эпифеномен эпифеномена. То есть мы не просто обладаем потенциально функционально бесполезным сознанием, но и его следствием, которое имеет эпифеномальную природу.

Таким образом, анализ сна и тех структур и условий, которые ответственны за возникновение сновидений, позволит лучше понять природу сознания, поможет выделить модуль субъективности, а так же будет полезен в поисках решения "трудной проблемы сознания".

Н. Д. Мисюкевич, студ., ЧГМА, Челябинск, Россия
nataly_miss@mail.ru

БИОФИЛИЯ И НЕКРОФИЛИЯ: К ВОПРОСУ ОБ ИХ ВЛИЯНИИ НА ПАТОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

Тенденция к сохранению жизни и борьбе против смерти является элементарной формой ориентирования и присуща любой живой материи. Любовь, солидарность проистекают из созидательной направленности человека, которую можно назвать "жизнеутверждающим синдромом". Что касается садомазохизма, деструктивности, нарцизма и зависти, то все они связаны с другой направленностью личности, имя которой – "синдром ненависти к жизни". Преобладание одного из двух начал – вот что имеет решающее значение для реализации человека. Предопределил это австрийский психиатр В. Штекель, который впервые использовал термин "танатос" [Рязанцев С. Танатология – наука о смерти. – СПб., 1994. – С. 5]. Термин "некрофилия" впервые высказал М. де Унамуну: "Только что я услышал бессмысленный некрофильский возглас – "Да здравствует смерть" [Thomas H. The Spanish Civil War. – New

York, 1961. – P. 354]. Гипотеза впоследствии была развита Э. Фроммом в его работе "Анатомия человеческой деструктивности". Он первым вывел термин "синдром характерологической некрофилии". Некрофилию в характерологическом смысле можно определить как "страстное влечение ко всему мертвому, больному, гнилоственному, разлагающемуся; одновременно это страстное желание превратить все живое в неживое, страсть к разрушению ради разрушения; а также исключительный интерес ко всему чисто механическому (небиологическому)" [Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. – М., 1994. – С. 285]. Позднее учеными синдром характерологической некрофилии был разделен на 3 вида – технотронная некрофилия (стремление ко всему механическому), садистская некрофилия (болезненное стремление наблюдать за криминальными сводками т. д.), гуманистическая некрофилия (патологическая тяга к замене общения с людьми). Актуальность нашего исследования. В литературе подробным образом изучено явление некрофилии с различных точек зрения. Большой вклад был внесен С. Рязанцевым, который проанализировал смерть с точки зрения психологии: "Подготовленному человеку смерть представляется естественным финалом жизненного пути, а не безысходным крахом..." [Рязанцев С. *Танатология – наука о смерти*. – С. 91–92]. Этим вопросом занимался и З. Фрейд: "Если мы признаем как недопускающий исключения факт, что все живое умирает, возвращается в неорганическое по причинам внутренним, то мы можем сказать, что цель всякой жизни есть смерть" [Фрейд З. *Мы и смерть*. – СПб., 1994. – С. 12]. Цель нашего исследования – продемонстрировать возможное влияние течения болезни на синдром характерологической некрофилии и процесс восстановления больных различного профиля. Методологическая и эмпирическая база исследований: Исследование проводилось в категориальном поле философии медицины. Работа основывается на исследованиях, проводимых в 2012 г. на базе Златоустовской городской больницы № 1: анкетирование (4 группы по 24 респондента – пациенты с кардиологическими, неврологическими, травматологическими заболеваниями и люди, находящиеся вне больничного стационара, образующие контрольную группу. Для установления диагноза "некрофильская личность" недостаточно обнаружения одной или двух черт характера. Может случиться, что определенное поведение, которое напоминает симптоматику некрофилии, обусловлено не личностными чертами, а традициями или обычаями конкретной культурной среды. Поэтому для количественного анализа этого синдрома нами была использована анкета, разработанная Э. Фроммом и М. Маккоби, применявшаяся для диагностики синдрома характерологической некрофилии в послевоенной Германии [Maccoby M. *Emotional Attitudes and political choices // Political and Society*. – 1972. – № 2. – P. 209–234]. Результаты и обсуждения. Синдром характерологической некрофилии технотронного характера значительно повышен у больных травматологического профиля по сравнению с контрольной группой (37,5 % по сравнению с 16,7 %), синдром характерологической некро-

филии садистского характера у больных кардиологического профиля составил 8,3 %, у пациентов травматологического профиля – 16,7 %, у людей с неврологическими заболеваниями этот показатель не отличался от контрольной группы. Синдром характерологической некрофилии гуманистического повышен у больных неврологического профиля по сравнению с контрольной группой (41,6 %). Если анализировать биофильные тенденции, то яркая выраженность встречается достаточно редко. Однако у пациентов с кардиологическими заболеваниями этот показатель резко повышен (25 %). Как и предполагалось в начале исследования, большинство респондентов контрольной группы имеют смешанные некрофильные и биофильные тенденции (62,5 %), что характерно для большинства людей. У людей же, находящихся на лечении, этот показатель резко понижен, что дает право полагать о прямом влиянии изменение состояния здоровья на выраженность синдрома характерологической некрофилии. Выводы: 1) синдром характерологической некрофилии действительно имеет место в современном обществе и может быть количественно проанализировано; 2) самое большое количество пациентов с синдромом характерологической некрофилии технотронного характера относится к пациентам травматологического профиля, что вполне объяснимо многими аспектами, включая тот факт, что многими исследователями была отмечена агрессивность этих больных; 3) Среди больных кардиологического профиля больше всего пациентов с выраженными биофильными тенденциями, что подтверждает гипотезу многих исследователей о сильной тяге к жизни этих пациентов; 4) Испытуемых со смешанными некрофильными и биофильными тенденциями оказалось большинство среди респондентов как среди контрольной группы (62,5 %), так и среди пациентов. По гипотезе Э. Фромма, это свойственно большей части общества в целом. Очень важно понять, что полностью некрофильские характеры все же встречаются сравнительно редко. Возможно, что у большинства людей мы можем обнаружить смесь из биофильских наклонностей и некрофильских тенденций, причем последние достаточно сильны, чтобы вызвать внутренний конфликт личности. Синдром характерологической некрофилии свойственен почти всем людям, поэтому уместно будет закончить словами Э. Фромма "Рафинированный некрофил – душевнобольной, рафинированный биофил – святой" [Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М., 1994. – С. 301].

А. С. Миськова, асп., ГВУЗ "ДГПУ", Славянск
nastafeik@ukr.net

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ СВОБОДЫ

Свобода – одна из базовых, системообразующих ценностей – базируется не просто на наличии выбора, а на возможности варьирования в системе альтернатив выбора. Экзистенциальные трансформации сво-

боды-несвободы тесно взаимосвязаны с осознанием смыслового стержня жизни и конечности человеческого существования. Свобода связана с деструктивными (мортидо, деструдо) и креативными (либидо) началами, которые способны или ограничивают ее реализацию, позволяя человеку являться активным творцом собственной жизни.

Отношение человека к смерти предопределяет его самосознание, самоопределение, интерпретацию смысла жизни. "Вброшенный в мир" он пытается найти способы обладания собой и реализации своей свободы. В любом случае смерть – деструктивная свобода. "Игра" со смертью заканчивается всегда победой последней. Любая пограничная ситуация связывается с акцентуацией смерти, признанием ее господствующей роли. Только осознание ограниченности физического существования позволяет переосмыслить роль человека в собственной жизни. К пограничным ситуациям – обретению подлинного "Я" – мы относим экзистенциальные самоубийства – освобождение от довлеющей роли собственной ценностной ориентации. Здесь мы различаем: социальное (маргинал), аскетическое (жизнь ради высшей силы и цели), интеллектуальное (игнорирование или уничтожение своей творческой интенции), альтруистическое (жизнь ради других) самоубийство. Любой из перечисленных видов исходит из осознания экзистенциального кризиса с последующим переосмыслением своей концептуальной основы. Человек становится свободным от ориентиров, которые вырабатываются под воздействием социума и собственной персоны (социализация и индивидуализация), тем самым он трансформирует несвободу в свободу. Этот процесс может быть бесконечным, грань между свободой и несвободой остается шаткой. Уникальность человеческого существования состоит в том, что человек сам определяет эту границу. Освобождение, основанное на инстинктах мортидо и деструдо, представляется как "свобода-от", поэтому имеет в большей мере деструктивный характер, направленный на самого человека. В этом заключается парадоксальность развития свободы. Стремление к свободе – своего рода признак несвободы. Другой вид освобождения основывается на творческой энергии человека – Эросе, инстинкте жизни и самосохранения, который включает в себя либидо, сексуальность и любовь. Либидо является понятием, используемым для обозначения психической энергии, дающей толчок к разнообразным проявлениям сексуальности. Данное понятие направлено на "свободу-для". Либидо подменяет (сублимирует) потребности человека, условно освобождает от них, однако не устраняет проблем, которые накапливаются в человеке и приводят к обострению внутренних конфликтов и тотальному самоограничению. Оно представляет собой не только творческую энергию, но и прямой ограничитель свободы, поскольку является физиологической особенностью и может влиять на всю жизнедеятельность человека, что актуализирует вопрос об осознанном выборе. Сексуальность основывается на совокупности биологических и эмоциональных реакций, также выражает релятивный характер развития свободы. Только любовь, с одной стороны,

может не основываться на физиологических потребностях человека, с другой – оправдывать утверждения, что ограничители и есть свобода, а борьба за свободу – бунт против нее самой.

Таким образом, свобода – неотъемлемая составляющая жизнедеятельности, которая способна трансформироваться в различные выражения самореализации человека. Она может быть направлена как на развитие творческого потенциала, так и на деструкцию (экзистенциальное самоубийство).

В. В. Москалик, канд. філос. наук, мол. наук. співроб., КНУТШ, Київ
dewey@ukr.net

ПРОБЛЕМА РОЗУМІННЯ В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Проблема розуміння не є характерною для англо-саксонської традиції як такої. Відомо, що поняття розуміння визнається центральним об'єктом теоретичного дослідження філософської герменевтики. Г. Гадамер з цього приводу зазначає: "Проблема мовного вираження є проблемою самого розуміння. Будь-яке розуміння – тлумачення, а будь-яке тлумачення розгортається у середовищі мови, яка, з одного боку, прагне виразити в словах сам предмет, а з іншого ж – є мовою самого інтерпретатора" [Гадамер Г.-Г. Истина і метод / [пер. О. Мокровольського]. – К., 2000. – С. 452–453].

Герменевтика й аналітична філософія мають тривалу традицію, численні конкретно-історичні форми існування. С. Ніконенко зазначає, що "в континентальній Європі аналітична традиція була відхилена у зв'язку з тим, що вона не стала "трансцендентальним" напрямком, тобто не досліджувала умови можливості пізнання, сутність, буття і т. д." [Ніконенко С. В. Аналитическая философия: основные концепции. – СПб., 2007. – С. 10]. Аналітики відмовляються вірити в існування деякого "вищого" способу пізнання, за допомогою якого ми можемо відкривати істини, приховані від науки і розуму. Через свої методологічні особливості аналітична філософія є практично закритою для більшості філософських ідей континентальної філософії. Однак проглядається спорідненість проблематики філософської герменевтики та лінгвістичної філософії. Розвиваючись практично в повній ізоляції від традиції англо-американської філософської думки, герменевтика тим не менш виявила деякі вузлові пункти, які лежать на очевидному для багатьох зараз перетині двох традицій. У творчості Л. Вітгенштайна ці лінії перетинаються; точкою перетину стає проблема розуміння. О. Грязнов вдало підмітив: "І не дивно, що своєрідним посередником між ними була визнана філософія Л. Вітгенштайна. У даному випадку виявилось особливо важливим, що первинна філософічність його рідної німецької мови отримала реалізацію і конкретне втілення в контексті іншої – англomовної – "форми життя" [Грязнов А. Ф. Аналитическая философия. – М., 2006. – С. 301].

У пізньому вченні Л. Вітгенштайна про "лінгвістичне вживання" мова йде не просто про включенність слів в конкретну мовну гру, а про різно-

манітні дії, які неначе перетинаються з власне лінгвістичними ходами. Тут мовиться практично про всі види людської поведінки, включаючи здатність розуміння значення. Дана позиція і створює гарну основу для співставлення пізніх поглядів Л. Вітгенштайна з герменевтикою. По суті, саме розуміння суб'єктивних інтенцій тут є герменевтичним, що зводиться до безпосереднього розуміння світу і різних життєвих ситуацій. П. Уінч, слідом за Л. Вітгенштайном, у власній філософській концепції теж піднімає питання, які є характерними як для лінгвістичної філософії, так і для філософської герменевтики, надаючи фундаментального значення поняттю розуміння. Як бачимо, була закладена основа для прямого діалогу представників аналітичної філософії та філософської герменевтики, і як наслідок – зближення таких об'ємних філософських регіонів.

Розуміння оцінювалося пізнім Л. Вітгенштайном як один з найважливіших аспектів мовної діяльності. Але при цьому спеціально підкреслювалося, що воно відрізняється від простої інтерпретації лінгвістичних знаків. Здатність розуміння виявляється в процесі використання слів і виразів, що підкорюється правилам певної мовної гри. Розуміння у Л. Вітгенштайна і в концепціях його послідовників постає як сам процес і результат правилодоцільної лінгвістичної діяльності, а не як особлива духовна процедура. Уявлення про розуміння як вміння правильно діяти в межах певної мовної гри склалося в аналітичній філософії внаслідок відмови від погляду на мовну систему як на самотійну сутність. Визнання залежності цієї системи від мовної діяльності, що у той же час переплетена із предметною діяльністю й носить соціальний характер, породжує іншу (відмінну від прийнятої в позитивістський період розвитку аналітичної філософії) відповідь на питання про розуміння мови. Мовна гра має на увазі єдність вживання слів з іншими видами практики. При цьому вживання знака не відсилає ні до ментального образу суб'єкта, ні конкретного об'єкта реального світу. Використання й розуміння знака залежать від правил конкретної мовної гри, в яку включені індивіди. Г. Райл розвиває аргументацію Л. Вітгенштайна проти отождолення розуміння з особливого роду ментальною діяльністю. Виступаючи проти необґрунтованої інтелектуалізації діяльності свідомості, Г. Райл вважає підставою будь-якого виду знання розуміння як вміння здійснювати певні операції в межах конкретної "форми життя". Він проводить розрізнення між двома видами знання: "знанням як" і "знанням що". Перший вид містить у собі придбані схильності до якої-небудь поведінки, навички – "диспозиції". Другий вид є власне теоретичним знанням. Основна теза філософа полягає в тому, що "теоретизування є однією із практик поряд з іншими й саме по собі може бути здійснене розумно або нерозумно" [Райл Г. Понятие сознания / [пер. с англ., общая ред. В. П. Филатова]. – М., 2000. – С. 35]. На думку Г. Райла, саме "знання як" лежить в основі інтелектуальних операцій, а не навпаки: "Знання того, як застосовувати максими, не може бути скорочене до прийняття тих або інших максим, воно також не виводиться з них" [Там же. – С. 40]. Розуміння ж є частиною "знання як", але не частиною в значенні виду або різновиду цього

знання. Воно супроводжує "знання як", не будучи при цьому особливим духовним процесом. Згідно Г. Райлу, поведінка – не ключ до роботи свідомості, а сама робота свідомості. Відповідно, розуміння є видом поведінки (і, отже, підлягає зовнішньому спостереженню й опису). Так, ми можемо сказати, що хтось розуміє, як грати в шахи, якщо ми фіксуємо, що він грає в них правильно або виносить правильні судження із приводу чиеї гри. Але для нашого розуміння поведінки іншої людини потрібно у свою чергу наше "знання як", наша компетентність у цьому виді діяльності. Навіть коли ми, переконаний Г. Райл, в повсякденному мовленні говоримо, що хтось розуміє філософію Платона, ми маємо на увазі, що цей хтось може "оцінити силу, спрямованість або мотив філософського аргументу" і, отже, "знає, як зробити частину з того, що знав, як робити, сам Платон" [Там же. – С. 63]. Однак наша компетентність може не бути такою ж високою, як у виконавця спостережуваних дій. Оскільки розуміння є невід'ємною частиною "знання як", воно теж може бути частковим. Досягнення повного розуміння вимагає повного освоєння підлягаючому розумінню способів дії, що можливо тільки шляхом тренування. Нерозуміння виступає побічним наслідком "знання як", заглибленості в певну гру: тільки людина, яка знає, як грати в гру, яка знає правила гри, може неправильно оцінити дії одного із гравців. Показовий приклад, що приводиться Г. Райлом на підтвердження цієї тези: "Лише та людина, що хоча б частково володіє російською мовою, може неправильно зрозуміти російську фразу" [Там же. – С. 68]. Отже, розуміння будемо розглядати як вміння правильно діяти в мовній грі. "Правильно" означає в цьому випадку "правилодоцільно". Правила не є трансцендентальною основою існування конкретної мовної гри, – вони є остільки, оскільки індивіди, здійснюючи деяку діяльність, створюють цю регулярність. Слідування правилу, тобто правильне вживання того або іншого виразу, можливе тільки в межах спільної мовної гри.

А. В. Мусиенко, НИУ "БелГУ", Белгород, Россия
chebotarova-a@rambler.ru

ПРОБЛЕМА АВТОРА И ХУДОЖЕСТВЕННОГО ДИСКУРСА У Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В конце XX – начале XXI вв. с новой силой проявляют себя интегративные установки в науке, литературе, философии и в культуре в целом. Междисциплинарные исследования играют важную роль в свете постструктуралистских концепций культуры как "текста", так как именно они позволяют отследить процесс овладения сферами человеческого бытия, новыми знаниями о человеке и мире, и способствуют закреплению этих знаний в текстах культуры. Одним из ярчайших проявлений этой новизны стало образование понятия "дискурс", которое, по выражению Е. А. Кроткова, "пронизано" языком, но лингвистические правила составляют только долю его правил; вторая их часть отображает особен-

ности "социальных статусов и целевых интенций участников коммуникации", а также оригинальность условий, в которых происходит речевое общение [Кожемякин Е. А., Кротков Е. А. Дискурс: <http://goo.gl/dRTVtj>].

Творчество Федора Михайловича Достоевского можно отнести в равной степени и литературе, и философии. Ф. М. Достоевский, не являясь философом в традиционном смысле слова, не имея ни одного строго-философского произведения, рассуждает как художник – диалектика идей олицетворяется у него в коллизиях и встречах различных персонажей. Речь этих героев часто имеет автономную мировоззренческую ценность и не может быть отделена от их личности.

Как подмечает Д. Мережковский, сложилось мнение о "двуликости" Ф. М. Достоевского ("...у него два лица – Великого Инквизитора, предтечи Антихриста, и старца Зосимы – предтечи Христа") [Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. – М., 1995]. Это представление говорит о "раздвоенности" сознания, ставшую объектом художественного анализа творчества Ф. М. Достоевского, как психологического феномена, характеризующего личность самого писателя.

Однако, как указал Вяч. Иванов, следует видеть под "эмпирической" тканью во всех его поэтических произведениях иной план, "метафизический". Проявление этого пласта наиболее ярко и полно можно отследить через присутствие автора в своем тексте, через выражение его индивидуальной позиции и проявление его умысла в речах героев [Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия: <http://www.vehi.net/dostoevsky/ivanov.html>]. Необходимость изучения авторского дискурса Ф. М. Достоевского объединена с его пониманием миссии поэта в обществе. Невозможно объединять авторский дискурс и дискурс героя-повествователя. И наоборот, нельзя отвергать принадлежность биографического сознания Ф. М. Достоевского к дискурсу героев. Представляясь, как "множество языковых личностей", автор художественного текста раскрывает себя в этой множественности. М. М. Бахтин особенно отмечал способность Ф. М. Достоевского "предопределять героя к свободе", наделяя его собственной точкой зрения на мир, на себя, на свое место в мире. Концепция М. М. Бахтина основывается на глубоком понимании различий монологического и диалогического характера авторского дискурса: монологическая основа может быть выражена тезисом: "научения знающим и обладающим истиной не знающего и ошибающегося" [Бахтин М. М. Работы 1920-х годов. – Киев, 1994]. Напротив, в произведениях Ф. М. Достоевского М. М. Бахтин, прежде всего, видит ярчайший пример диалогичной дискурсивности – это дискурсивность "многоголосия" (полифонии), где голос героя уравнивается с голосом автора или даже явлен более развернуто и веско. Диалогически-полифонический роман становится максимально открытым, "свободно-неопределимым", незавершенным "событием бытия", в нем нет и не может быть монологического всеведущего, всеоценивающего, всетворящего, завершающе-определяющего авторского присутствия [Там же]. Главной идеей полифонического произведения становится стремление автора романа

необыкновенно расширить изображение душевной и духовной жизни персонажей, углубленно показать их диаметрально-противоположные переживания, и это стремление идет от автора не как от демиурга-устроителя, а как от автора, вмещающего в своем воображении всю внутреннюю жизнь героев и переживающего ее в своем сознании.

Более полную оценку авторского дискурса Ф. М. Достоевского можно найти у В. И. Габдуллиной. Она, анализируя дискурсивный характер текста писателя, нашла нужным выделить несколько уровней дискурса: креативный, "репрезентирующий внетекстовую реальность личности автора"; референтный, "представляющий внетекстовую реальность объективного содержания высказывания"; рецептивный, "соотносящий текст с внетекстовой реальностью читателя как адресата высказывания" [Габдуллина В. И. Евангельская притча в авторском дискурсе Ф. М. Достоевского: дисс. ... д-ра филол. наук. – Томск, 2009]. Габдуллина считает, что в организации авторской повествовательной стратегии Достоевского, в первую очередь, сказывалось влияние формы – притчи, и связано это, прежде всего, с мифо-христианским пониманием Достоевским современного "развитого человека" как "блудного сына" – "скитальца в родной земле", изображение духовной драмы которого вызвало интерес писателя к притчевому слову. Притчевая парадигма, по мнению автора, позволяет найти связь идеи почвенничества с православной идеей всепрощения и воскрешения "заблудшей души".

Для философского исследования, по мнению В. И. Габдуллиной, наиболее интересным может стать рассмотрение креативного уровня авторского дискурса Ф. М. Достоевского представленного системой кодов, среди которых на первый план выступают биографический, философско-идеологический и евангельский коды, наиболее полно отражающие личностные установки автора. Необходимо учитывать, что целостной системой творчество писателя делает, в первую очередь, наличие мировоззренческой картины мира, отражающей авторскую идейно-художественную концепцию, последовательно разрабатываемую от произведения к произведению.

В заключении хотелось бы подчеркнуть, наиболее ярким примером диалогичной дискурсивности авторского текста стала дискурсивность "многоголосия" (полифонии), где голос героя уравнен в ценностном смысле с голосом автора или даже явлен более развернуто и веско, чем голос последнего. Писатель не старается обрамлять слова и мысли в собственные, избегает изображать внутренний мир персонажа в "предуказанной завершенности", давать ему однозначные оценки. Голос автора правомерен лишь на равных основаниях с голосами персонажей. Для русской философской и литературной мысли Ф. М. Достоевский с его особой манерой письма принес крайне много – неспроста последующие поколения философов в огромном большинстве своем связывали свое творчество с Ф. М. Достоевским. Полифония создала особое состояние дискурса, внутри которого и вырабатывался русский тип философствования.

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ СПОРТА

Спорт, интересующий все большее количество людей в качестве участников, зрителей, потребителей, безусловно нуждается в научно-теоретической проработке со стороны гуманитарного знания, в том числе философии. Между тем, в России и на территории бывшего СССР до сих пор не выработан даже адекватный дискурсивный инструментарий для такой работы. В то время как на Западе (как в континентальной, так и в аналитической традиции) работы по философии спорта с завидной регулярностью выходят уже больше полувека (кроме того, есть специализированные журналы и конференции).

Спорт, с одной стороны, является неиссякаемым источником материала для анализа различных философских дисциплин: эстетики, этики, антропологии, социальной и политической философии. Вместе с тем существует ряд специфических вопросов, ответить на которые невозможно, используя – даже интегрально – оптику указанных дисциплин, поскольку она представляет спорт лишь как пространство для извлечения примеров. Что и потребовало создания специальной дисциплины – философии спорта.

В рамках философии спорта рассматриваются следующие вопросы:

- Онтологический статус спорта: что такое спорт, в чем его отличие от иных схожих практик: игры, танца, войны и др., существуют ли жесткие понятийные рамки для определения спорта.
- Этические проблемы: отношение спортсменов друг к другу, соперникам, товарищам, отношение к животным, участвующим в соревнованиях, нарушение правил и применение допинга.
- Гендерные проблемы: как трансформируется половая идентичность в спорте.
- Биоэтическое измерение спорта. Трансформации отношения к собственному телу и телесности спортсменов, новые типы контроля за здоровьем и др.

Тематика исследований в области философии спорта постоянно расширяется. Сегодня помимо вышеуказанных направлений актуальны работы по спортивной урбанистике, киберспорту, философской интерпретации истории спорта и др.

Немногочисленные попытки создания философской теории спорта на русском языке как правило соответствуют зарубежным аналогам пятидесятилетней давности. В таких работах спорт – в марксистском духе – интерпретируется как надстроечное явление, целью которого является тренинг пролетариата с целью повышения качества здоровья (что, мягко говоря, расходится с современными реалиями спорта – как профессионального, так и любительского).

Между тем, в МГУ им. М. В. Ломоносова с начала 2012 года начал функционировать Открытый семинар по философии спорта, целью которого является адекватная рефлексия современного спорта, а также перевод основных работ, вышедших на Западе (в основном в США и ФРГ) по данной теме на русский язык. Кроме того, необходимо отметить два выпуска журнала "Логос", посвященный гуманитарным исследованиям спорта.

Т. В. Новак, асп., НАУ, Київ

МОДИФІКАЦІЯ ІНТЕРАКЦІЇ В ІНФОРМАЦІЙНУ ЕРУ

В інформаційну еру, коли обсяги та швидкість передачі інформації постійно зростають, а сучасне інформатизоване суспільство характеризується зростанням "ролі засобів масової інформації у поширенні, відборі, фільтрації та викривленні інформаційних потоків" про себе заявляє таке поняття як "модифікація", що змінює процес інтеракції.

Для визначення поняття "модифікація інтеракції", розглянемо та візьмемо за основу достатньо загальне визначення інтеракції як комунікативного процесу "взаємодії двох та більше суб'єктів, метою й основним змістом якої є зміна наявної інформації хоча б в одного з них" цивілізації [Дридзе Т. М. Соціальна комунікація в управлінні зі зворотнім зв'язком], що відбувається завдяки обміну інформацією й носить як симетричний, так і асиметричний характер, але так чи інакше головною ознакою цього процесу є наявність форм зворотного зв'язку.

Саме завдяки розвитку науки і прогресу в технологіях, відбулася зміна процесу взаємодії – інтеракції, яка викликає значний інтерес філософів, соціологів, культурологів сучасного інформатизованого суспільства.

Проблема інтеракції стала об'єктом дослідження науковців ще у ХІХ ст. Представники розуміючої соціології і феноменології – М. Вебер, Г. Зімель, А. Шюц, Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, К. Ясперс та ін., розглядали взаємодію як основний фактор конструювання суспільства: стійких структур взаємодії, загальних для всіх суспільств та епох, вводять до наукового обігу поняття "інтерсуб'єктивності" – соціальної реальності, детермінантом якого є саме феномен взаємодії.

Наступний етап досліджень інтеракцій пов'язаний з таким теоретико-методологічним напрямом соціології, соціальної психології та культурології, як символічний інтеракціонізм, назву якому дав Г. Блумер [Абдеєв Р. Ф. Философия информационной цивилизации. – М., 1994] і загальна сутність якого зводиться до тези, що людська взаємодія завжди опосередкована якимись символами влади, грошима. В цьому процесі звичайно велику вагу мають аспекти спадковості та освіти суб'єктів інтеракцій, які досліджував інший основоположник цього напрямку, автор теорії "дзеркального Я" Ч. Кулі.

Концепт обміну містився також й у теоріях представників структурного функціоналізму: Т. Парсонса, Г. Спесера, Е. Дюркгейма, Р. Мертон та ін., котрі логічно включили обмін у комунікативну сферу, яку розглядали як окрему підсистему суспільства, в залежності й в межах якої реалізуються соціальної дії.

Філософське осмислення інтеракції через технологічний прогрес отримав в іншому науковому напрямі – теоріях постіндустріалізму. Аналізуючи сучасний стан розвитку індустріальних держав Е. Тоффлер говорить про функціональний принцип інтеракцій з іншими людьми, тобто "обмежену участь" [Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе / под ред. П. С. Гуревича. – М., 1988], яка визначає те, що сучасна людина врешті-решт є модульною людиною. Суспільство майбутнього, на противагу суспільству індустріальному, ґрунтується вже на "свободі" інтеракцій та "демократії участі" [Дридзе Т. М. Соціальна комунікація в управлінні зі зворотнім зв'язком].

Виходячи із зазначеного, видно, що представники різних напрямів та наукових шкіл ХІХ ст. та ХХ ст. стала приділяти значну увагу феноменові інтеракції та всіх процесів, що з нею пов'язані (когнітивні, комунікаційні та ін.

Інтеракція ХХІ ст. набула зовсім іншого забарвлення, вона модифікувалася, завдяки розвитку засобів інтернет – комунікацій, що дали змогу її учасникам взаємодіяти без безпосереднього контакту один з одним, тому особливої уваги вимагають масові комунікації, що долучаються до кожної сфери життєдіяльності людини, змінюючи її спосіб життя, мислення, комунікативну взаємодію. Окрім цього, вони проникають не тільки у життя людини, змінюючи її ідеали, цінності, а й дають змогу їй отримати за допомогою масмедіа, ЗМІ, інтернету доступ до інших культур, подискутувати, створити власну культуру, налагодити стосунки з іншими і віднести себе до цілковито нового простору. Завдяки новітнім технологіям, засоби масової комунікації впливають на розвиток сучасної контркультури і стають панівними на її просторі, змінюючи процес інтеракції.

Модифікація інтеракції – це зміна взаємодії між суб'єктами спілкування, які передають інформацію, якою володіють. Модифікуючись за допомогою новітніх технічних засобів, інтеракція стає доступнішою для більшості її суб'єктів, але водночас, вона стає "штучною". З одного боку, зміна інтеракції – це вдосконалення, покращення можливих ресурсів взаємодії для поширення тієї чи іншої інформації, а з іншого – змінюється сама система взаємодії людина – людина на людина – техніка – людина. Контркультура нового покоління все менше потребує реального світу, вона живе у віртуальній реальності, заводить віртуальних друзів, створює віртуальну культуру. Реальні почуття замінюються квазі-почуттями. Справжнє перетворюється на штучне, стає нереальним представником справжнього, формуючи нову взаємодію, новий простір контркультури.

ПРОБЛЕМА ПОСТЛЮДИНИ ТА ОСОБЛИВОСТЕЙ ЇЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ В ПРОСТОРІ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

В останні десятиліття у філософії гостро постала проблема місця людини в дійсності. Багато дослідників говорять про втрату ідентичності, розмивання ціннісного каркасу особистості, відчуження від світу культури, зміну людини під впливом інформаційних технологій та "електронної демократії". Врешті, людина перетворюється на програмний засіб кіберпростору, що уможливорює маніпулювання нею, а її розумові здібності підмінюються штучним інтелектом техніки. Тому, очевидною є потреба звернення до філософського аналізу ситуації людини сьогодення. Можливий перехід в постлюдське майбутнє породжує проблеми людської екзистенції, ставлячи під сумнів традиційні сфери людського буття (релігії, культури, філософії, етики, політики і ін.).

Зміни суспільства ведуть до кардинальної зміни стилю життя людини. Нова реальність творить людину, втілюючи в ній риси інформаційного суспільства. В екзистенції людини експлікуються різного роду внутрішні суперечності, які виходять з інформаційного суспільства (комунікативні, когнітивні, ціннісні та ін.). Все це призвело до надзвичайно різнорідних концепцій майбутнього бачення людини. Сьогодні це питання окреслюється в межах поняття "постлюдина".

Постсучасність визначається наявністю і функціонуванням масмедійного й комунікативного простору. Тому, в сучасному комунікативному просторі головним діючим суб'єктом виступає сама інформація, яка викликає безкінечний потік інтерпретацій з боку індивідів, які сприймають медійні образи. Ця інформаційна потужність формує свідомість сучасної людини, масово продукує міфи, символи, стереотипи. Створювані меседжами, кліпами і рекламними продуктами мас-медіа, містифікують масову свідомість, роблять реальний світ ілюзорним, "симулятивним", "гіперреальним" (Ж. Бодрійяр) і ненадійним. Людина в такому світі лише поверхово схоплює повідомлення, які надходять, не маючи змоги глибоко їх аналізувати.

Сучасний інформаційний простір постає новим комунікативним середовищем, яке не залежить від релігії, культури чи національності, проте зумовлює реальну поведінку індивідів. Руйнуються і розмиваються традиційні соціальні ролі і попередні ідентичності, а людина змушена конструювати нові ідентичності, внаслідок чого з'являється множина ідентичність, яка сприймається як норма. Під впливом соціально-інформаційних перетворень складається новий образ людини.

Зазначені ознаки сучасності прямо відображені в онтологічних характеристиках особистості, пов'язаних з питанням сенсу життя, коли людина його не бачить чи втрачає через несформованість ідеалів або їх

руйнацію. Саме наявність ідеалів дозволяє оцінити життя на різних етапах і відчувати радість існування. Сьогодні соціум закликає до досягнення швидких результатів, до діяльності в так званій зоні доступності. Масово впливають на свідомість глянцеви журнали і телепередачі з порадами на всі випадки життя, реклама різних дрібниць і непотрібних речей, життя без яких нібито неможливе. Якщо в людини немає ідеалів (не кумирів чи ідолів), то дуже важко адекватно оцінювати життя і відчувати радість. Сьогодні місце справжніх ідеалів дуже часто займають романтизовані бандити, золота молодь, тіньові магнати, завсідники вечірок і ін. (тобто, яскраві образи антикультри). В ситуації примату матеріальних цінностей людина, яка керується духовними цінностями, губиться і почувається непотрібною, нецікавою. Становлення особистості натомість передбачає можливість людини вільно виявляти своє місце в соціумі та бутті з іншими людьми, залишаючись самим собою, усвідомлювати та задовольняти власні потреби, виявляти саме свої (тобто, не нав'язані кимось ззовні) думки, переживання, світовідчуття, сприйняття інших людей і себе самого. В ситуації інформаційного суспільства, яке наділяє людину своєрідною свободою в мережі (при цьому, відчужуючи її від духовної культури), є небезпека перетворення останньої в один із програмних засобів кіберпростору, який відкриває доступ до внутрішнього світу особистості і уможливорює маніпулювання ним.

Домінуючими характеристиками світогляду постлюдства називають пріоритет штучного над природним, фізикалізм, механіцизм, міфологізм, сциєнтизм, прагматизм та ін. Це призвело до таких кардинальних змін людського світу, що постала проблема меж людини та її сутнісних характеристик. Виявилось, що в людини немає нічого, що не можна б було сьогодні змінити – душа моделюється за допомогою віртуальних, психологічних практик, тіло – моделюється біогенетичними маніпуляціями. Тобто, людина еволюціонує в постлюдину, якості і характеристики якої важко передбачити.

Тому, можемо сказати, що питання про подальші шляхи розвитку людини сьогодні вкрай актуальне та дискусійне. Власний духовний світ та смисл існування людина творить сама, а не бере з форм сущого. Цей смисл постає у формі ціннісно-світоглядної структури, яка стає внутрішньою інтенцією людини, основою її індивідуальності та цілісності. Ціннісні смисли шляхом цілеспрямованої діяльності постають її сутнісними вимірами. Ми розуміємо наскільки глибоким має бути переворот в системі цінностей людини сучасності. Лише самовизначення через осмислене преображення індивідуальних моральних, культурних, релігійних цінностей відкриває людині можливість подальшого розвитку. В умовах плюралізму та розмитості системи ціннісних координат сучасної людини основою ціннісного вибору постають вищі духовні цінності, абсолютні та універсальні за своєю природою і здатні забезпечити цілісність та стійкість людської особистості в умовах гіпердинамізму сучасних життєвих реалій. Духовні цінності постають своєрідною системою координат для збереження ідентичності та протистояння зовнішнім маніпуляціям.

ВПЛИВ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ НА ФОРМУВАННЯ ПСИХОКУЛЬТУРИ ОСОБИСТОСТІ

Масова культура стала об'єктом загального дослідження у другій половині ХХ століття. Хоча вже у ХІХ столітті Г. Лебон, Г. Тард, З. Фрейд розглядали проблему масової культури у зв'язку з процесами перетворення громадянського суспільства в масове. Одними із перших, з точки зору негативного впливу масової стереотипізації, намагалися осмислити феномен масової культури Ж. де Местра, Л. Г. А. Бональда, Е. Берка, А. де Токвиль [Кононенко О. В. Еволюція поняття "масова культура" на шляху до постіндустріального суспільства].

Науковці по різному осмислюють поняття "масова культура". Для одних це культура нового типу, породжена засобами масової комунікації, для інших – вияв натиску бездушної техніки і вульгарних мас, знамення неминучої загибелі загальнолюдської культури. Вони засуджують масову культуру за її рекламно-товарний, утилітарний, антиінтелектуальний характер.

Культура стає масовою тільки якщо знаходить попит в основній масі населення безвідносно приналежності до тієї чи іншої нації, держави. Масова культура дістала такого швидкого розвитку саме в епоху постіндустріальної ери і пов'язано це з розвитком та зростаючим впливом засобів масової комунікації, інформаційних технологій, доступності до мережі інтернет.

Особливістю масової культури є те, що вона приваблює насамперед тих людей, які лишилися традиційного оточення (емігранти) або людей які знаходяться в пошуку нових світоглядних та духовних орієнтирів. Зараз, з полегшенням проходження кордонів, з можливістю подорожувати та легкому доступі до інформації таких людей стає дедалі більше.

Масова культура має комерційний характер. У ринковому суспільстві ця культура, розрахована на основну масу населення і виступає у ролі продукту, споживання якого приносить прибуток. Для того, щоб зрозуміти який продукт матиме попит використовуються знання з психології, соціології, менеджменту, вивчаються потреби людей, культурні бажання мас.

Таким чином масова культура "маніпулює" людиною, діє на найбільш чутливі точки: реклама спрямована не на збагачення інформацією, поширення нових знань, або на духовне зростання, а спрямована тільки на збільшення попиту товару. Масова культура апелює до основних інстинктів людської природи – страху, еросу, агресивності.

Масова культура зводить до мінімуму всі прояви унікальності, пропагандує бути такими як усі, або не бути такими як усі, що призводить все одно до загального розповсюдження масової культури. Масова культура впливає на людину розвиваючи в ній найпримітивніші почуття та ідеї.

Масова культура впливає на кожну особистість, а від так і на її психокультуру. Масова культура здійснює стандартизацію духовної діяльності людини.

Масова культура є для дезорієнтованої людини набором стереотипів поведінки, іміджів, через які вона може ідентифікуватися з тим прошарком, до якого належить чи намагається належати. З цим зв'язана популярність у масових виданнях рубрик, які присвячені моді, стилю життя зірок, актуальним тенденціям на ринку житла та автомобілів, подіям художнього життя [Обертинська А. П. Деякі аспекти розвитку масової культури // Вісник державної академії керівних кадрів культури і мистецтва. – 2000. – № 1. – С. 57–61].

Завдяки стрімкому поширенню масової культури – змінюється психокультура кожної особистості. А індивідуальна психокультура є важливим фактором формування особистості. Духовний розвиток людини має дуже важливе значення, оскільки від цього залежатиме її зростання моральне, етичне, її вчинки та дії.

Становлення психокультури окремої людини нерозривно пов'язано з її життям в суспільстві, залежить від спільної діяльності людей по створенню необхідних для життя матеріальних благ, суспільних відносин, що виникають в процесі життєдіяльності.

У багатьох випадках індивід орієнтується на певні еталони поведінки, що сформувалися під впливом суми попередніх соціальних контактів, характерних для певної групи людей, певного соціуму. Чим більше площа перетину еталонів кожного члена групи з еталонами інших індивідів, тим більша ймовірність появи у кожного члена групи в єдиному акті спілкування однакового сприйняття і мислення. Кожний член суспільства, групи формує своє уявлення про світ, "картину світу", яка поступово наповнюється значенням в процесі спілкування. Усвідомлення тієї або іншої мети, ідеї, питання окремих членів колективу поглиблюється саме тому, що людина бачить в синхронних переживаннях оточуючих її людей подібне своєму переживання. Виказана і схвалена іншими людьми ідея перетворюється на переконання і орієнтує на активну дію. Якщо ідея приймається великими групами, вона стає "суспільною ідеєю", включається в суспільну свідомість, опановує маси. Найцінніші моменти духовної діяльності суспільства входять до фонду культури, "своєрідну пам'ять" суспільства.

Психокультура особистості може включати в себе такі аспекти як світоглядні оцінки, переконання, власні уявлення про світ та себе, здатність до самовиховання, моральні та етичні цінності. Тому долучаючись до масової культури людина свідомо, або не бажаючи цього досить часто підмінює свої власні установки та цінності масовими. Причини можуть бути досить різні, починаючи від простого бажання бути ближчим до оточуючих до бажання знайти нові орієнтири у житті.

Отже, можна сказати, що поширення масової культури впливає на психокультуру особистості, людина не завжди може розділити свої власні надбання з впливом культури мас.

ГРАНИЦА МИФОЛОГИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА (на примере древнеегипетского храма)

Бесконечное пустое пространство классической механики отделимо от времени, от вещей и событий, которые в нем происходят, в этом смысле оно является ограниченным, но таким образом, что сама граница этому пространству не принадлежит (иначе оно не было бы бесконечным). Она проводится внутри метаязыка, где концепт "пространство" принадлежит языку-объекту по отношению к этой границе и одновременно с этим является метаязыковым по отношению к вещам и событиям. Само же понятие бесконечности является некоторым абстрактным условием, наряду с другими условиями это пространство образующее.

Проведем мысленный эксперимент: рассмотрим картину с надписью "Весь мир". Вне зависимости от того, что на ней изображено, парадокса множества всех множеств не возникает благодаря существованию границы между изображением мира и миром, которому это изображение **не** принадлежит (ему принадлежит стена, на которой висит картина, и полотно, на котором она написана).

Сравним такое изображение с древнеегипетским храмом. Здесь деление внутреннего и внешнего заменяется делением сакрального и профанного, которое имеет совершенно другую структуру. Храм устроен так, что его пол представляет землю, а потолок – небо, настенные росписи заполняют пространство между небом и землей культовыми сценами. "Храм изображает мир, за пределами которого больше ничего нет" [Ассман Ян. "Египет: теология и благочестие ранней цивилизации". Храм как "центр" и "путь": <http://konan.3dn.ru/publ/43-1-0-77>], поэтому для находящегося внутри, внешнего не существует. При этом для того, кто находится за стенами храма, он является "анклавом сакрального, запечатанным сосудом, в котором пребывает божественная сила... В многочисленных надписях – со времени Нового царства – утверждается, что храм "подобен горизонту неба", есть образ "небесного горизонта" [Там же]. Если мы вновь попадем внутрь, деление на небо и землю внутри храма повторяет деление на небо и землю за его пределами. В самом храме существует отгороженное помещение, наос, где стоит культовая статуя бога. Дверь наоса – врата неба, соединяющие его с остальной частью храма, представляющей мир. Таким образом, "Храм – это небо на земле, но он же – небо и земля в совокупности" [Там же]. Ян Ассман считает такую структуру храма парадоксальной, корень противоречия которой лежит в самой структуре сакрального. Этого противоречия мы не нашли в изображении всего мира, так как само это изображения находилось за его границей. Храм же воплощает собой весь мир, и принадлежит этому миру, и делит его на небо и землю, являясь горизонтом неба, и делится внутри на небо и землю, и эта земля внутри храма собирает в себе все земли за его пределами, о чем мы узнаем из

гимнов, звучавших во время открытия ворот наоса: "Двери неба отворились на землю, что бы его (бога) воплощения наполнили блеском чужеземные страны и Египет" [Там же].

Рама картины буквально вырезает из пространства комнаты другое, символическое пространство, однако дыры в исходном не образуется – она заполняется полотном как физическим объектом в комнате. Картина отделима от стены, а изображение отделимо от того, на что оно нанесено, в то время как через древнеегипетские изображения людей выходят их Ка, через изображение богов как через ворота наполняется божественным присутствием храм, а через храм сакральное проникает в профанный мир. И здесь, вместо структуры вложенных рам, каждая из которых образует новый уровень, лежащий "над", или "вне", так что внутренне и внешнее не перемешиваются, мы имеем дело со структурой вложенных пространств, ворота которых служат идее пути, благодаря которому возможно их отождествление. Горизонт между "небом" и "землей", образуемый стенами наоса, выводит как из лабиринта к стенам других четырех расширяющихся к выходу помещений и, в конечном итоге, становится горизонтом между небом и землей вместе с внешними стенами храма. Этот горизонт похож на разворачивающуюся спираль, которая в каждом своем витке повторяет границу кошелька Фортуната из повести Л. Кэррола, внешняя поверхность которого как лист Мебиуса непрерывно переходит во внутреннюю, поэтому "Что бы ни находилось внутри Кошелька, оно будет также и снаружи, а что будет снаружи, то, естественно, будет и внутри. Иначе говоря, в этом маленьком Кошельке вы носите все сокровища мира!" [Кэррол Л. Сильвия и Бруно: <http://litrus.net/book/read/99287?p=55>].

Таким образом, граница сакрального и профанного не может быть постигнута с помощью законов классической логики, в которой типы переменных и их значения никогда не смешиваются, в то время как классическая рама выступает как символ типа переменной "изображение", и пустой лист, который она ограничивает, может вмещать значения только из этого типа. Она так же не может быть представлена объектами классической геометрии. Однако мы видим, что и в математике есть место парадоксам, и что с помощью ее самых современных достижений мы можем представить то, что в классической науке непредставимо. Еще раз посмотрим на вложенную структуру помещений древнеегипетского храма: пересекая их границы, мы оказываемся там же. Кругами Эйлера это можно было показать так: внутри круга А находится круг А поменьше, в нем – круг А еще меньше и т. д. Если продлить эту операцию до бесконечности, мы получим фрактал. Восприятию фрактала, так же как и восприятию храма, не чужда идея пути: в основе фрактала лежит не образ, а процесс. Фрактал порывает с идеей наглядности в классической геометрии, "напоминает" монстра, который обретает видимость в тот момент, когда мы его вызываем, когда мы на него смотрим, но эта видимость демонстрирует скорее то, что мы ходит увидеть, а не то, что он есть" [Тарасенко, 2012, с. 30]. Фрактал скрывает

тся в собственных глубинах, если мы попытаемся его описать словами, получится нагромождение парадоксов, к которым пришел Ян Ассман в описании древнеегипетского храма. Здесь теряют смысл такие понятия, как внешнее и внутреннее, и нам приходится искать другой язык, прибегать к другим образам.

В. А. Рак, асп., ХНУ им. В. Н. Каразина, Харьков

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЖЕНСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

В настоящее время мы наблюдаем особое внимание общества к проблемам, связанным с неоднозначностью определения женской субъективности. Это было обусловлено историческими противоречиями, которые постоянно сопровождали данную тематику. Возникновение феминистских движений явилось одним из признаков освобождения/возникновения женской субъективности. Существенные изменения произошли в научном мире и не только после переосмысления женской роли во всех сферах жизни.

Восприятие женщины как объект было обусловлено чрезмерным навязыванием и давлением мужской точки зрения на общую картину мира. Произошли изменения в культурной сфере, которые связаны с женскими движениями за свои права. Но не каждая модель успешного становления применима к разным культурам, имеющим свою философскую позицию, ментальность и гендерную насыщенность. Важным становится исследовать саму систему властных отношений, которая и конструирует субъект как таковой, наделяет его значимостью, определяет роль, которую предстоит переигрывать ни один раз. Женская субъективность и по сей день находится в процессе трансформации, именно зависимость от того или иного дискурса, зависит ее качественная репрезентация. Постоянное колебание и несогласование теории с практикой приносит разочарование в лице отдельных феминистических организаций и течений.

Становление нового женского субъекта повлекло за собой ряд теоретических работ. Важным является не только становление женского субъекта, но и создание соответствующей модели феминистских организаций. Такие феминистские антропологи как Симона де Бовуар и Люси Иригарей подчеркивают не только уникальность каждого субъекта, но и предлагают определенный тип неиерархических женских объединений. Их субъект базируется на принципах ненасилия и равноправия, их концепции женских объединений включает в себя уникальность саморазвития каждой индивидуальности внутри организаций и общества в целом. В свою очередь, Фуко придерживается иной концепции и модели властных отношений, он выстроил подчиняющего субъекта, базированного на принципах насилия и подчинения. Он и его сторонники принимают субъекта, полемику я и Другого на основе диалектики раба

и господина. Наиболее успешной моделью конструирования гендерного взаимодействия субъектов будет предполагать горизонтальную позицию властных отношений.

Субъектность женских объединений не является имманентной. Она изначально не сразу присутствует в их деятельности, а достигается путем организационного утверждения и осознания, в меру признания обществом их отдельного статуса и роли. Признание субъектности невозможно без публичного обоснования в идеях, программах, концепциях и донесения их к другим субъектам, прежде всего государственным структурам.

*О. О. Рудік, студ., ДНУ ім. Олесья Гончара
alexorudi@ukr.net*

ФІЛОСОФІЯ СЬОРЕНА К'ЄРКЕГОРА ЯК ПЕРЕДМОВА ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ ТА АНТРОПОЛОГІЇ СУЧАСНОСТІ

Сьорен К'єркегор, не визнаний своїми сучасниками і майже не відомий у ХІХ ст., цікавить мислителів ХХ ст. схожістю своїх внутрішніх переживань розладу, руйнації буття із відчуженням, відстороненістю людського існування повоєнної доби 20–40-х рр. ХХ ст. Це приводить до формування нової філософської течії – екзистенціалізму. Філософія К'єркегора, поряд із філософією Шопенгауера та Ніцше, стає своєрідним переходом від класичної філософії до сучасної неklasичної. Саме цей перехід зумовлює напрямок та рух сучасної філософії антропологічного спрямування.

"Злам" класичної структури свідомості приводить до заглиблення філософської рефлексії, включення у неї нових шарів людського досвіду та до переосмислення проблеми відносин "людина – світ". Як результат – утворення концепцій, що ставлять проблему людини у центр філософської проблематики.

Неklasична, або в даному випадку екзистенціальна концепція, як пряме продовження філософії К'єркегора, характеризується абсолютно новим поглядом на проблему: людина не розглядається як соціальна істота, що визначається культурним та соціальним середовищем, в якому вона існує. Акцент ставиться на самодостатності внутрішнього світу людини, на психологічних переживаннях унікальності свого буття, долі та внутрішнього світу. Звідси, такі категорії як "смерть", "страждання", "відчай", що раніше розглядались лише у психологічному вимірі, стають визначальними категоріями онтологічної структури людського буття.

Літературно-художній стиль робіт К'єркегора є формою нового, екзистенціального способу мислення. До нього, класична філософія була чітко структурованою системою і, як наслідок, людину розуміли як суто раціональну, впорядковану, законслухняну істоту, частини якої гармонійно поєднані у єдине ціле. Для К'єркегора такий підхід був неприйнятним, тому в його розумінні людина не може бути послідовно та чітко структурованою. Розроблення проблем людини повинна бути безсисте-

мною, аби мати можливість вивчити та засвоїти предмет з усіх сторін, перемикаючись із однієї точки на іншу. Так з'являється новий стиль, поєднуючи виражати думки фрагментарно, афористично та лірично.

К'єркегор, апелюючи до найсильніших почуттів людини і стимулюючи до активності мислення та переживання, використовує біблійних персонажів для ілюстрації своїх міркувань. Використовує тому, що вони байдужі до всього зовнішнього і глибоко занурені в середину себе, вони саморефлексують для знаходження сенсу свого існування, але не буденного існування, а такого, що відкривається в моменти конфліктні, відповідальні та вирішальні. Екзистенція кожної конкретної людини не доступна ніяким логічним та раціональним методам пізнання. Глибини людського існування відкриваються лише тим, хто наслідиться пірнути в них з головою, або опиниться на крайніх точках людського буття. Таких людей К'єркегор називає "винятки з універсального". Тільки через страждання людина проникає в таємниці існування, адже тільки страждання, незалежно від волі і бажань, ставлять індивіда лицем до лиця із своїм існуванням, не даючи йому відволіктися і забути у мілких дрібничках повсякденності.

К'єркегор стверджує, що справжнє знання починається там де є страждання. "Винятки з універсального" через пережиті страждання відчують себе вирваними із звичного життя і вимушені ставити запитання: "Хто я? Де я? Що таке світ і що це слово значить? Ким є той, хто запроторив мене у буття цього світу, покинувши мене? Чому мене не познайомили зі світом, з його звичаями, а просто вкинули в нього? Якщо потрібно сприймати світ таким, яким він є, то чи не простіше було просто ніколи про нього не знати?". Ситуація, в яку потрапляє "виняток" вимагає від нього негайного пошуку відповіді на ці запитання, що означає знайти сенс свого безглузлого і водночас трагічного існування. Смерть і трагедія дозволяють людині досягнути свободи, яка являє собою таємницю істинного людського буття.

Свобода – одне з ключових понять філософії К'єркегор – фундаментальна характеристика людини. Свобода постає як істинне переживання індивіда, як внутрішня конфліктна ситуація, що ставить індивіда перед необхідністю вибору "або – або". Але одночасно свободу не можна отождествлювати із вибором. Свобода дає можливість розвитку самості на різних етапах екзистенції. Стати особистістю – означає невпинно працювати над собою і праця ця потребує крайнього напруження усіх сил.

К'єркегор виділяє три стадії людської екзистенції або типи особистості: **1. Естетична.** Естетик проходить безперервне становлення і розвиток, тому обриси його особистості постійно змінюються. Один із основних принципів естетика – це принцип насолоди. Насолода (чуттєва, інтелектуальна, естетична та ін.) – лише маска, за якою естетик ховає пустку в тому місці, де у людини повинно знаходитись міцне ядро її особистості, її внутрішнього "я". **2. Етична.** Якщо естетичний вибір – це не вибір чогось конкретного, а лише згода на вибір, то акт етичного вибору розкриває різницю між добром і злом. Здійснюючи етичний вибір, людина стає вільною та свідомою. **3. Релігійна.** Свобода, якою наділяє люди-

ну перехід від естетичного до етичного рівня існування – свобода від зовнішніх умов. Але це ще не справжня свобода. Людина може знайти своє місце в загальному, але там вона не буде особистістю, не стане унікальною в екзистенціальному сенсі. Лишається тільки одне – стати лицарем віри. Людина, таким чином, стане врятованою у власній індивідуальності і одночасно абсолютно відповідальною за свою свободу.

Ці три стадії К'єркегор виділяє для того, щоб пояснити як людина приходить до розуміння справжньої природи екзистенції та як вона осягає істину свого буття.

Вчення К'єркегора про людину носить не просто ірраціональний, а й глибоко трагічний характер. Пошуки цілісного, автономного, внутрішнього світу, в середині якого індивід має змогу зберегти своє унікальне особистісне "я" і привели К'єркегора до вчення про екзистенцію як про справжнє людське буття.

Основним недоліком його концепції є повне ігнорування соціально-історичної проблематики, відхід від історичної діяльності в сферу суб'єктивно особистісних переживань. Така позиція може сприйматися як пасивність і страх перед наближенням історичних змін.

***І. М. Савицька, канд. філос. наук, ст. викл., НУБіП України, Kuiv
isavitskaya@gmail.com***

ТВОРЧА САМОРЕАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ ЯК ЗВІЛЬНЕННЯ СВІДОМОСТІ ТА СПОСІБ ЗДОБУТТЯ СВОБОДИ

Основою для самореалізації особистості, безперечно, є творча діяльність, котра характеризується творчою активністю, цілеспрямованістю, свободою вибору засобів самовираження та ступенем соціально активної "задіяності" людини у суспільних відносинах. Без свободи не може бути прориву у невідоме, відкриття нового в пізнанні, творення оригінального на практиці. Детермінізм і свобода – це два типи реалізації соціокультурної творчості народу, соціальних груп, особистості. За висновками відомих учених (Л. Виготський, В. Ільченко, М. Каган, А. Маслоу, Е. Фромм) для формування цілісної, творчої особистості необхідна саме вільна, нерідко інноваційна, творча діяльність, для якої важливі не лише творче мислення та уява, але і підсвідомість та набутий раніше досвід. Людина, яка творить – це, перш за все, людина вільна, бо творець, передусім, повинен мати свободу в пошуку та визначенні засобів досягнення мети. Адже без вільного вибору засобів мета виступає у вигляді невизначеного ідеалу, до якого можна прагнути та не мати можливості для його реалізації. Так, аналізуючи вільне самовизначення особистості, С. Гессен виводить його основну формулу: "будь вільним – будь самим собою – прагни до вищого, ніж ти" [Гессен С. И. Основы педагогики: Введение в прикладную философию. – М., 1995. – С. 67]. Особистість ніколи не є готовою, вона завжди творить себе, процес її формування – творчий процес. Про творчість як процес подолання об'є-

ктивації пише і М. О. Бердяєв. "Творчість невідривна від свободи. Лише вільний творить... Таїна творчості є таємницею свободи" [Бердяев Н. Философия свободы. – М., 1989. – С. 368]. "Акт творчої свободи – трансцендентний відносно світової даності, замкнутого кола світової енергії. І для точки зору іманентної світової даності акт цей завжди має виявлятися творчістю з "нічого" [Там же. – С. 369]. Іншими словами, будь-яка творчість, неминуче звернена до трансцендентного. Е. Фромм відзначав, що "в акті творчості людина трансцендує саму себе як тваринну істоту, піднімає себе над пасивністю і випадковістю свого існування у простір цілеспрямованості і свободи" [Проблемы человека в западной философии. – М., 1988. – С. 457]. Свобода є основою творчої діяльності. С. О. Левицький називає її живою метафізикою творчості. Будь-яке здійснення свободи є її вступом на шлях детермінації. Тому воно може здаватись також її збідненням і, гранично, навіть її запереченням, оскільки сам акт вибору вже обмежує і зобов'язує того, хто вибрав. Проте, актом вибору суб'єкт не відмінює свободу, а її реалізує, беручи на себе всю відповідальність. У виборі виявляється природа і того, хто обирає, і того, що є обраним. Всяке буття починається в передсвідомій непередсвітленій свободі хаосу, яка здатна народжувати, а цілком реалізує себе у кінцевій звільненій свободі свідомості [Левицкий С. Трагедия свободы. – М., 1995. – С. 147].

На наш погляд, творчою може бути тільки особистість з вільною свідомістю, а результативність розвитку її творчого потенціалу залежить від меж відповідної свободи та внутрішньої (психологічної, художньо-творчої) розкритості та свободи людини. Свободу варто розглядати і як фактор творчої діяльності, і як важливий засіб формування духовно багатой, творчої, по-справжньому вільної особистості, яка, за словами Е. Фромма, дійсно є "феноменом космічного значення". Людина, що переборює внутрішню роз'єднаність психічного і фізичного, постійно прагне до єдності, гармонії одного та іншого. Проте взаємопроникнення "Я" і "світу" можливе лише через інтуїтивне "вживання" індивіда у світ, а до такого "вживання" спроможна лише та людина, яка не зациклюється на своїй безпомічності, а через творчу діяльність знаходить сили реалізуватись як особистість. Складовою частиною інтелектуальної культури є розширення світогляду, свідоме формування тієї мети, заради якої й здійснюється ця активність. Це зумовлює появу різних концепцій до розуміння такого феномену, як творче мислення. Дж. Гілфорд називав мислення творчим у тому разі, якщо в ньому домінують оригінальність, семантична гнучкість, образна адаптованість та семантична спонтанна гнучкість [Гилфорд Дж. Три стороны интеллекта // Психология мышления. – М., 1965 – С. 15]. Сьогодні наше суспільство відчуває колосальну потребу у людях вільних, ініціативних, творчих. XX століття було відзначене зміною цінностей, приниженням цінності особистості, безвідповідальністю. Численні проблеми суспільства є симптомами емоційного, інтелектуального і духовного занепаду. Однак є сподівання на те, що якщо не подолання, то принаймні пом'якшення глобальної кризи, яке має здійснитись шляхом радикальної, внутрішньої трансформації люди-

ни та її поступовим сходженням до того вищого рівня свідомості й зрілості, має взаємоузгодити поняття свободи особистості та її відповідальності. Е. Фромм зазначав: "Я вірю в здатність людини до самовдосконалення, та сумніваюся, чи зможе вона досягти мети, якщо невдовзі не прокинеться" [Фромм Э. Искусство любить // Кредо. – СПб., 2005. – С. 70]. Отже, вільна людина – творець своєї власної долі. Здійснюючи свій життєвий вибір, вона одночасно визначає і свій життєвий шлях. Справжні поціновувачі вибору, зауважує А. Камю, "якщо їм доводиться здійснювати вибір у нашому світі, – вони роблять його на користь лише такого суспільства, де правителем буде не суддя, а творець" [Камю А. Творчество и свобода // Альберт Камю. Изнанка и лицо. – М., 1998. – С. 65].

Таким чином, тільки високий рівень свободи в суспільстві дозволяє забезпечувати саморегуляцію та саморозвиток як окремої особистості, так і різних соціальних груп, що складають сучасний соціум. Свобода – це попередня умова творчої діяльності, у тому числі, і у галузі соціальної творчості, яка має характерні онтологічні виміри, тісно пов'язана з певними формами буття як зовнішньої відчуженої природи, так і внутрішнього, духовно-екзистенційного стану окремого індивіда. Засобом же звільнення свідомості від жорстких детермінацій та здобуття свободи є творча самореалізація особистості. Отже, йдеться про творчість – занурення в особливий, інший світ, вільний від тягара буденності. Саме у творчості – виправдання людини, відповідний крок на шляху її сходження до трансцендентного. Звільнення свободи свідомості можна досягти, коли вона рухається до реалізації себе в дійсності і через це – до досконалої самосвідомості.

***М. М. Саїнчук, канд. наук з фізичного виховання і спорту, викл.,
НУФВСУ, Київ; студ., КНУТШ, Київ***

KRYPTO SOMATIKOS¹: ВІД НЕРОЗУМІННЯ ДО ВІДЧУЖЕННЯ

Сьогодні людське тіло втрачає власну цілісність і дедалі частіше, не без допомоги бурливого розвитку інформаційно-технологічного прогресу останніх двох десятиліть, стає розглядатися в якості матеріалу клонування, предмету маніпуляцій, естетичного об'єкту арт-проектів і боді-арту, енвайронментів, відео-інсталяцій, перформансів, і все рідше як унікальна, неповторна і незаймана природна даність. Цивілізаційні потрясіння цифровими технологіями несуть в собі загрозу втрати власної тілесної ідентичності людини, а все через намагання втілити віртуальний тілесний міраж в реальне життя, тим самим відчужуючи та симулюючи і так століттями не розгадану тілесність.

Самовираження людини можливо лише завдяки продуктам діяльності власного тіла, здатного створити себе в світі і світ пропустити через себе. Впізнати можна тільки тілесну людину, уявляємо також тілесно,

¹ Загадкова тілесність.

асоціюється індивід в образі тільки через тіло. Як по іншому ідентифікувати та розпізнати людину, як не через власне неповторне дане з народження тіло, його тілесність. Вона виступає внутрішнім і зовнішнім ретранслятором людини в земному світі. Навіть уява направлена на збереження копії власного тіла в позаземному бутті і образ малює не у вигляді безформеної кульки, а у подобі власного, хоч і позбавленого тактильної дійсності тіла, з реальним зростом, формами та окрешностями, поставою і осанкою.

Затребуваність людською тілесністю, намагання пізнати її загадковість, дивовижність побудови і розташування в галактиці почало цікавити людину з моменту самоусвідомлення її в світі. Ставлення до неї визначалося і визначається настроями, які панують в культурі певного народу, а шлях її пролягав від оспівування поетами та художниками (Античність, Відродження), які намагалися найбільш екстравагантніше її представити та змалювати, до повного гоніння і відчуження тіла (аскетизм Середньовіччя), а далі навіть перекреслюючи його існування та вбачаючи в ньому лише віртуальні (знакові) форми (постмодернізм).

Ніколи ще наука не просуvalася так глибоко в таємниці будови тіла, в клітинно-молекулярні механізми старіння і спадковості, в біохімію мозку і т. д. Разом з тим в тілі виявляється щось примарне, як ніби воно підходить до якогось рубежу своєї біологічної еволюції, переступивши який втратить ряд своїх визначальних властивостей: цілісність і одиничність, індивідуальну неповторність, просторово-часову обмеженість. Тіло розглядається як інформація і все більше підлягає читанню, розумінню, інтерпретації, віртуальному зображенню, генетичному розшифруванню – і все менше таким "старовинним" способам його сприйняття, як відчуття на дотик і чуттєва насолода [Епштейн М. Н. Философия тела // М. Н. Эпштейн. Тело свободы. – СПб., 2006. – С. 10].

Чим далі людина заглиблюватиметься в генетичні "махінації" з метою "зчитати" тіло; розшифрувати ДНК органів і вільно їх вирощувати; створити "ідеальну расу" з одними геніями чи покірними слугами; навчитися народжувати поза утробою матері, тим більш загадковішою і цікавою видаватиметься тілесність, роблячи її сакральною, навіть через секуляризацію.

Загадковість тілесності (*kryptos somatikos*), карколомні намагання її розгадати проводячи експерименти лише з тілом, тільки посилює її відчуження. Американський футуролог, так би мовити "віщун відчуження тіла та тілесності" Елвін Тоффлер в 70-х роках ХХ ст. в знаменитій книзі "Шок майбутнього" зробив надперспективне планування, яке останні десятиліття втілюється в життя наче за його сценарієм. Він торкається *клонування, трансплантації*, які спочатку викличуть погоню за людськими "частинами" з явищем "чорних трансплантологів", а згодом "вживлення не просто для збереження життя, але і для того, щоб наповнити його новими відчуттями, станами настроями, на які ми сьогодні не в змозі"; і звичайно союз "*машин і людини*" [Тоффлер Э. Шок будущего. – М., 2002. – С. 218–237].

Благородність клонування дещо різко, але справедливо критикував Жан Бодріяр, вказуючи, що "клонування це попередня щодо статевої форма розмноження, з подальшим скасуванням Матері та заодно й Батька, які зникають на користь *матриці під назвою код*. Щезають також переплетення їхніх генів, змішання їхніх відмінностей, та особливо той *дуалістичний* акт, яким є породження. Клонатор не породжує: він пускає бруньки від кожного свого сегмента. "Клон – це матеріалізація копії генетичним шляхом, тобто скасування будь-якої відмінності, будь-якого уявного". А "якщо інформація перебуває в кожній частині, ціле втрачає свій сенс". В цьому він (Ж. Бодріяр) вбачає і "кінець для тіла, цієї окремішності, що називається тілом, таїна якого полягає якраз у тому, що його не можна розрізати на додаткові клітини, що воно є неподільною конфігурацією, свідченням чого є його сексуальність" [Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція. – К., 2004. – С. 142–145].

Людська погоня за новими відчуттями, які далеко не завжди є виправданими, вже сьогодні прискорює об'єднання з технологіями, а намагання в рази збільшити власні можливості переслідуючи модний (цифровий і "постлюдський") для сьогоdnішнього соціуму тренд тілесності задля того, щоб зробити себе "Надлюдиною" (Ф. Ніцше). Функціонування "живого з мертвим" і "мертвого без живого" – нові перспективи з новими цінностями, які сьогодні полюють за здоровою, прекрасною і "невідшліфованою до абсурду" тілесністю.

Причому ці попередження з кожним днем втрачають свою фантастичність і вже не видаються такими на перший погляд безпідставними. Зокрема, на каналі **DISCOVERY** в циклі передач "*небезпеки XXI століття*" першою загрозою людства автори проекту називають **super intellect**, який в реальне життя прийде через створення роботів з біологічним розумом.

**М. М. Сاینчук, канд. наук з фізичного виховання і спорту, викл.
НУФВСУ, Київ; студ., КНУТШ, Київ**

КУЛЬТУРА ФІЗИЧНО-СПОРТИВНОГО ВИХОВАННЯ У ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ

На рубежі ХХ–ХХІ століття людство перейшло на докорінно новий етап культурно-цивілізаційного процесу – *глобальних інформаційних технологій*, який загострив проблему не тільки біологічної адаптації людського організму до нових життєвих умов, а й питання мотиваційного соціально-психологічного та екзистенційно-рефлексивного ставлення особистості до них в пошуках сенсу свого буття. Відбувається парадоксальна ситуація, яку свого часу передбачав С. К'єркегор: при всьому розмаїтті і глибині наукових пошуків стає все більш самоочевидною утаємничена сутність людини. Своєю філософією екзистенціалізму він закладає основи нового гуманізму, де людина розглядається вже не як "мисляча річ", – характерний погляд на неї з боку раціоналістичної західноєвропейської філософії, – а як "... реальний індивід життєвого процесу, у якого внутрішній світ теж індивідуальний (не "стандартне" мис-

лення, не "однаковий у всіх" розум) індивідуальний дух, духовність" [Історія філософії : підручник / за ред. В. І. Ярошовця. – К., 2002. – С. 574].

З точки зору названого світоглядного підходу в останній третині ХХ століття з педагогічного напрямку виокремилася наука про фізичне виховання і спорт, предмет якої значно актуалізується в наш час як філософсько-антропологічна проблематика, що опікується збереженням і розвитком людської тілесності. Останнім часом на пострадянському просторі і, зокрема, в Україні активно формується гуманітарний напрямок фізкультурно-спортивної науки, де в царині психології спорту, історії спорту, соціології спорту, гідне місце починає займати "філософія спорту". Один із перших її вітчизняних провідників М. М. Ібрагімов пропонує екзистенційно-феноменологічне визначення предмету філософії спорту, говорячи, що це є *"вчення про сутність і життєвий смисл спорту у дискурсі соціокультурного феномену, який уособлює створення і відтворення в образах фізичної культури еталони людської тілесності"* [Ібрагімов М. М. "Філософія спорту": чи буде плідною філософія на ниві спорту? // Молода спортивна наука України. Вип. 15 : у 4 т. Т. 4. – Львів, 2011. – С. 50].

Центральною категорією "філософії спорту" являється тілесність людини, яка фокусує в своїй змістовності весь комплекс емпірично-прикладних, природничих (медико-біологічних, біомеханічних, біофізичних) та психофізіологічних досліджень, що стосуються потенційних і резервних можливостей людського організму до виживання і самовдосконалення. В цьому сенсі характерні дві протилежні думки: одні вчені вважають, що завдяки тренуванням, людина може реалізувати закладені в ній потаємні психосоматичні здібності і, таким чином, спонукати на довгі роки до більш активної життєвої позиції, а інші говорять про те, що її фізичні та інтелектуальні властивості вже вичерпані. Життєва практика, як критерій істини, свідчить про загрози фізичній тілесності людини завдяки зниженню її побутової та, особливо, спеціально організованої рухової активності. Це позначається у вигляді гіподинамії (В. Муравов), ожиріння, серцево-судинних захворювань та інших вад, що особливо болісно відображається на стані здоров'я українців. В Україні зафіксовано один із найвищих у світі показників природного зменшення населення (6,4 на тис. осіб), а тривалість життя громадян на 10–12 років нижча, ніж у країнах Європейського Союзу. За передчасною смертністю чоловіків працездатного віку Україна в 3–4 рази випереджає Європу [Концепція Загальнодержавної цільової соціальної програми "Здорова нація". – К., 2009. – С. 1].

В подоланні кризового стану тілесного здоров'я населення важливу роль відіграє не лише лікувальна медицина, а й оздоровча фізична культура, еталонним видом якої є спорт. "Фізична культура – це частина загальної культури, сукупність спеціальних духовних і матеріальних цінностей, способів їх виробництва та використання з метою оздоровлення людей і розвитку їх фізичних здібностей", – пише професор Т. Ю. Круцевич [Круцевич Т. Ю., Безверхня Г. В. Рекреація у фізичній культурі різних груп населення : навчальний посібник – К., 2010. – С. 15].

В цьому плані викликає занепокоєння зниження інтересу молоді до занять фізичною культурою, до уроків "фізкультури" в середній і вищій школі.

Суцільне захоплення юнацтва комп'ютерними іграми в ціннісно-мотиваційному виборі академічної і дозвільної діяльності витісняє на другий план тілесно-ігровий компонент, що спричиняє руйнівний характер в дії на їх організм, знижує життєспроможність в реалізації поточних і перспективних життєвих планів. Цьому сприяють і навчально-педагогічні програми, які основну увагу приділяють інтелектуальному розвитку тих, хто навчається, і зменшують години на підтримання належного фізичного здоров'я учнів та студентів. В програмах недостатньо враховуються їх вікові особливості, а також об'єктивні закономірності у необхідності періодичності занять фізично-тілесними вправами. Згідно шкільних програм 72 % учбового часу відводиться на статичний режим знаходження тіла в одній і тій же позі.

Як загальнонаукові так і власні соціологічні дослідження показують, що певна частина молоді не вбачає користі займатися "фізкультурою" для суспільства в цілому так і у формуванні їх власного культу тілесності (таких серед юнаків 13 %, а серед дівчат – 6,9 %). При збереженні в Україні сучасного режиму народжуваності та смертності серед сучасних 16-річних юнаків до 60-річчя доживе тільки 60 %, у той час як 47 % студентів, що брали участь у вибіркового дослідженні, "ніколи не замислювалися над питаннями особистого здоров'я" та 34 % всю надію покладають на його генетичну складову [Богучарова О. І. Внутрішня картина здоров'я як умова формування особистості (спроба проблематизації) // Проблеми загальної та педагогічної психології : зб. наук. пр. Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України / за ред. С. Д. Максименка. – К., 2002. – Т. 4. – Ч. 11].

В теоретичному відношенні в континуумі фізкультурно-спортивної галузі знань розвивається антропологічне бачення людини (З. Кравчик, В. І. Столярів, І. М. Биховська, М. М. Візітей), зорієнтованої на культуру тілесного її входження в навколишній соціум і природу, а в спортивній філософії акцентується ідеал уже не силової компоненти, а красивої граціозної постави, досконалої цілісної статури особи, здатної до самовдосконалення. Спорт – багатогранне соціокультурне явище, яке за свою тисячолітню історію, від древньої агоністики до наших днів, суперечливо інтерпретується філософами, хоча він завжди залишався привабливою змагальною грою. Спорт втілював у собі ідеали гуманізму, миролюбства, кращі загальнолюдські чесноти. Сучасний спорт має пропагувати проблему життєвого успіху людини не у вимірі комерційно-матеріального багатства, а в можливостях самовияву її соціально-природних якостей.

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

КОНСТРУЮВАННЯ ОСОБИ В ПРОСТОРІ СОЦІАЛЬНОГО ЗДІЙСНЕННЯ ЇЇ СУБ'ЕКТИВАЦІЇ

Перед тим як говорити про характер пізнавального статусу та можливостей особи слід визначити, чим є в умовах особистісного самоконструювання сама людина (в змісті її вкоріненості в бутті та розкритті соціальної складової)?

Вказана проблематика актуальна в контексті онтологізації людського пізнання. Ясно, що змістом та засобом пізнання є мова як та енергетична сутність, зміст якої і розкриває внутрішню природу людини. Ми охоплюємо, аналізуємо та розуміємо світ тією мірою, якою ми заглиблюємось та усвідомлюємо себе в мові. Ми визначаємо себе і ареал свого існування та культурного простору належністю до певної мовленнєвої сфери (як свого роду досвідного центру культури, та усвідомлення народу як окремої одиниці, що окреслює себе як простір розкриття не тільки традиції, а і форми світовідношення та пізнавального світосприйняття).

Сутнісним змістом такої мовної основи і постає та природа, що і визначає розумне існування, а саме – "Дух" як той зміст, що окреслює її глибинні принципи. Такою є специфіка людського буття у світі, яка відрізняє власне людське від природного, демонструючи їх внутрішній зв'язок. Саме ця складова і розкриває ту глибоку внутрішню проблему узгодження духовної та матеріальної природи людини, спонукає нас до пошуку відповіді на питання – в чому саме полягає зміст нашого існування, якими шляхами у такому випадку ми маємо відкривати для себе світ, отримувати істинні знання та забезпечувати можливість майбутнього існування?

Ми маємо відтак також з'ясувати чим власне є суб'єкт пізнання, в чому виражаються його пізнавальні устремління. "Суб'єкт пізнання у сучасній гносеології – це не тільки система, яка отримує, зберігає, розробляє і переробляє інформацію. Суб'єкт – це передусім суспільно-історична істота" [Арутюнов В. Х., Мішин В. М., Свінціцький В. М. Методологія соціально-економічного пізнання : навчальний посібник. – К., 2004: <http://ubooks.com.ua/books/00026/inx.php>].

Важливу роль констатації людини як незалежної складової, соціального цілого відіграє її самоусвідомлення (на підставі вираження не тільки колективного "Духу народу" чи "Духу мови" (В. Гумбольдт), а й особистісного "Духу", як внутрішнього ядра дійсного існування особи, її пізнавальної можливості, виражаючи свого роду гуссерлівський "Життєвий світ" в сукупності того пізнавального, досвідного та певною мірою надчуттєвого переживання, що і визначає її вкорінення в дійсність буття, можливість розумного існування та власної констатації) людини, що відтак постає як базова відмінність людини (як образу реалізації змісту розумної складової) від простору попередніх рівнів організації матерії, людина отримує здатність пізнання світу та себе в цілісності чуттєвого та раціонального сприйняття, можливість усвідомити себе в цілому і ціле через себе (свого роду фіхтеанське бачення змісту розуміння "Я" та його локалізації на рівні особистісного конструювання суб'єкта в просторі "не-Я"). Важливе ж місце тут посідає соціальний вимір конструювання мовних змістів та самої організації діяльності особи (організації базованої на розумному перетворенні світу, як предмету пізнання), що постає також як фактор вказаного усвідомлення. Як відмічає Блез Паскаль: "Все достоїнство людини – в її здатності мислити. А, вже самі ці думки, – що про них можна сказати? До чого ж вони безглузді! [...] Людина – всього лише тростина, найслабше з творинь природи, але вона – трос-

тина мисляча" [Ласкаль Б. Мысли / пер. с фр. Э. Фельдман-Линецкой. – СПб., 2005. – С. 92–93].

Вернадський відзначає сутнісне усвідомлення трансформації дійсно-го простору розкриття змісту живого, в баченні еволюційного розвитку матерії і її можливості самостійного виходу на перед біологічний і біологічний рівень (що розкриває внутрішню планетарну еволюцію матерії та самого змісту "живого", як базового елементу творення та трансформації планетарного образу, утворення змісту існування "ноосфери" на що і вказував автор у своїх більш пізніх працях).

Однак слід додати, що характеристика самого принципу існування є недостатньою і потребує свого уточнення в змісті поняття дійсності і зокрема в її розумному вкоріненні як новому еволюційному витку розвитку, що носить і космологічний характер перетворення та трансформації простору на засадах розумної складової. "Як слушно зауважує П'єр Адо, "у Вікторина і в листі Кандида, існування – це ще не визначене буття, це чисте буття, взяте без визначення, без суб'єкта і предиката; субстанція, навпаки, є буттям якісним і визначеним, буттям чогось і того, що є чимось"" [Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. – К., 2009. – Т. 1. – С. 114].

Підсумовуючи, зауважимо, що оскільки природа людини та сутність мисленого світу є таємничою то наша приналежність до цього світу, наші можливості пізнавати його (маємо на увазі увесь спектр таких можливостей – від емпіричних до раціональних та ірраціональних) виступають умовою і запорукою конструювання та самоконструювання світу. Згадаймо контекст діалогічної філософії ХХ ст. (від Ф. Розенцвейга до М. Бубера, від М. Бахтіна до В. Топорова чи У. Еко) або сучасний концепт "відкритої структури" (Н. Автономова, В. Бібіхін). Можемо припустити наразі, що існування людини в мові і мовою як монолог, діалог, полілог (Ю. Крістева) є простором утворення форм культури, є "горизонтом смислів" (Е. Гуссерль) в якому розгортається людська суб'єктивність в одному з її вимірів – соціальному. Можливо мова може йти про своєрідну проекцію в ступені "n" суб'єктивності на світ соціального та фіксацію результатів складного процесу кореляції між соціальним та особистісним в межах свідомості людини. Що звісно не в останню чергу створює самоконструювання людини.

Д. А. Сидорова, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия

КОММУНИКАТИВНЫЕ ОСНОВАНИЯ МЕДИОЛОГИИ

Человеческое общество, взятое в самом широком смысле, строится на коммуникации. Коммуникация не является чистым процессом, независящим от вмешательства внешних обстоятельств, что порождает коммуникативные конфликты. В основании их лежит огромное множество культурных, социальных и экономических факторов. Мы можем только задать вопрос: возникают ли коммуникативные трудности и невер-

ные интерпретации спонтанно или опосредованно, т. е., под неким воздействием или это исключительно внутренний процесс?

Мы можем начать исследовать их природу, только отойдя от классического – социологического – понимания коммуникации. В качестве отправного пункта можно взять медиологию, дисциплину, основанную и обоснованную французским социологом и политологом Режи Дебрэ [см.: Дебрэ Р. Введение в медиологию. – М., 2010]. Медиология – это поле изучения возможных и существующих стратегий передачи любых знаковых посланий от человека к человеку. Прежде, чем рассматривать индивидуальные и конкретные акты человеческого взаимодействия, необходимо дать общее обоснование для существования коммуникации в целом. Необходимость воспитания, образования – любой передачи информации, – оправдана тем, что человеческое существование (и существование общества) зависит от полученного и переданного опыта.

Медиология не наука, обосновывающая саму необходимость передачи информации последующим поколениям. Медиология занимается именно рассмотрением стратегий. Их исследование для нас актуально в связи с все более убыстряющим свой бег технологическим прогрессом. Эти стратегии могут дать нам понимание самого понятия "человеческое общество". Человек есть в немалой степени то, что в процессе воспитания и научения им осмыслено в качестве необходимого чужого опыта.

В связи с этим необходимой видится важность рассмотрения любых путей данной коммуникации. Здесь речь идет о принципах понимания принимающего поколения этой информации и этих знаний. Иначе говоря, определяет нужность и адекватность приходящей из прошлого информации именно та человеческая группа, которой послание обращено; поскольку посылающая общность довольствуется содержанием послания и формой его. Послание никому не нужно, если оно не удовлетворяет запросам принимающего поколения, если оно не соотносится с соответствующими требованиями и категориями.

Нам же доступно исследовать лишь интерпретативные конструкции, причем исключительно описательным методом, т. е. речь никогда не идет о вопросах их генезиса. Важность его не вызывает сомнения, но на данном этапе отстранение в рассмотрении коммуникации от вопросов соотношения ее с другими дисциплинами и вопросов ее происхождения позволяет рассмотреть только человека и человеческое сообщество. Через рассмотрение наших собственных коммуникативных трудностей и конфликтов, или же через рассмотрение некой коммуникативной традиции, взятой в каком-то аспекте, мы стараемся найти константы в человеке. Константой может выступить как в целом возможность пользоваться некой знаковой системой для поддержания связи с другими людьми, так и возможность для человека передавать потомкам некие послания.

Другой немаловажной задачей для медиолога является выявление основных методик и инструментов, благодаря которым происходит развитие (переход) от одной формы передачи информации к другим. Этот переход приносит только лишь перекраивание старого общества, нере-

дко весьма болезненными методами. Имеет место дестабилизация при появлении новых средств и инструментов, например, когда появляется письмо, уничтожается человек (соответственно и мир), принадлежащий мифу и устной традиции. Но достигается любой конструктивный толчок исключительно путем ниспровержения старого взаимоотношения между человеком и его знаниями. Знания человека в данной ситуации значат едва ли не больше, чем он сам, поскольку человек, взятый в отрыве от сопровождающей его традиции, воспитания, образования становится изгоем. Человек способен сохранять свой облик только в некотором образом информационно детерминированном обществе. Его можно назвать человеком только когда он сам осознает себя в качестве транслятора предыдущей традиции новым поколениям, причем неважно, какой при этом вид он примет.

***Т. І. Солдатська, канд. філос. наук, викл.,
КДІДПМД ім. М. Бойчука, Київ
tamroniy@rambler.ru***

ДІАЛОГІЧНИЙ ВИМІР ФЕНОМЕНА РЕСПОНЗИВНОСТІ

Сьогодні досить складно говорити про сучасну респонзивну філософію, зважаючи на її полідискурсивність, не звернувшись до одного з найяскравіших і найоригінальніших її засновників. Таким фундаментальним впливом на концептуалізацію поняття респонзивності відзначився Михайло Бахтін – видатний російський представник діалогічної філософії, що запропонував обговорення нових проблем в умовах кризи загальноприйнятих методологічних і парадигмальних настанов, а також обґрунтував власну літературну теорію. Фундаментальним підґрунтям для виникнення діалогізму Бахтіна стало формування певної інтелектуальної традиції серед його західних сучасників, а саме "Philosophen des Miteinander" ("філософів спілкування") у 20-х рр. ХХ ст. Ідеться про спільну тенденцію думки, що згодом знайшла своє вираження у "діалогічному принципі" М. Бубера, ідеях Ф. Ебнера та "Новому мисленні" Ф. Розенцвайга. Останній пов'язав цей поворот з визнанням присутності Іншого як "живого", рівноправного учасника процесу комунікації, здатного брати участь у розмові і відповідати на адресоване йому мовлення.

Головною особливістю різних концепцій діалогізму можна вважати ідею діалогу як способу буття, утвореного зв'язком людини та світу, людини та людини, людини та Абсолюта у якості повноцінних партнерів, стосунки яких будуються на умовах відкритості, взаємності, поваги. Відповідно, ключовими поняттями для аналізу тут стали "Зустріч", "Звертання", "Участь", "Між", "Я та інший" і т. д. Як показала практика, М. Бахтін органічно долучився до цього напрямку, що свідчить не просто про зовнішнє, формальне застосування поняття "діалог" у його доктрині, а про фундаментальні, вихідні інтуїції філософа, які дозволили йому вписати принцип західної теорії до програмного завдання власного проекту.

Наполягаючи на полівекторності вербального знаку, Бахтін використовував метафору мінливості, нестійкої стихії, котра існує за рахунок орієнтації на інші, часом протилежно спрямовані знаки. Тож не дивно, що у царині культури Бахтін цікавився передусім такими амбівалентними її формами, як: карнавал, меніпея (меніпова сатира), роман, які репрезентують поліфонічне перетинання різних дискурсів. Адже внаслідок цього попередні значення релятивізуються і децентралізуються наступними, отримуючи при цьому нове тлумачення.

Найбільш показово відповідна амбівалентність слова спрацьовує у художній літературі, що охоплює всю мінливу суміш протилежних мовленнєвих жанрів і на свою користь використовує їхню неоднорідність. Найскладнішим утворенням такого ґатунку є роман, у якому за звичай представлені всі попередні класичні жанри – епос, пастораль, трагедія. Проте тут вони перебувають поза грою, часто використовуючись у глузливому, пародійному аспекті за рахунок жорстких опозицій священного і профанного, високого і низького, народження і смерті, руйнування і відродження і т. ін.

Отже, саме літературний роман, на думку Бахтіна, виступає своєрідним "антижанром", якому притаманна принципова відсутність будь-якого канону, і традиційні засоби та прийоми якого зазнають численних девіацій, демонструючи умовний та партикулярний характер кожного дискурсу. І саме тут, у романній теорії Бахтіна, як зазначає Б. Вальденфельс у своїй книзі "Засадовий мотив феноменології чужого", часто використовується відсутній у широкому вжитку термін *otvetnost*, який він пропонує розглядати поруч з поняттями *Antwortlichkeit* і *answerability*, що є особливо важливим для підтвердження поліваріативності сучасної респонзивної теорії [Waldenfels B. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. – Frankfurt am Main, 2006. – S. 57].

Іншими ключовими моментами, що надають респонзивного забарвлення діалогізму Бахтіна, є *поліфонічність* мовлення, *контрапункт*, умовне двоголосне слово, *чуже слово* та різновиди його застосування, специфіка висловлювання та його відмінність від речення, *металінгвістичний аналіз* і *концепт позазнаходження*. При чому, останній можна інтерпретувати не тільки у вузькому сенсі – як стосунок автора до героя. Адже така позиція розкриває продуктивний зв'язок *мене з іншим* у просторовому, часовому, ціннісному та смисловому аспектах. Основна ідея "*позазнаходження*" полягає у тім, що суб'єкт здатен стати "поза собою", пережити себе в новому для нього баченні. "Він має стати інакшим у стосунку до самого себе, поглянути на себе очима іншого" [<http://www.antropolog.ru/doc/library/baxtin/bakhtin4>].

З другого боку, феномен "*позазнаходження*" полягає у тім, що суб'єкт ніколи не збігається з собою, постійно випливає сам від себе. При цьому він знаходить своє відображення у зрізі чужої свідомості, своєрідного "тла", що знаходиться за його спиною. Однак, таке тлумачення "*позазнаходження*" знову впритул наближає Бахтіна до респонзивної теорії Вальденфельса, де у цьому аспекті на особливу увагу заслуговує *інтрасуб'єктна чужість* або "чужість мене самого", моя власна "*атопічність*".

Бахтін, звичайно, не такий категоричний. Його блискуча теорія поліфонічності мовлення, де кожне висловлювання вважається відповіддю на попереднє висловлювання, спрямована на впровадження діалогічної моделі, а не її руйнування. Однак, важко спростувати той очевидний вплив, який отримала феноменологічна ксенологія з ідей М. Бахтіна та його сучасників-діалогістів. Саме вони, як і феноменологи, усвідомили необхідність подолання розриву між світом культури і життєсвітом, і, відповідно, неоднозначним стосунком природничого і гуманітарного знання.

Отже, діалогічна позиція Бахтіна певною мірою нагадує "сад розгалужених стежин" у Х. Л. Борхеса. Адже Бахтін у жодній ситуації не пропонує остаточного вирішення, він переконаний у тім, що таких рішень просто не існує. На його думку, людина має справу лише з універсальним діалогічним контекстом – "гармонійною поліфонією голосів", отже, безмежним простором для перманентного розвитку – власного самовизначення та творчої реалізації.

*Н. М. Сухова, доц., НАУ, Kuie
n.s.nikas@meta.ua*

ЗМІСТОВНИЙ ЗСУВ ПОНЯТТЯ "ОСВІТА" ДЛЯ ЛЮДИНИ ХХІ СТОЛІТТЯ

В сучасному світі, коли людство опинилося на роздоріжжі і обирає між самознищенням і самовдосконаленням, викарбовується ряд глобальних проблем, від вирішення яких залежить подальше існування людини. Однією з таких є проблема невідповідності освіти запитам сучасності. Чому і як навчати людину ХХІ століття, коли так стрімко змінюються умови її життя, а навколишнє середовище сповнюється стихійно-го лиха та екологічних катастроф різного ґатунку.

Вирішення проблеми адміністративними методами, зокрема, вступом України до Болонського процесу і мавпування методик західної педагогіки і психології, показало, що криза "ситих" людей і криза "голодних" не можуть долатися однаково. Звітність про "неперевершені досягнення" в освітньому полі країн пострадянського простору, зокрема, України, не відповідає дійсності. Та й не слід так швидко очікувати результатів від найконсервативнішої сфери людського існування, освіти. Але на сьогодні ми усвідомили те, що: 1) Просвітницька модель освіти вичерпала себе. Керуючись пізнавальним досвідом багатьох поколінь, для досягнення ідеалу освіченості, сьогодні вже не достатньо долучити людину до культури та освіти і вона автоматично не робиться моральною та щасливою, а суспільство – довершеним; 2) досвід національної педагогічної думки, який був сформований при певних історичних умовах, потребує перегляду і втіленню в навчальних закладах в якісно новій формі для підтримання традицій національної свідомості та ідентичності нації; 3) змістовний перегляд поняття "освіта" не можливий без уточнення поняття "людина" на тлі християнської традиції.

За останні десять років, змістовний зсув поняття "освіта" призвів до значних змін у сфері освітніх практик, що виражається у підвищенні ува-

ги до організаційних структур безперервної освіти. Саме на ці організації покладаються великі надії подальших змін в освітній сфері. Але за межами суспільного дослідження й досі лишається проблема зміни мотиваційної структури свідомості молодих людей. Остання надія покладається на філософію освіти, в полі якої можуть буди проаналізовані взаємобумовлені взаємозв'язки між філософією, педагогікою, психологією, соціологією тощо. Оскільки саме ці науки стосуються життя людини та її зв'язку з суспільством. Хибний шлях вирішити глобальні проблеми освіти кожною з вищеперерахованих наук окремо, показав неспроможність, зокрема, у процесі розробки програм безперервної освіти, неможливість педагогіки врахувати в повній мірі зміни мотиваційної структури освітнього процесу. Таким чином, за межами дослідницького поля так і лишається сенс сучасної освіти, який полягає у підготовці людини здатної до саморозвитку і творчої самореалізації. Це ще раз підкреслює той факт, що при підготовці програм, зокрема, безперервної освіти повинен враховуватися освітній досвід філософії як основної інтелектуальної практики, оскільки у цьому випадку функції педагогіки і філософії близькі одна до одної "особливо у формуванні духовності як "турботі про сомого себе" та самореалізацію суб'єкта" [*Гадамер Г.-Г. Истина и метод. — М., 1988. — С. 55*].

Розглядаючи традицію європейського освітнього простору та стан держав Європи в цілому, спостерігається втрата європейським суспільством свого християнського коріння (підоснови європейської культури). Відповідно, відбувся відхід від християнського розуміння людини як неповторної божественної істоти, наділеної внутрішньо свободою вибору, яка ставиться до життя як до таїнства. Нехтування релігійною традицією своїх пращурів, яка сформувала підґрунтям європейської етики в цілому, надало нам урок пагубного шляху до забування чи повної втрати національних освітніх ситем, спустошення основних понять освітнього процесу або підміну їх сурогатними.

Змістовний перегляд основних понять освітнього процесу, на нашу думку, підводить нас до якісно нового усвідомлення визначальних модусів людського буття, констатуючи неповноту особистісного саморозгортання людини в сучасному світі з причин прогресуючого спустошення її духовного світу.

М. С. Тищенко, студ., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
Hoimi@mail.ru

СУТНІСТЬ ЛЮДИНИ В ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ М. ШЕЛЕРА

Макс Шелер видатний німецький філософ, наукова діяльність якого знаходилась у сфері людської природи, а точніше у баченні людиною власної природи через призму філософського осмислення. Він намагався зрозуміти людську природу посилаючись як на праці філософів попередників, так і на власне бачення в цій сфері філософського наукового пізнання. У своїх працях "Людина природна", "Про ідею людини", "Лю-

дина та історія", "Місце людини в космосі" та ін. М. Шелер ґрунтовно розкриває зміст філософської антропології, яка виникла як реакція на протиставлення природи і культури. Шелер зазначав, що філософська антропологія є основою як бачення людиною самої себе, так і філософського наукового дискурсу загалом. Засновник філософської антропології досліджував метафізичні, фізичні, психічні, духовні основи походження людини, рушійні сили її розвитку. Так, із його думок та завдяки розумінню сутності філософської антропології випливало, що саме ця галузь філософії є найважливішою у процесі всього професійного філософствування.

У роботі "Місце людини в космосі" (1927 р.) М. Шелер, поєднує предметні, онтологічні та інші елементи буття людини та ті, які існують у світі й пов'язані з ним безпосередньо. Він вказує на те, що людина і навколишній світ наповнені цими елементами [Філософія. Курс лекцій : навчальний посібник. – К., 1997. – С. 436]. Кризу суспільного життя німецький філософ пов'язує з кризою особистості. Проблеми системного характеру мають походження від питань, які стосуються конкретних особистостей та їхнього внутрішнього світу. М. Шелер вважає, що корінь цього знаходиться у самому відношенні людини до себе та своєї природи. Він говорить, що людина приділяє занадто багато уваги своїй природній суті, натомість культурні аспекти свого життя-буття залишаються на другому місці. Вирішення цих проблем М. Шелер вбачає у синтезованому осмисленні сутності людського життя і природи, та повернення до кантівського питання "Що таке людина?" від якого, як він вважає, відійшли сучасники [Шелер М. Положення людини в космосі // Зарубіжна філософія ХХ століття. – К., 1993. – С. 146–149]. Німецький філософ наголошує на релігійності, яка має важливе значення у повсякденному людському житті.

М. Шелер сприймає людину як істоту, що здатна осмислити бога та пізнати його природу методом віри. Формою пізнання бога є релігія створена людською культурою. У людському житті та в людській природі поєднуються протилежні за своєю будовою речі, як біологічний примітивний початок, який існує в людині від народження, та культурна здатність до творення та побудови різноманітних інститутів та систем. Антагонізм між суспільством і людиною виникає тому, що він містить в собі життєве, біологічне ядро – "порив" і "дух", що йде від бога. "Порив" для людини є рідним явищем та характеризує його природу. Його також можна порівняти з Ніцшеанською волею до смерті. "Дух" у М. Шелера є виключно людською характеристикою, яка робить людину людиною. А культура за переконанням німецького філософа надає цьому "пориву" певну організовану форму і спрямовує в потрібне русло [Там само. – С. 148–152]. Культура також вважається визначальним феноменом для людської істоти та її здатності до сприйняття, хоча і не така давня як природний "дух" або "воля".

Шелер прийшов у своїх роздумах до висновку, що людина повинна задля професійного й якісного сприйняття речей створити синтетичний продуманий метод антропологічного аналізу. Тоді вона зможе відповідно сприймати різноманітні елементи похідного характеру від людської

природи, а також осмислювати структуру предмету людської природи, які базуються в її наповненні. Розуміючи це людина в кінцевому рахунку приходиться до "антропоцентризму" тобто до усвідомлення того, що людина, її природа являються основою процесу мислення та, відповідно, всіх існуючих наук.

Таким чином, ідеї висунуті Максом Шелером стосовно сутності людини актуальні й сьогодні. Його погляди як важлива частина філософської антропології допомагають людині розібратися із собою, розставити по полицях компоненти свого життя та зробити максимально наближені до існуючої дійсності висновки.

Н. В. Тройно-Фунтусова, асп., ХНУ ім. В. Н. Каразіна, Харків
ashvin@list.ru

Л. КАРСАВИН И ШАНС НА СВОБОДУ

В основе своего учения Карсавин полагает онтологический принцип всеединства. Но при этом он стремится представить его в иной, по сравнению с Вл. Соловьевым и его последователями, модели. Всеединство карсавинского толка приобретает динамический аспект, что становится возможным благодаря введению Карсавиным в онтологию категории Личности.

Соловьев совершенно определенно понимает человеческую личность как нечто, противопоставленное человеческому телу, чувственно-телесному в человеке. В философии Соловьева из этого противопоставления следует, что свобода человека "понимается как способность к преодолению сращенности личности с собственной сущностью, и в этом смысле как способность личности к *независимости от самой себя*" [*Ненасhev М. И.* Концепция человеческой свободы в философии Вл. Соловьева: <http://nenashev.kirov.ru/articles/06>].

В ходе таких рассуждений становится понятным, что способность личности к независимости от самой себя сводится к способности преодолеть свою тварную природу, то есть, по Соловьеву, именно телесное в человеке.

Именно в этом лежит корень расхождений во взглядах Соловьева и Карсавина. Последний не перестает подчеркивать, что личность – всегда телесно-духовна. Это единое бытие. "Как единство самого моего тела, дух ему не противостоит, но он и оно – одна и единая моя личность, – единая в качестве духа, множественная и разъединенная в качестве тела" [*Карсавин Л. П.* О личности // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения / сост. и вступ. ст. С. С. Хоружего. – М., 1992. – Т. 1. – С. 165].

У Карсавина личность всегда стремится к самовоссоединению. У Соловьева же – всегда к воссоединению со Сверхличным. Если у Соловьева личность и Бог соотносятся соответственно как "личное" и "сверхличное", то у Карсавина – как "несовершенная личность" и "со-

ршенная личность", причем индивидуальная, несовершенная личность предстает как момент совершенной, симфонической личности. Здесь утверждается христианский принцип цельности личности, ее, как образа Троичного Бога, "нераздельности" и "неслиянности".

Из вышеизложенного понятно, что подобное отречение от телесного, по Соловьеву, есть единственный путь сохранения души. Более того, называя бога *сверх*-личным, Соловьев автоматически лишает его личного содержания, а, значит, и христианского смысла.

У Карсавина понятие личности прилагается в первую очередь не к человеку, а к Богу, что соответствует христианскому пониманию термина личность. Человек потому и есть личность, что он – образ личного Бога в безличном мире. А поскольку личность неделима на части, то одна ее часть не может превзойти другую.

Христианин всегда пре-восходит себя в-месте с Богом, и к-месту Бога, одно наличие которого делает это "пре-восхождение" возможным. Христианское понимание динамического движения личности – "самопревосхождение" путем экстатическим, сохраняя собственную целостность.

Это самопревосхождение выступает как аспект того самоопределения, которое сводится к понятию свободы. По сути дела, свобода христианина есть самоопределение личности. И здесь Карсавин дает шанс человеку – симфоническая личность за счет своего множества-в-единстве, своей телесно-духовной цельности получает возможность самоопределяться, оставаясь самой собой и сохраняя свое бытие. "Свобода, – пишет Карсавин, – не вытекает из моего бытия и не создает его, но есть *само оно, как не данное, а самодвижное* [Там же. – С. 28].

Если у Соловьева свобода выступает реализацией внутренней необходимости, то есть самоутверждения своей собственной обусловленности, то Карсавин полагает, что свобода – в самопреодолении, это борьба личности с самой собой (ее саморазъединение, борьба с собою за самовоссоединение и, наконец, восстановление ею своего относительного единства), то есть свобода заключается в ежигминутном утверждении победы одного момента над другим, победы личности над самой собой в смысле собственного стремления к саморазъединению, но не над своим телом. Телесное и духовное – не моменты симфонической личности, каждый из ее моментов как личность есть духовно-телесное единство. В условиях всеединства свобода реализуется в сохранении себя самого в каждый момент времени.

Итак, превзойти свою природу у Соловьева значит отказаться от себя, от того, что он понимает под "эгоизмом". У Карсавина же "превзойти" свою природу значит самовоссоединиться, то есть утвердиться в качестве личности. Человек получает возможность, используя словарь Х. Яннараса, эк-зистировать, "вы-ступать" из своего бытия.

Мы видим две противоположные тенденции в отношении к человеку: чтобы воссоединиться со сверхличным у Соловьева, человек должен пройти путь самоограничения, это механизм урезания, умаления, отречения от того, что в человеке уже-есть, от того, что он уже-есть. Другим

полюсом выступает восточнохристианская фигура самопревосходящего человека, саморасширяющегося в пределе – до обожения, страмление к выходу из себя, дабы воссоединиться с Богом, сохраняя то, что ты есть, то, чем Бог человека создал. Отсюда преображение тела, воскресение из мертвых во плоти, любовно-эротическое отношение между личностью и Богом, какое в принципе возможно только между двумя личностями, отсюда свобода. Свобода и обожение человека состоит не в ненависти к плоти, но в любви к духовному. Антиномия свободы в этих двух полюсах – духа и плоти – снимается и разрешается только в любви, но это уже предмет другого исследования.

Концепция симфонической личности Л. Карсавина выступает неким переходным моментом, содержащим в себе представление о мире как всеедином бытии, и личности, способной на воссоединение не с абстрактным сверхличным, как у Соловьева, а с личным Богом. По большому счету, шанс на свободу, который вынесен в заглавие доклада получает свою актуальность для человека только через Бога-личность, места котрому не нашлось в системе Соловьева.

А. Є. Трофімова, магістрант, ЛНУ ім. І. Франка, Львів
anychka.trofimova@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ЕКОНОМІЧНОЇ ТЕОРІЇ: СУЧАСНИЙ КОНТЕКСТ

Хоча у філософії свободу волі та здатність до раціонального пізнання прийнято вважати основою особового буття людської особи, мислителями економічної теорії це часто ставиться під сумнів: буття людини, що з позицій економічної теорії виражається в економічній поведінці людини, більше не пов'язується з раціональною діяльністю, проте зростає інтерес до людської особи як ірраціонального, імпульсивного актора, поведінка якого відділена від пізнавальної функції, в контексті соціальних інтеракцій зокрема.

Незважаючи на те, що більш рання класична теорія розглядала економічне рішення суб'єкта як раціональний вибір, обумовлений аналізом факторів, що впливають на формування ринкової вартості товару, оцінці якісних характеристик, прогнозу про можливі зміни ринкових властивостей предмету рішення, тощо, сучасні економісти, базуючись на здобутках соціології та психології, розвивають теорію нераціональної мотивації вчинків людини, а навіть і можливості існування нераціонального агента соціальної взаємодії в сучасному суспільстві. Щодо людини як учасника економічних відносин, то класична мікроекономічна теорія базується на гіпотезі про homo economicus, поведінка якого керується прагматичними інтересами задоволення своїх потреб, оптимальний спосіб досягнення чого обирається раціонально на основі вільного раціонального оцінювання максимальної очікуваної користі [Радаев В. В. Экономическая социология. – М., 1998. – С. 20–28].

Однак, оскільки економічні теорії завжди валідизуються емпірично, то внаслідок численних соціологічних та психологічних досліджень ця теорія зазнала критики, і концепцію людини як раціонального суб'єкта в економічних відносинах замінила теорія про людську особу, що діє нерационально, імпульсивно. Дослідження, на яких базується "теорія перспективи" Д. Канемана, продемонстрували, що в реальній ситуації потреби вибору людина не аналізує усі фактори, а знаходить рішення або підсвідомо, або на основі випадковостей чи нерациональних рішень (т. зв. "евристичних переходів"), і хоч індивід може скористатися раціональними підходами, які дозволять логічно оцінити результат, особа відмовляється від цього під впливом нерациональних чинників (емоцій, роботи уяви, бажанням зберегти status quo та уникнути ризику, хоча раціональна оцінка свідчить про доцільність змін). Д. Канеман пропонує раціональні системи обрахунку цих закономірностей нерационального мислення [Канеман Д., Тверски А. Рациональный выбор, ценности и фреймы // Психологический журнал. – 2003. – Т. 24. – № 4. – С. 31–42]. Якщо уважати відмову від раціонального вибору добровільною грою індивіда в економічному полі, коли свідоме рішення обтяжує особу, а проте не призводить до вагомих наслідків, тоді як імпульсивні інтеракції Я, що не потребує не лише саморефлексії, але й загалом раціональної настанови як до себе, так і до світу речей, вважають більш ефективними, то бачимо наявний конфлікт таких уявлень з баченням Е. Левінаса людської особи як такої, що потребує трансценденції в іманентності [Рено А. Эра индивиду. К истории субъективности. – СПб., 2002. – С. 306–309].

Якщо ж прийняти за вихідне положення імовірність несвідомої втрати раціонального вибору в економічних відносинах на мікроекономічному рівні, то варто замислитись над наслідками цього явища для можливості буття суб'єктом та причин цього, особливо ж чи є дераціоналізація суб'єкта формою встановлення тоталітарного панування, як його визначає Ханна Арентд [Арендт Х. Джерела тоталіризму. – К., 2002. – С. 373, 531–532]. У ще сильнішому контрасті перебуває бачення людської економічної поведінки з ідеалістичним етичним вченням І. Канта – етикою "внутрішньої переконаності і доброї волі", якій характерний пошук всезагального та необхідного, що є однотайним для усіх виявів поведінки людей, з вимогою, щоб максима волі особи могла набути сили принципу всезагального законодавства [Булатов М. А. Немецкая классическая философия : в 2 ч. Ч. 1. Кант, Фихте, Шеллинг. – К., 2003. – С. 145–148].

Для філософської антропології розуміння людини як актора з нерациональною поведінкою може стати джерелом численних запитань, пов'язаних з розумінням необхідності суб'єктності людського буття як *per se*, так і у вчинках, а також з аксіологічною проблематикою. Виходячи з предмету та об'єкту наукових досліджень економічної теорії, етичні цінності та свобода волі не є поняттями, що беруться до уваги. Предметом етики бізнесу є радше питання соціальної відповідальності корпорацій, їх етичне ставлення до довкілля, філантропія як спосіб більш рівномірного розподілу коштів, конфліктуючі цінності традиційних систем та цінності підприємництва.

Питання відмови суб'єкта економічних відносин від раціональної настанови до вчинку та небажання застосувати свою свободу волі як поширений спосіб самоусвідомлення у вимірі економічних відносин часто залишаються поза увагою філософської науки, хоча саме філософія володіє необхідним інструментарієм для знаходження відповіді на питання існування окремішнього типу самоусвідомлення суб'єкта в економічних відносинах. На мою думку, новітнє розуміння людини економічної як суб'єкта, для якого раціональність та свідомість свобідного вчинку не є необхідною, потребує філософської рефлексії та оцінки.

Е. В. Фунтусов, асп., ХНУ им. В. Н. Каразина, Харьков

ДАР, СОБСТВЕННОСТЬ, СВОБОДА

В своей работе "Собственность" В. В. Библихин заметил, что единственное отличие человека от животного – это отличие *абсолютное*, то есть "<...> у нас дело – *другое*, <...>". У всей живой материи, у всей природы в целом есть какое-то одно общее дело, а у людей это самое дело, почему-то "другое". Банальная мысль о том, что человек, в отличие от животного, воспроизводит форму своего существования лишь путем ее постоянного производства, то есть качественного преобразования, имеет все шансы вновь заслужить обращения на себя внимание. Эта мысль справедлива именно потому, что указывает на историческую природу человека, иными словами, у человека есть *история*. А что же есть такого у человека, что делает его историческим? Это "что же" состоит в возможности *самоизменения*, то есть быть для себя самого новым. Ханна Арендт в работе "Vita Activa", вслед за Августином, скажет, что "тот факт, что человек одарен способностью к поступку в смысле нового начала, может поэтому означать лишь что он ускользает от всякой обозримости и вычислимости <...>". Это ускользание свои онтологические корни возводит на самом "факте рождаемости", то есть таком факте, при котором каждый человек лишь одним своим появлением в мире, несет в себе возможность *нового*, эту неизвестную в уравнении. А что же это за способность, делающая человека историческим?

Уже давно отмечена предрасположенность человека как вида действовать *избыточно*, то есть больше, чем необходимо. И как учил еще Карл Маркс, необходимое – это то, что является достаточным для воспроизводства текущего, то есть того, для чего всегда имеются средства. Поэтому странно, когда говорят, например, что эволюция отбирает более приспособленных, что на язык экономики переводится как менее щедрых. Дабы эволюция отбирала менее щедрых, эта самая эволюция уже прежде отобрала тех, кто обеспечил щедростью в разы превышающей. История не могла так выстраиваться. Как говорил Маркс, капиталист не заработает, если просто прибавит к стоимости некую сумму, поскольку, если все капиталисты просто "накрутят" цену, то в итоге выигрыш проигнорирует всех. Если и есть заработок, то только в поле прибавочного

труда. Дабы история длилась, избыточность должна превалировать над скупостью. Эту самую избыточность зачастую и называют даром.

Вслед за Жаком Деррида, под даром автор этого доклада подразумевает такую структуру отношений, условием существования которых является самозабвение. Дабы дар состоялся, необходимо, чтобы ни дарящий, ни одариваемый не распознавали себя как таковых, как участников дара, его свидетелей, иными словами, они, находясь в отношениях дарения, не должны присутствовать при даре, не быть во время дара. Чтобы понять эту мысль, проблематике дарения, начиная от Мосса и заканчивая Деррида (философ, ближе всех подошедший к этому феномену), не хватало иной проблематики, а именно *собственности*. Что по-настоящему я могу дарить? Да только свое, что принадлежит только мне. А что принадлежит мне? А ничего, ведь все, что у меня есть, начиная от талантов и заканчивая багажом неких знаний, было получено от традиции, истории или еще чего-то. Следовательно, то, что у меня есть, *свое, собственное*, относится к внеисторической данности. Далее, то, что дарится, обязательно должно быть принято. Иными словами, то, что есть только у меня, другим будет принято по определению. И далее, то, что получено в дар, может принадлежать лишь тому, кто дар принял. Если не случается хоть один из перечисленных признаков, то дар не состоялся.

Имеем парадоксы по обе стороны дара. С одной стороны, лишаюсь ли я того, что подарил, своего собственного? С другой – в какие отношения вступает мой дар, только мое с тем, что есть у одариваемого, с его собственностью? И как то, что пришло, может стать моим, если мое – это то, что со мной изначально. Ответ очевиден: я ничего не лишаюсь, другой ничего не приобретает, но при этом есть и дар и его принятие. Деррида вскрывает этот парадокс: проблема в том, что *дар уже состоялся*. Дело в том, что противоположностью дара является экономия, то есть структура, предполагающая исход, обращение и возвращение, такая себе одиссейность экономии, исход во имя возврата (абсолютный дух отрицает себя в природе, только для того, дабы вернуться к себе в понятии). Отсюда, время – это не количественная констатация некоей частоты, напротив, время – это то, что свидетельствует о последовательности, о том, что что-то следует за чем-то. В свою очередь, дар, в этом смысле, вне времени, нет времени самого акта дарения. Нет "начала дар", а потом "принятие", это не действия следующие друг за другом. Начало дарения совпадает с его принятием. Более того, в даре подтверждается достоверность того, что мы владеем тем же и, при этом, своим собственным. Иными словами, то *общее*, общее дара таково, что быть общим оно может быть, только если им владеет каждый *абсолютно*, целиком и полностью.

И что же это за общее? История философии давно имеет подходящее слово для этого феномена, это слово – *свобода*. Осуществление ее, ее сбывание возможно только как всеобщее сбывание. Только в этом смысле, к свободе применимы кажущиеся ей противоречащие слова: своеволие и беспредел. Свобода именно что бес-предельна и

свое-вольна. Мысль о том, что моя свобода заканчивается там, где начинается свобода другого по определению абсурдна. Она нигде не заканчивается, напротив "она просто приходит и берет все, на что просится ее размах". И хотя масштаб свободы – это все, ее практика – я сам. И только в этом смысле "Я хочу быть всем, чем Я могу быть <...>. Похожи ли на меня другие, владеют ли они тем же, что и Я, – до этого мне нет никакого дела. <...> Я не причиняю им никакого ущерба, ведь не могу же Я навредить скале потому, что обладаю перед ней преимуществом "свободно" передвигаться". Намеренно вырванная из контекста фраза Макса Штирнера лишь подтверждает изложенную выше мысль, которая со времен "Манифеста" известна как "свободное развитие каждого как условие свободного развития всех".

О. І. Холох, асп., КНУТШ, Київ
Kholokh.lena@yandex.ua

ГЕРМЕНЕВТИКА ДОСВІДУ В АНТРОПОЛОГІЇ К. ГІРЦА

Відповідаючи на основне питання антропології: "Що таке людина?", К. Гірц не приймає вже існуючі антропологічні концепції людини, а саме: стратиграфічні, екстатичні, суб'єктивістські, структуралістські тощо. З метою наближення до адекватного розуміння концепції людини К. Гірц пропонує дві ідеї: перша полягає в тому, що культуру краще розглядати не як комплекси конкретних патернів поведінки – звичаїв, традицій тощо – як це взагалі досі було прийнято робити, а як набір контрольних механізмів – планів, рецептів, правил, інструкцій, які керують поведінкою; наступна ідея полягає в тому, що людина – це істота, яка найдраматичнішим чином залежить від таких екстрагенетичних механізмів. Концепція "контрольних механізмів" ґрунтується на припущенні, що людська думка в своїй основі має публічний характер. І мислення складається не з того, що спало на думку, а з постійного руху знакових символів. Мислення людини – це, перш за все, відкритий та публічний акт – безпосереднє символічне функціонування розуму як маніпуляція значеннями. За таких обставин проблема полягає у морфології значень – символічному формуванні, вираженні та розумінні досвіду [Гірц К. Інтерпретація культур: вибрані есе. – К., 2001]. Така антропологічна концепція вимагає методів не експериментальних наук, що зайняті пошуком законів, а наук, що займають пошуком значень.

Під впливом ідей П. Рікера К. Гірц розробляє інтерпретативний підхід в антропології, який по суті виявляється герменевтичним. Бо в європейській традиції під герменевтикою розумілось мистецтво інтерпретації текстів та інших виражень думки. Давньогрецьке *hermeneia* означає "тлумачення, інтерпретація, пояснення, вістка" [Богачов А. Л. Філософська герменевтика : навчальний посібник. – К., 2006]. Тобто герменевтика виявляється загальними правилами тлумачення, що досягають будь-який сенс.

Концепція культури в К. Гірца семіотична – складна система взаємопов'язаних знаків (символів), тому її структура стає подібною до тексту. Оскільки функціонування людського розуму цілком залежить від культурних значень, концепція символічно-опосередкованої діяльності стає центральною в К. Гірца. Дія є носієм значень, тому що вона формується за допомогою знаків, правил, норм, тобто власне значень. Тому досвід ніколи не буває "чистим", він завжди забарвлений зумовленою значущістю. Символи конституують дію, тому стають іманентними їй, а дія як носій значень спонукає до інтерпретації. Метою герменевтики як процедури інтерпретації сенсу є розуміння, яке відбувається внаслідок переходу від зовнішнього вираження дії до її значення, яке зберігається у формі знаку і спонукає до інтерпретації. Але розуміння виникає внаслідок того, що сукупність символічних значень утворює контекст, на фоні якого значення стають зрозумілими. Отже, символи мають подвійну природу функціонування: з одного боку, вони є іманентними дії, яку вони конституують, а з іншого – вони конституують автономну сферу культури. Культура – це складно сконструйована система значень, яка в К. Гірца складається принаймні з чотирьох культурних систем: ідеології, релігії, мистецтва та здорового глузду, символи яких різним чином організують досвід. Оскільки досвід інтерпретується в певній системі значень, одна й та сама дія може набувати різних значень в залежності від значущого контексту.

Інтелегібельність діяльності пов'язана з тим, що агенти соціальної взаємодії володіють системою компетенцій, тобто мають здатність використовувати концептуальну структуру значень, що є для них спільною. Це уможливлює розрізнення значень символічно-опосередкованої діяльності. Зрозумілість діяльності також пов'язана з тим, що кожна символічно-опосередкована дія, перш ніж стати досяжною зовнішній інтерпретації, складається з внутрішньої інтерпретації агента самої дії. Тому інтерпретація конститує саму дію, що робить її досяжною для інтерпретації інших агентів, в межах єдиної системи компетенцій. Складну систему компетенцій утворюють: мета (проект), агент, мотив, обставини, перешкоди, ініціатива, допомога, зручний випадок тощо. П. Рікер виділяє принаймні чотири основні етапи дії: в основі кожної дії лежить мета (проект) і бажання досягти мети; далі йде мотив, що впроваджує дію; наявність самого агента, що здатен реалізувати дію; і, нарешті, важливим фактором виявляється здатність агента вписати дію в загальний контекст плину подій. Ці та інші елементи визначають практичне розуміння індивідів та інтелегібельність діяльності [Рікер П. Герменевтика і метод соціальних наук // Герменевтика. Етика. Політика. Московские лекции и интервью. – М., 1995].

Отже, проблема розуміння стає центральною в антропологічній концепції К. Гірца. Розуміння породжує герменевтичне коло, де вся сукупність значень підтримують одне одного, слугують для оформлення та пояснення досвіду. Розуміння є наскрізь діалогічним, воно сприяє формуванню відношень між іншими індивідами та між світом. Найстрашнішим для людини, на думку К. Гірца, стає зіткнення з незрозумілим, та-

ким, що ніяк не вкладається в наявні концептуальні схеми пояснення, і в такій ситуації людина виглядає найбезпораднішою істотою в світі. Тобто така ситуація означає вихід з герменевтичного кола, в якому постійно перебуває людина. Отже, герменевтично-антропологічна концепція К. Гірца – це не просто методологічний підхід досліджень в науках про людину. Фактично герменевтичним виявляється спосіб людського буття в світі, де проблема розуміння стає основною для людини.

М. В. Чиров, асп.,
ННГУ им. Н. И. Лобачевского, Нижний Новгород, Россия
maxchirov@gmail.com

СУБЪЕКТ-НЕУДАЧНИК КАК СУБЪЕКТ ПОВТОРЕНИЯ: ПРИНЦИП НАВЯЗЧИВОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Понятие повторения в психоанализе всегда предполагает наличие определенного травматического опыта (будь то хоть удовольствие), который играет ту или иную роль для субъекта, во всяком случае, оставляет на субъекте отпечаток. Когда мы говорим о повторении в рамках психоаналитического дискурса, мы должны делать акцент в первую очередь на проблеме памяти и ее структуры, ибо именно здесь конструируется мнесический след, оставленный травматическим опытом, который впоследствии приводит к навязчивому повторению. Для повторения всегда нужен некий архив, который ему предшествует, ровно как для "припоминаний" Платона необходим архив идеальных сущностей. Причем память о травме и сама травма – не одно и то же: страдание и беспокойство субъекту доставляет вовсе не сам травматический опыт, а именно воспоминания о нем. Эту идею З. Фрейд обозначил уже в своей ранней книге – "Исследования истерии" (1895). В дальнейшем он приходит к формуле: "истерики страдают по большей части от воспоминаний" [Фрейд З. Девушка, которая не могла дышать // Знаменитые случаи из практики психоанализа. – М., 1995. – С. 33]. И поскольку само понятие "субъекта" выстраивается на основании его способности воспроизвести историю о себе, то здесь важно еще понимать, что от воспоминаний страдают все, и как сказал Личлейн О'Брайен: "Кто сам без невроза пусть первый кинет в меня Фрейда" [O'Brien L. Dehumanization of the beast. – Dublin, 2007. – P. 84], ибо дело обстоит так, что всякое воспоминание уже искаженно: "воспоминание – не точное воспроизведение некоего события, как принято считать, а его преломление, если не сказать его конструирование" [Мазин В. Субъект Фрейда и Деррида. – СПб., 2010. – С. 168]. Воспоминание именно конструируется, ибо, осаждаясь в памяти, травматический опыт всякий раз смещается и замещается другими воспоминаниями, воспоминаниями-заместителями. Эти воспоминания-заместители создают вымышленную историю субъекта, то есть достоверность архива остается всегда уже под вопросом. И получается, что травма сама по себе уже не лежит на поверхности, и

субъект ее действительно не помнит, но при этом она остается активна, ибо вытесняясь в сферу бессознательного, травма создает печать неудачи, которая вновь и вновь будет возвращаться, так работает принцип навязчивого повторения: "Субъекту, силящемуся вспомнить ускользнувшее из его памяти имя, приходят в голову иные имена, имена-заместители, и если эти имена и опознаются как неверные, то они все же упорно возвращаются вновь с величайшей навязчивостью" [Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // Фрейд З. Психология бессознательного. – М., 1990. – С. 202].

Именно вытеснение является следствием повторения, а не наоборот, ибо здесь всегда уже присутствует изначальная неудача, неудача присвоения, переприсвоения мнестического следа, "изначально" травматического опыта, эта неудача *экзапроприации* субъекта, как назвал ее В. Мазин. В этом смысле принцип повторение играет именно репрессивную роль и сам является насилием по отношению к субъекту, при этом конституируя его. Но в *конечном* счете, невозможно найти нечто, что дает этому повторению "*начало*". Эту *изначальную* форму травматизма Ж. Лакан обозначил как инстанция *Реального*. Реальное по Лакану (выражаясь метафорически) есть то, что не дает Декарту мыслить и существовать одновременно: "Реальное является здесь тем, что всегда возвращается на то же самое место – место, где субъект, поскольку он мыслит, то есть в качестве *res cogitans*, никогда его не встречает" [Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (семинары: Книга XI (1964)). – М., 2004. – С. 58]. Всякая рефлексия (а рефлексия всегда выступает как попытка самоприсвоения), отчуждает субъекта от объекта его мысли, конструирует некий я-идеал, который никогда не будет тождественен изначальному, активному, мыслящему "Я". Отсюда знаменитая формула Ж. Лакана, который, передразнивая Р. Декарта, утверждает: "я думаю там, где меня нет, следовательно я там, где я не думаю". Это значит, что субъект изначально отчужден от себя, и всякий раз пытается себя присвоить. Но именно здесь и именно в силу того, что у человека есть бессознательное, он наталкивается на неудачу, неудачу присвоить в себе иное: "субъект" – не собственность субъекта. Субъект постоянно пытается себя присвоить, постоянно наталкиваясь на неудачу. Именно этот процесс В. Мазин и называет *экзапроприацией*, то есть пере-при-своением: "Экзапроприация – условие становления субъекта, его осмысления, ведь если бы желание, направленное на присвоение того, что ему внеположено, того, что в нем иного, было бы каким-то чудесным образом реализовано, то никакого (желающего) субъекта больше бы не было" [Мазин В. Субъект Фрейда и Деррида. – СПб., 2010. – С. 9].

Теперь мы можем подойти к пониманию того, что Ж. Лакан назвал инстанцией Реального, – Реальное как раз и является тем местом, тем моментом, где субъект встречает и присваивает то внеположенное, которое он, поскольку он субъект, присвоить не может. То есть Реальное, а точнее невозможность встречи с ним, есть конституирующий мо-

мент самого субъекта: "функция Реального как встречи – встречи, которая может не состояться, которая более того, и есть по самой сути своей встреча несостоявшаяся, предстала в психоанализе в форме, которая сама по себе заслуживает внимания – в форме травматизма" [Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. – С. 63]. Таким образом, стоит отметить, что таков принцип работы психики как таковой, неудача переприсвоения является не той неудачей, которую нужно преодолеть, которую можно "излечить", а принципиальным и неизбежным основанием субъекта, в этом отношении "то, что называют паранойей и маниакально-депрессивным психозом – не так страшно, это лишь увеличенное изображение конструкции человека и общества" [Кудрявцев С. По ту сторону защиты и нападения. – М., 2012. – С. 14].

Таким образом, принцип навязчивого повторения является неизбежным продуктом субъективации. Другими словами принцип навязчивого повторения есть неизбежная и последняя реальность субъекта, причем реальность навязчивая, возрастающая на невозможности присвоения каждой последующей неудачи, на невозможности снятия желания как такого, реальность – это машина желания, функция реальности – это производство желания, навязчивое производство желания. Реальное же – это объект желания, инстанция невозможной встречи, где желание снимается, место, где, следовательно, субъект самоуничтожается. Реальное – это, стало быть, и объект желания и объект страха перед "реальностью желания", это Эрос и Танатос, разместившиеся на ленте Мёбиуса, это сон об инъекции Ирме, рот Ирмы, куда Фрейд хочет, но боится провалиться, это репрессирующее желание. Реальное – это сон в котором всегда хочется "спать", то есть проснуться, вернуться в сладкую реальность, ибо говоря словами Жижика: "реальность для тех, кто боится Реального" [Файнс С. Фильм: "Киногид извращенца", 2006].

Э. А. Шарбатов, студ., КГУ, Ялта
contrafuror1000@mail.ru

К ВОПРОСУ О НОВЫХ КАТЕГОРИЯХ В АКСИОЛОГИИ

В нашу эпоху многообразия культур и порой несовместимых традиций, объективной основой оптимизации состояния "аксиологической разрухи" является научное обоснование и классификация основных человеческих ценностей. Как утверждал Д. А. Леонтьев, проблемы, связанные с человеческими ценностями относятся к числу важнейших для любой из наук.

Объект: ценностный мир человека.

Предмет: основные категории аксиологии.

Цель: классификация основных ценностей и их категорий.

Задачи: обоснование основных ценностей, классификация ценностей, обоснование их категорий.

В рамках феноменологии можно выделить четыре основных личностных психических процесса, имеющих положительные и отрицательные проявления, в табл. 1 представленных символами:

- An – инициатива, An' – ярость.
- FI – влюблённость, FI' – ревность.
- Aq – сострадание, Aq' – ненависть.
- Te – интеллект, Te' – страх.

Любую основную ценность автор определяет, характером отношения взаимодействий двух психических процессов определённого значения к взаимодействию двух других психических процессов противоположного первым значения. Возможно всего 6 таких комбинаций и, соответственно, по 6 основных ценностей каждой категории. Следует выделить 4 основных характера отношений психических процессов, обуславливающих коренные различия ценностей и, соответственно, 4 категории ценностей (типа ценностной ориентации). В таблице 1 представлены соотношения психических процессов в основе ценностей негативистов. Соотношения психических процессов в основе ценностей других категорий изменяются по схеме:

- **Негативисты.** Акцентуация отрицательных психических процессов и угнетение положительных.
- **Мирные.** Конструктивное объединение положительных и отрицательных психических процессов.
- **Позитивисты.** Акцентуация положительных психических процессов и угнетение отрицательных.
- **Агрессоры.** Деструктивный конфликт положительных и отрицательных психических процессов.

Таблица 1
Категории личностных ценностей и их соотношение с психическими процессами

№	Соотношения психических процессов	Категории ценностей			
		Ценности негативистов	Ценности мирных	Ценности позитивистов	Ценности агрессоров
1.	An' Te'/ Aq FI	Риск	Самопожертвование	Прощение	Безнаказанность
2.	An' FI'/ Aq Te	Увлечение	Страдание	Любовь	Наслаждение
3.	An' Aq'/ FI Te	Упоение	Принципы	Надежда	Насилие
4.	FI' Te'/ An Aq	Утонченность	Опустошение	Воздержание	Изобилие
5.	Aq' Te'/ An FI	Одиночество	Равенство	Смирение	Высокомерие
6.	Aq' FI'/ An Te	Независимость	Свобода	Защищённость	Вседозволенность
7.	—	Вера в себя	Истина	Вера в Творца	Могущество

Т. е. для выполнения необходимых условий актуальности ценностей и доступности их осознания каждым представителем культуры, ценности данной культуры должны быть основаны на всех основных психических процессах и представлять собой единый определённый характер их соотношений, определяющий категорию этих ценностей.

Любая человеческая ценность определённой категории обусловлена комбинацией основных ценностей данной категории. К примеру, высшие ценности (№ 7, табл. 1) объединяют в себе концепции шести основных.

В аксиологии автор определяет объективное понятие **зла**, как осуждение ценностей определённой категории относительно ценностных норм любой другой, а понятие **добра**, как суждение ценностей при условии их маргинальности. Подбор личностей в социальные группы осуществляется по типу категорий ценностной ориентации и только внутри групп может играть роль акцентуация характера отдельных кадров.

На основе социальных устремлений, или их противоположности, сферы бессознательного осуществляется выбор категории ценностей, обусловленный концепциями четырёх основных ценностей (№ 6 табл. 1); похожее соотношение ценностей представлено в трудах Г. Д. Левина: "покинутость – свобода – патернализм – несвобода". Выбор культуры определяет не только формирование социальных сфер но и специфику формирования человеческой психики. В основе большинства социальных проблем лежит неспособность или нежелание людей осознать особенности принципов взаимодействия психических процессов представителей "чужих" культур и применение к ним ценностных норм своей культуры. Но каждая категория ценностей лежит в основе определённой другой категории, к примеру, такая система ценностей мирных личностей, как "свобода – равенство – братство", лежит в основе ценностей позитивистов.

Вывод. В работе основные ценности и их категории обоснованы шестью комбинациями основных психических процессов. Выделено 4 категории ценностей: ценности позитивистов, негативистов, агрессоров и мирных и, соответственно, 4 высших ценности: вера в Творца, вера в себя, могущество и истина.

К. М. Шелупахіна, канд. філос. наук, доц., ЛНУ, Луганськ

ТВОРЧО-АДАПТАЦІЙНИЙ ПОТЕНЦІАЛ СУЧАСНОГО МЕДІАМИСТЕЦТВА

Вивчення та філософське осмислення природи сучасного медіамистецтва, специфіки його функціонування та впливу на людину є актуальним завданням сьогодення. Контекст гуманітарних досліджень затвердив досить поширене визначення медіамистецтва як мистецтва доби медіа, складової медіакультури, що розвивається із використанням інформаційних технологій як новітнього засобу художньої виразності та художньої комунікації, ефективного засобу донесення художньої інформації. Медіамистецтво залежить від розвитку інформаційних технологій та еволюціонує разом із еволюцією їх програмного забезпечення. Зв'язок із засобами мистецької роботи, заснованими на використанні новітніх технологій (комп'ютерної графіки, комп'ютерної анімації, комп'ютерної робототехніки, біотехнологій та ін.), з одного боку, та особлива якість мистецьких об'єктів, що створюються, з іншого, дозволяють аналізувати творчо-адаптаційний потенціал сучасного медіамистецтва.

Однією з найважливіших характеристик сучасного медіамистецтва є його комунікативна складова, що пов'язана зі специфікою медійних технологій. Створюючи мистецькі об'єкти, майстри сучасного медіамистецтва багато уваги приділяють створенню комунікативних процесів, заснованих на трансляції концептуальних ідей. На відміну від лінійності, притаманної творам класичного мистецтва, майстри медіамистецтва формують складні багатовимірні мистецькі об'єкти, спрямовані на нелінійне відтворення множини рівней суб'єктивного досвіду. При цьому смисли, що транслюються, можуть бути різними: від актуалізації важливих соціальних або культурних питань сучасності до осмислення загальнофілософських та естетичних проблем. Змістовність мистецького об'єкту опосередкована рухом динамічних образів, "навантажених" множиною значень. Важливим є те, що кожен твір медіамистецтва, демонструючи множину значень образних структур, породжує в глядацькому сприйнятті варіативно-рухому "мережу" концептів, що активізує мислення, формує творчі потреби, спонукає до співтворчості. Твори медіамистецтва завдяки складній системі символізації та концептуалізації образних елементів здатні відтворити певну множину смислів в авторському задумі, а тим самим посприяти творчому пошуку власних засобів оперування смислами з боку глядача.

Питання специфіки творчо-адаптаційного потенціалу та його реалізації в художніх практиках є важливими для досліджень сучасного медіамистецтва. У цьому сенсі слід відзначити, що майстри сучасного медіамистецтва багато в чому наслідують інтенції авангардних рухів ХХ століття, вперше звернувши увагу на технічні досягнення як на джерело формотворчості, наголосивши на значенні руху та швидкості обміну інформацією в соціальному житті. Зафіксувавши зміни людських почуттів, зумовлені стрімким розгортанням науково-технічної революції, представники авангардного мистецтва вказали на необхідність принципів змін у мистецтві, концентрації уваги на русі, в зв'язку із чим статичні мистецькі форми слід було перетворити на рухомі, такі, що поєднують пластичні образи з енергією кольору та звуку, відображають динамічну, енергійну основу буття. Вагомими для сучасного медіамистецтва є також художні практики бодіарту, перформансу, хепенінгу тощо, сутність яких можна позначити як максимальне "злиття" художньої творчості з життям, стремління щодо встановлення діалогу митця з публікою, намагання якомога більшого наближення мистецтва до масової аудиторії і в даному аспекті залучення до сфери естетичного цілої маси позаестетичних (побутових або технологічних) явищ та елементів, адаптацію людини до її власного оточення. Художні практики сучасного медіамистецтва націлені, по-перше, на "злиття" об'єкту мистецтва із самим суб'єктом, тобто на перетворення унікального мистецького об'єкту на процес його творення суб'єктом. Художні практики сучасного медіамистецтва, уникаючи будь-якого "нав'язування" встановленого смислу, сприяють осмисленню власних духовних потреб особистості, самовираженню та саморозумінню людини-реципієнта По-друге, художні практики су-

часного медіамистецтва спрямовані на максимальну актуалізацію діалогових стратегій спілкування у взаємодії митця з глядачем (читачем, слухачем), а тим самим на максимальне залучення аудиторії то творчої співпраці з метою "доповнення" або "завершення" мистецького твору. При цьому необмежені технічні можливості сучасних медіа ініціюють такі складові художніх практик медіамистецтва як анонімність, інтерактивність, транскультурність, надають сучасному медіамистецтву проєктивності, відкритості та незавершеності.

Використання Інтернет-простору може бути розглянутим як одна із головних рис сучасного медіа-мистецтва. У художніх практиках сучасного медіа-мистецтва Інтернет-простір використовується як комунікативне середовище, в якому, власне, здійснюється творча робота та співпраця митця з користувачем-співавтором. Можливості Інтернет-простору в цьому сенсі є необмеженими та остаточно не вивченими. Віртуальні інсталяції, інтерактивні архітектурні об'єкти, відео-інвайронменти є вільними від закономірностей та обмежень матеріального світу, і в цьому сенсі можуть "рости", змінюватися, трансформуватися на основі взаємодії автора з користувачем-співавтором. Інтернет-простір слугує, з одного боку, місцем для розташування творів медіа-мистецтва, а з іншого, відкритим простором для дискусій та творчої співпраці. Відмічається, що спілкування із сучасним медіамистецтвом потребує від людини значної концентрації уваги, активізації мислення, пам'яті, уяви, здатностей щодо кінестезії. Під час сприйняття твору медіамистецтва глядач "занурюється" у специфічний віртуальний простір, внаслідок чого він перетворюється на мандрівника-дослідника, котрий рухається "крізь" онтологічні рівні та смисли [Деникин А. А. Время, пространство и действие в зеркальных отражениях экранных проекций видеоарта // Проблемы филологии, культурологии и искусствоведения. — 2008. — № 3: <http://ap.rsuh.ru/article.html?id=1032018>]. Таким чином, діяльність користувача-співавтора, активність його свідомості, можливості та форми взаємодії з віртуальним мистецьким об'єктом сприяють, по-перше, розумінню власного досвіду та власних творчих можливостей, підвищенню самооцінки, а тим самим сприяють психологічній адаптації людини до сучасного технологічного середовища; по-друге, взаємодія з віртуальним мистецьким об'єктом стає основою для індивідуальної та колективної творчості в жанрах та об'ємах нової культури, що виникає в просторі сучасного медіамистецтва.

Секція "ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІТАРНИХ НАУК"

***В. В. Агаджанов, ст. науч. сотр., НИУ, Нижний Новгород, Россия,
Э. Ю. Калинин, ст. препод., МЭИ, Москва, Россия***

ИНФОРМАЦИЯ И СЛОЖНОСТЬ

В последние десятилетия в связи с развитием информатики усиливается стремление к созданию информационных концепций сложности, особенно в их интегративных версиях. Однако многообразие концепций информации так и не было сведено к удовлетворительному единству. Это касается как противоречия (между атрибутивными и функциональными концепциями, между сторонниками связи отражения информации и их противниками)) так и различий между концепциями информации – количественными и качественными, когнитивными и онтологическими. Возможно, это происходило потому, что не анализировалось связь информации и теории познания и, шире, концепции рациональности. Данные споры шли в рамках классической гносеологии, где объект существует со всеми своими атрибутами до процесса познания, а процесс познания заранее согласован с объектом. Кроме того, сама коммуникация (связь) понималась как передача (обмен) информации, а не как полноценное общение. Оно тем самым редуцировалось передачей информации, а репрезентация реальности в познании сводилась к информации как ее тождественной копии. Или, символически, поскольку бытие = результат познания = копия = информация, то бытие = информация.

Проблематизация рациональности, переход от деятельностного к коммуникативному этапу рациональности ведет к более сложным моделям бытия и познания, в том числе и пониманию информации не как общенаучного, а как экстрадисциплинарного научного понятия. Оно обозначает группу близких, но различающихся феноменов, называемых одним словом, но представляющих из себя целое семейство (точнее, имеющих "семейное сходство" в смысле Л. Витгенштейна, когда все представители семейства имеют хотя бы одну общую черту друг с другом, но не существует ни одного представителя, который включает в себя все общие черты). Создать общее понятие, включающее все разнообразие свойств различных видов информации не удастся, но объединительная концепция в виде научно-исследовательской программы или хотя бы в форме идеала может быть продуктивна. Приведем два примера альтернативных концепций информации и сложности (*И. Гуревича* и *Ю. Шрейдера*), где на основе одного и того же ключевого слова – информация, понимаемого по-разному, создаются существенно различные концепции сложности.

Сложность системы отождествляется *Гуревичем* с количеством информации, содержащейся в ней, и/или с количеством информации,

необходимой для ее полного теоретического и экспериментального описания. Тем самым статическую сложность системы оценивается минимальным объемом информации, необходимым для полного описания статических характеристик системы; динамическую сложность – объемом информации, содержащимся в неопределенных параметрах, характеристиках системы. Категория сложности объективна. Объективный абсолютный характер категории сложности определяется существованием в системах множества взаимосвязанных частей и элементов, могущих находиться в различных состояниях, однозначно определяющих обе компоненты сложности. В исследованиях, проектировании сложность систем может быть относительна, субъективна, так как ученый, конструктор в силу ограниченных возможностей методов и приборов или в целях упрощения может внести простоту или добавить сложности в систему. Концепция *Гуревича* имеет объективированный, универсальный, редуccionистский, метатеоретический и абстрактный характер, и слабо распространяется на социо-гуманитарные объекты.

Социальная рефлексивная система (сложная система по *Шрейдеру*) имеет семиотическую природу информационных связей, в противовес простой (большой в традиционной терминологии), где присутствуют только функциональные связи. Для сложных систем характерна возможность поведения, основанного не на структуре целей, а на системе общих ценностей. Система может быть по-разному представлена как множество. Сама процедура членения на элементы входит в понятие системы. Но и выбор отношений между этими элементами тоже зависит от наблюдателя, от способа описания системы. То, что для одного наблюдателя, выделившего определенные отношения между элементами, представляется как нечто весьма хорошо организованное, для другого наблюдателя (пользующегося при описании другим набором отношений) может выглядеть как первозданный хаос. Концепция *Шрейдера* имеет политеоретический и антиредуccionистский характер, поскольку связана с изучением специфики биологических и социально-рефлексивных систем, и потому слабо формализуема и малопродуктивна в сфере точных наук. Таким образом, интегративные концепции сложности сами имеют сложный характер и не редуцируемы к единому основанию.

Неприводимое многообразие концепций сложности связываются в некоторую минимально возможную типологию.

I. Связанность непредсказуемости и сложности позволяет ввести типологию сложности по степени предсказуемости / свободы: 1) детерминированные (предсказуемые) жестко и однозначно; 2) индетерминированные (непредсказуемые) жестко и однозначно, в том числе: 2. 1) предсказуемые вероятно (случайные), 2. 2) непредсказуемые вероятно (свободные), 2. 2. 1) относительно свободные (люди) и 2. 2. 2) абсолютно свободные (Бог). Если ввести символическую меру степени сложности [Сл. (ст.)], то для группы 1) – [Сл. (0)]; 2. 1) – [Сл. ($0 < \text{Ст.} < 1$)]; 2. 2. 1) – [Сл. ($1 < \text{Ст.} < \infty$)]; 2. 2. 2) – [Сл. (∞)].

II. Основные несводимые виды сложных систем и концепций сложности. 1. Сложность – *сложенность*, сумма частей, сводимая к элемен-

там и позволяющая ввести формализацию (часто метрическую). 2. Сложность – единая целостность, не сводимая к сумме элементов, допускающая формализацию в крайнем случае в виде бесконечной суммы (например, в математике и в физике). 3. Сложность – структурированная целостность, требующая введения помимо пространственно-временного-причинного языка еще и второго – структурно-функционального, несводимого к первому (в химии, биологии, технике и т. д.). 4. Сложность – развивающаяся самоорганизующаяся целостность (синергетика). В ряде случаев вводят (альтернативно или дополнительно) органическую систему, где сложность предстает в двух ипостасях: а) воспроизводящей во времени и пространстве свою структуру (предпосылки); б) эволюционирующей во времени и пространстве, тогда к двум вышеописанным языкам прибавляется эволюционный язык 3. 5. Сложность – социально-рефлексивная система, связывающая воедино природу, социум и дух и не сводимая к вышеозначенным трем объективным языкам. 6. Сложность – индивидуальный субъект притом, что появление уникальных Я-черт приводит не только к необъективированному, но и к неинтерсубъективированному языку – сложность индивидуального субъекта всегда несет смысл, который не всегда может быть выражен в значении (сложность – результат "противоречия встречи" субъекта и объекта, вернее, человека (человечества) и мира).

І. Л. Брацун, асп., ЧДТУ, Черкаси
pr.ck@ukr.net

СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ ОСВІТИ

В житті суспільства цінність освіти є незаперечною, її місце багато в чому визначається розвитком знання людей, їх досвідом, умінням, навичкам, можливостями розвитку професійних і особових якостей. Освіта є тим унікальним фактором яка потенційно формує суспільства у відповідь на виклики самого суспільства. Освіта є феноменом, який на певному етапі набуває якостей ноумена, об'єктивної реальності. Освіта як процес носить суспільний характер, суспільство визначає суть і спрямованість освіти, її результативність, пріоритети і цінності освітнього процесу. Освіта – це суспільний процес розвитку і саморозвитку особистості, пов'язаний з оволодінням соціально-значущим досвідом, утіленим у знаннях, уміннях і навичках творчої діяльності, чуттєво-ціннісних формах духовно-практичного освоєння світу [Андрущенко В. П. Основні тенденції розвитку вищої освіти України на рубежі століть (Спроба прогностичного аналізу) // Вища освіта України. – 2001. – № 1].

Водночас, освіта як сама суспільною системою є суб'єктним наповненням соціального простору. Освіта є суб'єктом, який творить суспільний простір, творить суб'єктів, діяльність яких буде спрямована на формування (збереження, руйнування) певної соціальної якості: даної, очікуваної прогнозованої. Освіта постає потужною рушійною силою еконо-

мічного зростання, чинником національної безпеки, добробуту країни і благополуччя кожної людини.

В кожен соціальний період формується модель навчання в якості оволодіння, засвоєння чи передачі суспільних цінностей з метою збереження і творчого перетворення суспільного досвіду накопиченого попередниками.

Це може бути, як за часів радянського минулого традиційна модель навчання, що розуміється як просте засвоєння людиною знань від просто-го до складного накопичених людством в різних областях, з метою підготовки фахівця, готового бути частиною системи існуючих соціально-економічних інститутів та комплексів. Нині освіта перебуває в процесах загально цивілізаційних змін – трансформації, глобалізації та модернізації. Функції освіти змінюються від накопичувальних і виконавських до функцій реального життєтворення, розробки і втілення стратегічних змін.

Розвиток освіти зумовлюється якісними характеристиками суспільства майбутнього, такими як: розвиток інформаційних технологій, нанотехнологій та загальна комп'ютеризація тощо. Все це вимагає високого рівня знань, людина повинна бути інтелектуально розвинена, базовим компонентом духовного світу якої є саме фундаментальні знання та здатність до самоосвіти. В полі зору дослідників – формування постмодерного суспільства знань. На рівні освітньої політики суспільство знань позиціонується як національна мета. На розвиток суспільства знань впливає як розвиток інформаційно-комунікаційних технологій, так і здатність людини активно брати участь у створенні, поширенні і використанні знань. Необхідною умовою розвитку суспільства знань є нарощування індивідуального творчого потенціалу, накопиченого досвіду людини, її участь у розвитку суспільства.

Нові цілі модернізації освітньої галузі спрямовані на розвиток національної системи освіти, що має відповідати викликам часу і потребам особистості, яка здатна реалізувати себе в суспільстві, що постійно змінюється.

В сучасній філософії освіти панує ідея розвитку цілісної людської особистості, яка характеризується такими тенденціями: гуманізація; гуманітаризація освіти; національна спрямованість освіти; відкритість системи освіти; "індустріалізація навчання", тобто його комп'ютеризація і технологізація, які уможливають інтелектуальну діяльність людини; створення умов для самоствердження, самореалізації і самовизначення особистості, що є результатом її самоорганізації; творча спрямованість освітнього процесу; оцінка результату діяльності системи освіти по виходу (outcome education); нероздільність навчання і виховання.

Серед значних факторів впливу на освіту є глобалізаційні економічні процеси – формування єдиного економічного простору, планетарного інформаційного поля, інтенсивний обмін результатами матеріальної і духовної діяльності, що обумовлює розвиток науки, технологій, виробництва. Це вимагає формування позитивних умов для індивідуального розвитку і саморозвитку особистості, її самореалізації у суспільстві.

Зміни у сфері освіти нерозривно пов'язані з процесами, що відбуваються в соціально-політичному і економічному житті суспільства. Саме з цих позицій освіта має ґрунтуватися на таких основних постулатах:

- відповідність освіти потребам соціально-економічного розвитку суспільства;
- забезпечення інтелектуального розвитку особистості, оволодіння нею ефективними методами самостійної пізнавальної діяльності;
- формування у молодих поколінь високих морально-духовних якостей на засадах загальнолюдських і національних цінностей;
- розвиток високої екологічної культури й відповідальності за збереження довкілля, готовності провадити доцільну життєдіяльність в умовах ноосфери.

Світові інтеграційні процеси породжують необхідність реформування системи освіти в Україні. Пріоритетними завданнями реформування системи освіти в Україні є: побудова системи освіти, забезпечення пріоритетного розвитку людини; функціонування і розвиток національної системи освіти на основі принципів гуманізму, демократії, вихід системи освіти в Україні на рівень розвинених країн світу шляхом корінного реформування концептуальних, структурних і організаційних підвалів.

Оновлена освіта повинна зіграти ключову роль у збереженні нації та забезпеченні стійкого динамічного розвитку суспільства з високим рівнем життя, цивільно-правовою, професійною і побутовою культурою.

Сьогодні освіта є однією з форм суспільної практики, де одним із завдань є формування нового бачення освітніх проблем усіма його учасниками. Сучасні тенденції розвитку освіти розглядаються автором крізь призму єдиного глобального інформаційного простору, інтенсивного розвитку процесів глобалізації та інтеграції. На часі – визначення суті, пріоритетних тенденцій розвитку освіти в суспільстві та здійснення системного аналізу становлення освіти в Україні,

Освіта має постійно адаптуватися до змін в суспільстві, вона повинна відповідати вимогам часу, в якому зміни відбуваються дуже швидко. Треба пам'ятати, що інформація і теоретичне знання є стратегічними ресурсами країни і, разом з рівнем розвитку освіти, багато в чому визначають її суверенітет і національну безпеку.

**Л. В. Гармаш, канд. філол. наук, доц.,
ХНПУ ім. Г. С. Сковороди, м. Харків
lgarmash@yandex.ru**

СОВРЕМЕННОЕ ПРОЧТЕНИЕ СИМВОЛИСТСКОГО РОМАНА (ТАНАТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Проза русских символистов на сегодняшний день привлекает не меньшее внимание, нежели поэтическое наследие эпохи, которую принято называть Серебряным веком. Современный читатель все чаще обращается к историческим романам В. Я. Брюсова и Д. С. Мережковского, к фантасмагорическим образам творческой фантазии Ф. К. Сологуба, к

масштабным по своему объему и грандиозным по охвату исторического и космического универсума романам Андрея Белого, не смущаясь трудностью восприятия многих произведений символистов, обусловленных как временной дистанцией, так и стремлением авторов говорить на иератическом языке, понятном лишь узкому кругу посвященных. Возможно, что именно эта таинственность, зашифрованность творений символистов является одним из существенных факторов, подпитывающих любопытство современного читателя, заставляя его отыскивать более или менее подходящий ключ для расшифровки их поэтических кодов. В качестве основных ключей для понимания скрытых значений принято использовать самые различные источники, попадающие в поле зрения исследователей. Это и сами художественные тексты, и труды популярных на рубеже XIX–XX века философов, и музыкально-теоретические взгляды крупнейших композиторов эпохи, и мифопоэтические образы, и мемуары, и многое другое. Думается, что именно широкий охват исторического прошлого и настоящего, соединение *realis* и *supernaturalis*, новаторская поэтика, оригинальность стиля и универсализм творческих принципов служат залогом устойчивости произведений русских символистов к ударам со стороны массовой культуры. Необходимо отметить, что некоторые символисты, известные своей установкой на элитарность, отнюдь не чуждались, как отметила исследовательница творчества Д. С. Мережковского Е. А. Андрущенко, ориентироваться при создании своих романов именно на вкусы массового читателя, ярким примером чему служит трилогия "Христос и Антихрист". Другой символист, В. Я. Брюсов, умело использовал приемы воздействия на массового читателя, шокирующими поступками вызывая интерес к зарождавшемуся в конце XIX века направлению в искусстве, законодателем которого собирался стать. Таким был выход в свет третьего сборника "Русские символисты" со знаменитым однострочным стихотворением "О закрой свои бледные ноги". Автору действительно удалось привлечь внимание широкой публики к новому поэтическому течению, хотя в дальнейшем стихотворение сыграло плохую шутку с поэтом. Этот текст, бывший всего лишь подражанием античному моностиху, *"заслонил от неё (читающей публики) на много лет остальное творчество поэта. <...> Эта маленькая строчка была для Брюсова тяжёлым жёрновом в тысячу пудов..."*, с сожалением писал М. Волошин в книге "Лики творчества" [Волошин М. Лики творчества. – Л., 1989. – С. 409].

Жизнетворческие установки символистов требовали от них соответствующего поведения, которое часто обывателями воспринималось как находящееся на грани здравого смысла и безумия. Пограничность становилась неотъемлемой чертой творческого и жизненного облика многих символистов.

Вечные конфликты между добром и злом, космосом и хаосом, жизнью и смертью, созиданием и разрушением определили особый вес, который приобрела в творчестве писателей начала прошлого века танатологическая проблематика. К теме смерти обращались все русские символисты, включая ее в различные смысловые и поэтические контексты.

Многообразие символистских трактовок Танатоса позволяет продуктивно рассматривать данную проблематику с разных эстетических позиций не только в рамках определенной исторической эпохи, но и в сопоставлении с современными взглядами, сложившимися в искусстве на протяжении последних десятилетий.

Л. В. Діденко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
Lauravido@inbox.ru

ФЕНОМЕН "ЛЮБОМУДРІЄ"

Усі покоління філософів (або ознайомлюваних з новою цариною знань) мають неодмінно відкрити для себе три головних цивілізації Стародавнього Світу – Стародавню Індію, Стародавній Китай та Стародавню Грецію, оскільки на їх теренах і відбуватиметься саме те, щодо чого вестимуть дискусії нащадки. Йдеться про філософію, концентровану мудрість, любомудріє.

Термінологічно філософія постає тільки у Стародавній Греції; як феномен виникає на Східних теренах (Стародавня Індія та Стародавній Китай); як протофеномен, що більшою мірою не відрізняваний від пануючого світогляду (у Стародавньому Єгипті, Вавилонії, Персії тощо).

Завдання полягає не у тому аби виявити територіальне та культурне вкорінення філософії, радше демаркувати орієнтальні та окцидентальні візії феномена мудрості та любомудрування (власне самого філософування).

Мудрість у країнах Сходу не вирізняли з-поміж знання, практичних умінь/навичок, здорового глузду, тематичного теоретизування (щодо суб'єкта) і знань-умінь-навичок Вищої Сутності тощо. Загалом, східний зразок мудрості – поліпараметральна обізнаність суб'єкта у більшості царин тогочасного життя; тотально-миттєве "інформування" Вищої Сутності про вчинюване (зверніть увагу: з моменту прийняття рішення діяти, а не від початку вчиняння). Натомість на Західних теренах (умовно кажучи, територія сучасної Західної Європи) мудрість пов'язували із різноманітними елементами: знаннями (отримування нових, оперування/застосовування отриманих); досвідом; набутими вміннями/навичками; досліджуванням загалом; передбачанням наслідків та їх упередженням; поліпараметральним теоретизуванням, що вкорінене у практику тощо. Західний зразок мудрості, на перший погляд, видається прогресивнішим, оскільки включає елементом передбачання наслідків, проте у східних зразках вони презентовані у "згорнутому вигляді" (людина Сходу приходить по пораду завчасно, відповідно й не порушуватиме "формули мудреця", оскільки вона є своєрідним лікуванням; тоді як людина Заходу йтиме по пораду після вчиняння та/або окремої події, що передбачає: з одного боку, пораду навздогін, з іншого, – варіант перевірки за принципом "А якщо...").

Мудрість на Сході – це усталена тисячоріччями практика "оптимального комбінування" елементів, яка ретранслюється через окремих Об-

раних. Мудрість на Заході – індивідуальний вибір "рятівної/допоміжної формули", який пропонує той, до кого звертаються по пораду.

Філософія як особлива царина знання має на меті охоплення сутності будь-якого феномена, речі, явища, події, а також комплексне його розглядання у взаємодіях, взаємовпливах та взаємозалежностях із собі (не)подібними. Усталене етимологічне значення терміна "філософія" як "любов до мудрості" є однобічним, оскільки можна утворити й інші варіанти – "любити мудрість" (тобто: бути допитливим, захоплюватися знаннями, науками, прагнути до саморозвивання та дослідження оточуючих феноменів, явищ та подій тощо); "прихильний до знання"; "друг розуміння". Парадокс у тому, що складові етимологічного терміна "філософія" тлумачать однобічно – через усталене "любов до мудрості", проте у стародавні часи кожне слово поставало як шифр, за яким приховано справжній зміст та зміст. Така сакралізація сприяла появі особливих суб'єктів, котрі не були переобтяжені буденністю, майстерно застосовували набуті знання, вміння, навички, мали хист до витлумачування, раціонально пояснювали (або намагалися пояснити) природні явища та суспільні події тощо. Йдеться про тих, кого згодом називатимуть "філософ".

Тези, приписувані Геракліту Ефеському, "багатознанність розуму не навчає" та "багато чого мають знати любомудри (філософи)" є свідченням того, що не володіння знаннями, не знаннязбагачення – це життя необхідність, якою мусять перейматися оті "мужі-любомудри (філософи)". І Гераклітова "темність" постала виключно через відсутність авторського тлумачника до своїх тез.

Про що йдеться? Любомудріє – не царина стабільності, яка виникла за часів стародавньої доби і має сприйматися без змін. Любомудріє має перетворитися на любомудрування, тобто "суб'єктивний процес розмірковування про..." речі, феномени, явища, процеси. Загалом, основа любомудрія – не благоговіння перед мислителями минулого; основа – знаннязастосовність, яку практикує окремий суб'єкт, котрий залежно від ситуації має на меті вдовольнити свій інтерес – жагу пізнавати (тут: увідомлювати невідоме).

Отже, феномен "любомудріє" нині постає можливістю для кожного суб'єкта спробувати розмірковувати самостійно, тобто формулювати запитання та пропонувати власні відповіді, що уможливлуватимуть проливання світла розуму на царину невідомого для відкриття ще одного шляху до Істини.

О. А. Доронина, ст. препод., СГУПС, Самара, Россия
kseniya_gorda@mail.ru

СТАТУС ГУМАНИТАРНЫХ НАУК В СИСТЕМЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Вопрос о специфике гуманитарных наук является одним из важнейших в эпистемологической рефлексии, начиная с середины XIX в. Она осуществляется с целью выяснения оснований научно-познавательной деятельности, обоснование ее статуса как особенной области научного

исследования, что предполагает формирование модели научного знания, обоснование критериев научности и их соотнесение с понятием "наука". С течением времени в понимании специфики гуманитарных наук, в том числе и философии, возникало ряд проблем, в основании которых лежат различные обстоятельства.

Обратимся к классическому идеалу научности. В его основе лежит представление о подлинном знании как о знании обоснованном (фундаментализм), о наличии однозначного критерия научности знания, о наличии социально и исторически нейтральных стандартов научности и унификация различных областей науки. Однако данное понимание столкнулось с противоречием – реальной историчностью науки, историческим изменением ее внутренней и внешней структуры, изменением ее социального статуса в процессе исторического развития, что выразилось в наличии противоположных эпистемологических позиций "интернализма" и "экстернализма", "нормативизма" и "дискриптивизма", которые приводят либо к фетишизации науки, либо к размыванию границ научного знания. В контексте данных диспозиций проблема определения статуса гуманитарных наук связана с несоответствием характера познавательной деятельности и форм ее знания с классической моделью научности, которая абсолютизирует естественно-математические стандарты познавательной деятельности. Поскольку в определенный момент, накопленный гуманитарными науками эмпирический материал, формы традиций исследовательской деятельности нуждаются в теоретизации и концептуальной переработке, то здесь и возникает проблема статуса. Не обладая собственным развитым категориальным и методологическим аппаратом, гуманитарные дисциплины ориентируются на высокий статус, в рамках рассматриваемой модели, математики и естествознания, что, в конечном счете, приводит к появлению редукционизма.

Например, в рамках науки XVII–XVIII вв., основой которой является классическое естествознание, доминирует механистическая картина мира, что обусловлено успехами механики. Подобного рода тенденции механистического редукционизма обнаруживаются и в гуманитарных дисциплинах того периода (Б. Спиноза, К. Сен-Симон, Х. Вольф и т. д.). Ориентация на физику присутствует в социологической концепции О. Конта. В XIX веке наибольшее развитие получает сравнительно-историческое естествознание (в частности, теория Ч. Дарвина) и сразу же сравнительно-исторические методы получают свое распространение в археологии, антропологии, филологии. Это приводит к оформлению сравнительно-исторического подхода в гуманитарном знании, который основан на идее наличия единого методологического стандарта и единой интерпретации всех социокультурных феноменов. Параллельно с этим осуществляется попытка приложить методологию исследования органического мира к гуманитарному знанию, что приводит к биологическому редукционизму. Подобное нерелексивное использование методов, успешных в одних науках, на другие области исследования, приводит к формированию образов реальности, которые искажают ее качественную специфику.

В период развития неклассической науки революционные преобразования охватывают различные сферы научного знания, происходит кардинальная трансформация в представлении о нормах и идеалах познавательной деятельности. Уверенность в существовании единственно верного метода исследования и, построенной с его помощью, единственно верной теории, сменяется идеей об относительности знания к средствам исследования. Основным вопросом эпистемологии становится вопрос о критериях научности. Именно в это период осуществляется попытка определить специфику гуманитарного отражения реальности. Наиболее радикальное выражение эта идея получила в герменевтике (В. Дильтей, Г. Зиммель) и трудах представителей баденской школы неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт). Противопоставление естественно-научного и гуманитарного знания выразилось в появлении диспозиции "объяснение – понимание" в герменевтике и "номотетическое – идеографическое" в неокантианстве. Включение в методологию гуманитарных наук методов формального исследования, приводит к их сциентизации. Стремление к поиску специфических методологических эталонов для данных наук приводит к их противопоставлению естественным наукам. Проблема противопоставления двух областей знания связана не столько с проблемой методологических стандартов, сколько выражает тенденции изменения представления о критериях научности, самого понятия "наука". В наиболее общем смысле здесь отражается, во-первых, неоднородность науки, которая включает в себя различные области познания с разными традициями, во-вторых, историческая динамика научного в целом, в-третьих, сущностные основания гуманитарного знания в целом.

Рассматривая развитие и становление гуманитарных наук, можно увидеть существовавшую долгое время тенденцию сведения многообразия факторов к единому основанию, в чем находит проявление установка фундаментализма, свойственная классическому естествознанию. Некритическая фундаментализация естественно-математических наук привела к неприятию гуманитарного поиска, патерналистским настроениям в оценке деятельности гуманитариев. Однако поиск методологических эталонов гуманитарной сферы знания привел в XIX веке к ее противопоставлению естествознанию и возникновению еще более парадоксальной ситуации. Диспозиции "объяснение – понимание", как и "номотетическое – идеографическое", предлагавшиеся в качестве критериев различения областей знания, сами по себе не были эксплицированы в достаточной мере, что лишало практического смысла их применения.

А. Н. Дорошок, студ., КГУ, Ялта
alexdoroshok92@mail.ru

ПОНЯТИЕ "ЭКСПЛУАТАЦИЯ" В ФИЛОСОФИИ БИЗНЕСА

Актуальность: Рассматривая философию бизнеса как свод принципов, в соответствии с которыми предприятия, фирмы либо компании могут выполнять свою работу чтобы достичь поставленных задач, изучение

эксплуатации труда представляется актуальным, ведь главная задача любого коммерческого предприятия – получение максимальной прибыли. Прибыль вырабатывается благодаря труду рабочих, поэтому грамотный подход к его эксплуатации является залогом успешного бизнеса.

Объект: философия бизнеса.

Предмет: понятие "эксплуатация".

Цель: выявить важные особенности понятия эксплуатации труда в философии бизнеса современности.

Задачи:

- изучить историю возникновения эксплуатации как таковой;
- ознакомиться с основными теориями эксплуатации;
- исследовать её основные формы и структуру;
- дать определение понятия эксплуатации в контексте философии бизнеса.

Ключевые понятия: эксплуатация, бизнес, отчуждение, прибавочная стоимость.

Согласно одной из теорий, эксплуатация появилась в результате борьбы между людьми за господство в обществе. Эта борьба заканчивается победой того, кто готов идти до конца, над тем, кто спасовал перед лицом смерти, не смог победить биологический инстинкт самосохранения. Говоря языком Гегеля, нужно предположить, что один из них будет победителем, и он станет Господином над побежденным. Или, если угодно, один из них будет побежден, и он станет Рабом победителя.

Пройдя долгий путь от рабовладельческого общества до наших дней, эксплуатация заметно видоизменилась. Точнее сказать видоизменились формы её проявления. Если раньше она носила явно выраженный характер (раб наряду с орудиями производства являлся собственностью своего хозяина-рабовладельца); в период капитализма она была завуалирована (так называемая "свобода раба", где рабочий свободно владеет своей личной рабочей силой, однако, лишённый вещественных средств производства, вынужден работать на капиталиста, чтобы не умереть с голоду), – то сейчас она представляет собой живую историю капитализма: от доиндустриальных полукрепостнических форм в наиболее отсталых странах "третьего мира", посредством "классической" эксплуатации индустриальных рабочих на промышленных предприятиях, до специфических форм подчинения капиталу творческой деятельности человека.

Нельзя не отметить весомый вклад такого политического течения как социал-реформизм, идеология которого оформилась в конце XIX века. Главной заслугой данного течения является ограничение эксплуатации (от ограничения продолжительности рабочего дня, недели и т. п. до прогрессивного подоходного налога и разнообразных форм социальной защиты), а также "коррекция" механизмов формального и реального подчинения труда капиталу (от охраны труда до участия работников в собственности и управлении).

Таким образом, была создана иллюзия об изменении природы капитала и "преодолении" эксплуатации наемного труда в связи с появлением многочисленных пенсионных, инвестиционных и иных фондов,

аккумулирующих накопления наемных работников и тем самым якобы превращающих их в совокупного капиталиста. Однако, тот факт, что в пенсионных и иных фондах аккумулируется частично необходимый продукт работника (определённая сумма, вычтенная из его же заработной платы) полностью разоблачает данное утверждение. Ведь работник не стал получать часть присваиваемой капиталистом прибавочной стоимости, он всего лишь стал самостоятельно в добровольно-принудительном порядке обеспечивать себе определённую безопасность и стабильность в будущем.

На сегодняшний день в экономически развитых странах наблюдается снижение степени эксплуатации рабочей силы благодаря обновлению производства на базе научно-технического прогресса.

Эксплуатация в контексте нынешней философии бизнеса должна быть разумной. Предприниматель должен понимать, что не способен произвести любую часть совокупного продукта отдельно, т. е. без работника. Поэтому известное утверждение, что весь труд выполнили только рабочие, не соответствует действительности. Но и обратное, что вся прибыль предприятия есть заработок простого чистого труда предпринимателя, неверно. Ценность создает их комбинация в определенном составе. Итак, весь совокупный продукт есть результат всех. Поэтому грамотный бизнесмен должен акцентировать своё внимание не столько на распределении прибыли, сколько на её создании, то есть мотивации к труду, естественно не упуская при этом личной выгоды. ("Людям выгодно взаимодействие с лошадьми, но они не устраивают с ними отношения кооперации, выгодные для лошадей" Д. Готьер).

В основе современной философии бизнеса лежит стремление предпринимателя к собственной выгоде путём удовлетворения потребностей других членов общества. Всё большую актуальность приобретает "забота" работодателя о своих подчинённых путём стимулирования его труда различными поощрениями. В таком случае эксплуатация работника так или иначе существует, однако сам работник доволен этим и благодарен работодателю за предоставленную ему возможность трудиться, зарабатывать себе на жизнь, а также реализовывать себя в соответствии с теорией потребностей Маслоу.

Вывод: Психология человека такова, что неумение или моральная неготовность управлять обществом влечёт за собой стремление ему подчиняться. "Несвобода или рабство, равно как и свобода или господство, – это человеческий выбор, который происходит в элементе сознания" (А. Кожевников). Отсутствие эксплуатации предполагает всеобщее равенство, достичь которого, как показала история, невозможно. В контексте философии бизнеса "эксплуатация" – это присвоение собственником капитала и средств производства части результатов труда наемных работников. Для эффективного ведения бизнеса нужно научиться эксплуатировать людей правильно. Так, чтобы не вызывать возмущений среди рабочего класса и в то же время получать максимально возможную прибыль. На что и должна быть направлена философия бизнеса каждого предприятия, если оно стремится к совершенству.

ОСОБЛИВОСТІ ЕКСТРАПОЛЯЦІЇ В СОЦІОГУМАНІТАРНИХ НАУКАХ

Екстраполяція – один з найдавніших методів наукового пізнання. Вона існувала з часу зародження філософії, з моменту переходу міфологічної свідомості до абстрактно-теоретичного філософського мислення. Проблема екстраполяції іманентно притаманна філософії, виражає її характерну особливість.

Екстраполяція понять і принципів одних наук на інші можлива завдяки матеріальній єдності світу, яка вказує на тісний взаємозв'язок між усіма сферами пізнання, оскільки означена єдність світу припускає і єдину основу всіх його явищ.

Метод екстраполяції надає можливість при певних умовах переносити знання про одні предмети, явища, процеси та інші. Означений метод ґрунтується на незмінній чи хоча б на відносній стабільності наявних в сьогоденні тенденцій розвитку. За його допомогою можна вийти за межі безпосередніх даних сучасної науки, проте цей вихід сам по собі дуже обмежений існуючим рівнем наукового знання.

Становлення методу екстраполяції у науці було складним. Відношення до неї з боку дослідників-методологів змінювалось від заперечення до повного визнання й включення в арсенал надійних пошукових засобів.

Досвід історії суспільствознавства свідчить, що екстраполяція особливо плідна в кризові періоди розвитку науки, під час її якісних зрушень. Але щоб бути в змозі ефективно виконати свою евристичну функцію як самостійний метод наукового передбачення, екстраполяція повинна виходити з певних методологічних принципів (вимог), тобто підкорятися деяким методологічним регулятивам.

У науковій літературі запропоновано (І. В. Кузнєцовим і А. М. Румянцевим) дві групи таких регулятивів. Ретельно аналізуючи кожний принцип і їх зіставлення, можна констатувати, що серед них загальнометодологічне і загально-філософське значення мають принципи відповідності, детермінізму, комплексності (системності) і історизму.

Екстраполяція отримала застосування в цикличній теорії історичного процесу (Полібій, Ібн Халдун, Н. Макіавелі, Дж. Віко та ін.); в сучасному презентизмі (Ч. Бірд, Д. Беккер), який стверджує, що всі знання про минуле люди контролюють, виходячи із тенденцій теперішнього. У сучасному соціальному прогнозуванні екстраполяція передбачає абстрагування від якісного стану розвитку об'єкта і зосередження уваги на деяких його кількісних складових.

У філософській літературі правомірність екстраполяції обґрунтована з позиції вчення про істину, зокрема, показано, що питання про екстраполяцію є конкретним проявом діалектики абсолютної і відносної істини, що практика є основою її виникнення і подолання. Екстраполяція у фі-

лософському розумінні полягає в тому, що, пізнаючи щось невідоме, тобто, виходячи за межі пізаного, ми поширюємо на це невідоме ті поняття, принципи і теорії, які вже сформувалися.

Спільним для всіх форм і видів екстраполяції є висновок про властивості об'єктів, які не є предметами безпосереднього дослідження і сприйняття. Все це дозволяє зробити висновок, що екстраполяція разом з функцією пояснення існуючих або минулих явищ є своєрідним видом наукового передбачення. Будучи концентрованою формою опосередкованого пізнання, екстраполяція виступає вищим видом наукового передбачення, в якому в діалектичній єдності взаємодіють всі її логічні форми і методи.

Екстраполяція, будучи винцем теоретичного пізнання, узагальненим виразом його сутності, дає можливість людині подумки випереджати дійсність, прискорює і полегшує її пізнання. Це дає підстави констатувати, що екстраполяція складає суть "випереджаючого відображення дійсності" (П. К. Анохін).

У соціальній сфері екстраполяція слугує способом передбачення майбутніх подій і станів, виходячи з припущення, що деякі тенденції, що проявилися у минулому і сьогодні, збережуться. Цей метод, зокрема, широко застосовується в демографії при розрахунках майбутньої чисельності населення, його статевовікової і сімейної структур тощо. За його допомогою можна розрахувати омолодження чи старіння населення, дати характеристику народжуваності, смертності, індекси шлюбності в періоди, віддалені від сучасності на декілька десятиліть.

***И. В. Ершова-Бабенко, д-р филос. наук, проф., ОНМУ, Одесса,
Е. В. Медянова, препод., ОНМУ, Одесса
al.medyanova@gmail.com***

ПРИМЕНЕНИЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ МОДЕЛЕЙ ПСИХОСИНЕРГЕТИКИ В ИССЛЕДОВАНИИ КОГНИТИВНЫХ И ЦЕННОСТНЫХ КОМПОНЕНТОВ ЛИЧНОСТИ

На современной фазе постнеклассического этапа развития науки [Стёпин В. С. От философии науки – к философской антропологии // Познающее мышление и социальное действие / [отв. ред. Н. И. Кузнецова]. – М., 2004] происходит распространение синергетической методологии из областей философии и методологии науки в частнонаучную практику. Так применение постнеклассической методологии исследования психики (психосинергетики) и концептуальных моделей психосинергетики в общепсихологической практике, позволили исследовать влияние когнитивных составляющих на развитие ценностной сферы личности студента-медика с позиций новой холистики и концептуальной модели "нелинейные целые в нелинейном целом" [Ершова-Бабенко И. В. Место психосинергетики в постнеклассике // Постнеклассика: философия, наука, культура : монография / [отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин]. – СПб., 2009. – С. 460–488; Ершова-Бабенко И. В. Кон-

цептуальные модели психосинергетики: концепция пространственно-временного осевого центрирования психики, головного мозга и личности (на примере высокоскоростной травмы с диффузным повреждением) // Интегративна Антропологія. – 2011. – № 1(17). – С. 16–33].

В ходе диссертационного исследования Медяновой Е. В. в рамках научно-исследовательской работы кафедры философии ОНМедУ по теме "Методологические проблемы разработки новой теории психики и нооэтики в контексте постнеклассики" (гос. регистр. № 01080011002) была изучена структура и конфликтность ценностной сферы личности (ЦСЛ) студентов-медиков, а также факторы ее развития в период ранней профессионализации [Ершова–Бабенко И. В., Медянова Е. В. Соотношение когнитивных и ценностных аспектов личности в свете концептуальных моделей психосинергетики // Философские проблемы биологии и медицины. Вып. 5. Нормативное и дескриптивное: сборник статей. – М., 2011. – С. 382–385; Медянова О. В. Постнеклассичний підхід до аналізу впливу когнітивних чинників на формування ціннісної сфери студентів медиків // Проблеми загальної та педагогічної психології : зб. наук. пр. Інституту психології ім. Г. С. Костюка НАПН України / [за ред. С. Д. Максименка]. – К., 2011. – Т. XIII. – Ч. 2. – С. 243–250].

С позиции психосинергетического подхода личность рассматривается как сложная нелинейная самоорганизующаяся среда, в композицию которой входят другие сложные нелинейные самоорганизующиеся среды, по принципу "нелинейные целые в нелинейном целом" [Ершова–Бабенко И. В. Место психосинергетики в постнеклассике. – С. 460–488; Ершова–Бабенко И. В. Концептуальные модели психосинергетики: концепция пространственно-временного осевого центрирования психики, головного мозга и личности (на примере высокоскоростной травмы с диффузным повреждением). – С. 16–33]: эмоциональная сфера, когнитивная, ценностная, регуляционная сфера и пр. В данной модели существуют три вида взаимоотношений: воздействие, влияние и взаимодействие. Личность, как более старшее целое в модели, оказывает влияние как на каждую из сфер в отдельности, так и на области из взаимодействия. Младшие целые в модели – ценностная и когнитивная сферы личности (КСЛ) – между собой имеют уровни взаимовлияния и взаимодействия, а также каждая из данных целых имеет внутрисферные жесткие связи, влияющие на особенности ее структуры и поведения. Особенностью концептуальной модели "целые в целом" является возможность возникновения в точках бифуркации режима с "плавающим параметром порядка" [Ершова–Бабенко И. В. Концептуальные модели психосинергетики: концепция пространственно-временного осевого центрирования психики, головного мозга и личности (на примере высокоскоростной травмы с диффузным повреждением). – С. 16–33], в котором возможно занятие одним из младших целых в модели положения параметра порядка при выборе системой дальнейшего пути развития, по принципу обратной положительной/отрицательной связи.

Факторный анализ эмпирических данных, позволил подтвердить теоретическую модель и выделить четыре типа факторов, влияющие на

развитие структуры и конфликтности ЦСЛ студентов-медиков в период ранней профессионализации: а) влияние личности, как целого, на особенности развития ее когнитивной сферы; б) факторы преимущественного влияния когнитивных составляющих на развитие ЦСЛ студентов-медиков; в) факторы повышенного взаимовлияния когнитивных и ценностных компонентов личности; г) особенности структуры ЦСЛ, влияющие на ее развитие – устойчивые ценностные конструкторы, возникшие в ходе ее развития.

Факторы преимущественного влияния когнитивных составляющих на структуру ценностной сферы личности студентов-медиков описывает пятифакторная модель: фактор "Полезависимости / полнезависимости", характеризующий влияние полнезависимости и радикализма в мышлении на снижение уважения к культурным и религиозным обычаям и идеям; фактор "Рефлексивности" характеризует влияние рефлексивного когнитивного стиля на развитие конформизма; "Гуманитарный тип мышления, как фактор развития эстетико-гедонистической направленности ЦСЛ", характеризует влияние высокого уровня развития триады типов мышления: наглядно-образного, словесно-логического и творческого на рост потребности в удовольствии: эстетическом, чувственном, интеллектуальном; фактор "Деятельность-здоровье" характеризует влияние уровня предметно-действенного мышления на направленность ЦСЛ на активные действия ради сохранения здоровья человека и достижения благополучия социума; фактор "Тип мыслителя" характеризует влияние развития высших типов мышления на ценностное предпочтении – самостоятельность мысли.

Таким образом, психосинергетический подход позволил спрогнозировать и исследовать типа взаимоотношений между элементами концептуальной модели "целые в целом": когнитивными и ценностными аспектами личности студента-медика и личностью, как целым, в период ранней профессионализации.

И. В. Ершова-Бабенко, д-р филос. наук, проф., ОНМУ, Одесса,

Ю. И. Мадинава, соискатель, ОНМУ, Одесса,

В. П. Бабенко, кинооператор,

член Союза кинематографистов СССР и Украины

madinova@gmail.com

СИМПТОМОКОМПЛЕКС КОМПОЗИЦИОННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ РИСУНКА В ПРОЕКТИВНЫХ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ МЕТОДИКАХ КАК НЕЛИНЕЙНОЕ ЦЕЛОЕ В НЕЛИНЕЙНОМ ЦЕЛОМ

Среди диагностических средств, используемых в мировой психологической практике, рисуночные методы стоят на первом месте [Венгер А. Л. Психологические рисуночные тесты: Иллюстрированное руководство. – М., 2003]. Однако, на сегодняшний день существует дефицит в диагностическом инструментарии, который способен быстро и эффек-

тивно диагностировать состояние личности как целого, оценить возможные деструкции в ее структуре и зоны потенциального роста. Эти задачи решены в авторской проективной методике проф. Ершовой-Бабенко И. В. "10 рисунков за 10 минут", которая базируется на теории композиции Бабенко В. П. и концептуальных основах психосинергетики [Ершова-Бабенко И. В. Психосинергетические стратегии человеческой деятельности. (Концептуальная модель) : монография. – Винница, 2005].

В соответствии с методологическими представлениями постнеклассической науки, система человеческой деятельности в психосинергетическом понимании рассматривается как "целое в целом" или "среда в среде" – "открытое нелинейное самоорганизующееся целое в открытом нелинейном самоорганизующемся целом" (коротко, "целое в целом"). Внутренний (внутриличностный, внутриспсихический) мир человека рассматривается как среда определенного класса – внутренняя информационно-ментально-духовно-эмоциональная (в т. ч. психозмоциональная) макросреда по отношению к отдельным личностным структурам – событиям, ценностям, взглядам, переживаниям и т. д. Выделенные уровни сред включают в себя среды такого же класса [Там же. – С. 72].

Можно утверждать, что искусство, как мозг и как вся живая природа, функционирует вблизи неустойчивого, критического состояния. Неустойчивость – принципиальное свойство функционирования мозга и самого феномена искусства. Композиционное равновесие в живописи всегда неустойчиво, поскольку любое изменение (дополнение или изъятие элемента картины) нарушает этот баланс [Евин И. А. Искусство и синергетика. – М., 2004. – С. 19–22]. Каждый рисунок и все рисунки вместе имеют композиционную организованность. Такое распределение можно определить как "микрокомпозиция" и "макрокомпозиция".

Из вышесказанного проведем параллели между композицией и целостностью. Так как композиция – это в первую очередь целостность ее составляющих, завершенное художественное целое [Григорян Е. А. Основы композиции в прикладной графике : учебно-методическое пособие. – Ереван, 1986], это стремление целю воспринимать, видеть и изображать (Фаворский В. А.), то отношение "микрокомпозиции" к "макрокомпозиции" можно рассматривать как "целое в целом".

Примером применения такого подхода может служить использование его в концепции осевого пространственно-временного центрирования психики (ОПВЦ), головного мозга [Ершова-Бабенко И. В., Горищак С. П., Енин Р. В. Постнеклассическая методология – психосинергетика: возможности использования в медицине // Интегративна антропология. – 2012. – № 1 – С. 10–24] и личности (ценностная, когнитивная и эмоциональная сферы) [Ершова-Бабенко И. В., Медянова Е. В. Соотношение когнитивных и ценностных аспектов личности в свете концептуальных моделей психосинергетики. – С. 382–385] проф. Ершовой-Бабенко И. В. – результат осмысления теоретических аспектов и методологических проблем современной философии и науки при разработке новой теории гиперсистемы психики и теории политравмы в терми-

нах и с позиций постнеклассической методологии исследования психики – психосинергетики [Ершова-Бабенко И. В., Горищак С. П., Енин Р. В. Постнеклассическая методология – психосинергетика: возможности использования в медицине. – С. 17], а также в одноименной авторской методике психолого- и медико-психолого-реабилитационной работы [Там же. – С. 10–24], основными инструментами которой являются композиционная фиксация внешних факторов и активизация внутренних факторов больного человека с помощью геометрических форм [Там же. – С. 10–20].

О. І. Захарчук, студ., КНУТШ, Київ
zaharchuk.1991@mail.ru

СОЦІАЛЬНО-ЦІННІСНІ ВИМІРИ БРЕНДИНГУ

Ми живемо в епоху нетрадиційного характеру розвитку цивілізації на Землі. Нетрадиційність полягає, насамперед, у зміні як характеру життєдіяльності людини так і стилю життя цілих суспільств. У сьогоднішній незаперечний фактом є те, що людина, яка за своєю суттю є гедоністичною істотою, прагне отримати якомога більше від життя. "Повсякденність являє, таким чином, цікаву розмаїтість ейфорії від комфорту і пасивності і "похмуру насолоду" від усвідомлення можливості жертв, які приносяться долі. Все це складає специфічну металність чи, швидше, "сентиментальність" [Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М., 2006. – С. 18].

У ХХІ столітті, коли виробництво благ сягає неймовірних висот, народжується таке явище, як суспільство споживання. Його ще називають консюмеризмом (від англ. consume – споживати.) Сьогодні рекламують абсолютно все. Головна аксіома епохи консюмеризму: продається все. А ми представники класу "Тих, хто споживає". Так реклама закликає нас до дії, вибору того чи іншого товару чи послуги. Все більше населення готово платити дорожче за гарантовану якість товару та послуг, за більш широкий асортимент вибору, за насолоду самим процесом купівлі. Так сьогодні на багатьох ринках люди купують не товари, а бренди. Покупець реагує більше не на вміст пакування, а на його зовнішні атрибути: написи, колір, форму тощо. Усі ці елементи і є атрибутом бренду. "За успішний бренд споживачі готові платити більше, ніж за аналогічні товари конкурентів" [Кендюхов О. В., Файвілянюк Д. С. Брендинг: принципи управління та методологія оцінки : монографія. – Донецьк, 2012. – С. 65]. Найбільш оптимальним шляхом створення таких умов є формування торгових центрів.

"Нове мистецтво жити, новий спосіб жити полягає в вмінні зробити із шопінга приємне" [Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – С. 8]. Шопінг стає популярною формою дозвілля.

Український досвід брендингу свідчить про те, що створення цінностей є проблематичним питанням [Кендюхов О. В., Файвілянюк Д. С. Брендинг: принципи управління та методологія оцінки. – С. 66]. Процес бре-

ндингу як створення функціональної цінності дозволяє досягти чіткого взаємозв'язку між споживачами, які належать до певної цільової групи, на яку спрямований цей процес. Зміна в мотиваціях споживача, загальна інформаційна хвиля, спрямована на формування у споживачів нових бажань, інтересів і потреб, трансформація загальних цінностей ведуть до появи нових аспектів брендингу. Знання про те, які цінності є важливими для споживчої аудиторії, відповідність пропонованих цінностей бренду споживчим цінностям, ступінь задоволення останніх та ймовірність здійснення купівлі завдяки аксіологічному наповненню бренду і визначають найважливіший компонент ефективності брендингу. Специфічні цінності надають бренду унікальність, набір унікальних характеристик, перевагу над конкурентами. Саме сильний бренд з яскраво вираженими ціннісними позиціями є інструментом формування довгострокових конкурентних переваг підприємства. Та мало просто мати конкурентну перевагу, потрібно, щоб її бачили інші. Покупець, як правило, віддає перевагу брендовому товару, так як він виділяється із загальної маси. При цьому утворюється група постійних клієнтів, які асоціюють з брендом свій образ життя і з великим задоволенням роблять покупки даного товару.

Брендинг по суті є квінтесенцією концепції маркетингу оснований на цінностях, та багато в чому є інструментом створення цих цінностей за допомогою різноманітних інформаційно-комунікаційних технологій впливу на свідомість. Роль реклами та PR в цьому процесі є безперечною. Використовуючи рекламні засоби бренд веде боротьбу за місце своєї торгової марки в свідомості людини, яка має вибрати з великої множини аналогічних товарів. Відбувається робота на упізнавання. Таким чином, рекламна функція брендингу призначена забезпечити безмежну довіру і позитивні емоції до виробника при згадці про його товар. Саме через різноманітні маніпуляції з цінностями відбувається управління поведінкою споживача. Таким чином, головною метою успішного брендингу є формування у свідомості споживачів комплексу унікальних специфічних цінностей як засобів задоволення певних потреб.

Отже, враховуючи різноманітність новомодних тенденцій, які змінюються з астрономічною швидкістю, ми не здатні залишатися незалежними від суспільства споживання. Суспільство споживання трансформує соціальний статус, враховуючи сучасні тенденції. А управління брендом програмує нестандартний підхід, визначаючи ринкові тенденції.

***М. Ю. Зелінський, проф., УДУФМТ, Київ,
Л. П. Саракун, ст. викл., НУХТ, Київ***

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ І ПРОЦЕСИ МАРГІНАЛІЗАЦІЇ У ПЕРЕХІДНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Національна ідентичність – досить складне поняття, невід'ємною частиною якого є культура як один з інструментів побудови громадянсько-го суспільства. Культура пронизує основні сфери суспільного й політич-

ного життя, впливаючи на характер і хід соціально-політичного розвитку держави. Сучасні тенденції деградації культури спричинили формування субкультур, культурну диференціацію, що впливає на утвердження національної ідентичності.

Аналіз української наукової літератури свідчить про недостатнє вивчення проблеми національної ідентичності українців. Проте останнім часом вітчизняні вчені В. Андрущенко, В. Бех, І. Варзар, М. Вівчарик, Я. Грицюк, А. Колодій, І. Кресіна, Л. Нагорна, І. Оніщенко, М. Попович, Ю. Римаренко, М. Шульга приділяють багато уваги дослідженню феномена національної ідентичності в контексті дослідження трансформації українського соціуму.

Існує ряд причин, які надають проблемі національної ідентичності особливу значимість. Серед них, насамперед, слід назвати поглиблення процесів глобалізації. Саме остання актуалізує пошук свого місця в транснаціональному просторі.

Культурно-цивілізаційна криза призвела до переоцінки цінностей, що раніше служили основою ідентифікації людини і суспільства. Суперечливий розвиток сучасного світу викликає невизначеність людського існування і кризу ідентичності.

Суспільні перетворення – індустріалізація, урбанізація, модернізація, глобалізація, зміна соціально-економічних відносин, нові форми культури змушують людей замислюватися над питаннями: "хто ми?", "що конкретно приховується за цим "ми"?", тобто вони мають визначити свою національну ідентичність. Втрата ціннісно-сміслових орієнтацій у ході швидких змін є одна з найбільш актуальних проблем суспільства. Криза ідентичності характеризується руйнуванням ціннісно-смісловіої сфери, це криза цінностей. Аномія, фрустрація, апатія виступають як супутники і показники кризи ідентичності. Суспільство маргіналізується і втрачає свою моральну основу. Маргіналізація – це стан кризи адаптації, або стан дезадаптованості. Якщо у пристосуванні до змін досягається результат, то людина засвоює нову систему соціальних зв'язків, інтеріоризує їх, психологічно сприймає. Якщо ж процес адаптації виявляється невдалим (причиною цього може бути і сам суб'єкт, який не хоче змінювати свій спосіб життя, цінності, світогляд), то тоді це явище проявляється як маргіналізація, як невдала адаптація.

Маргінальність, маргінальні процеси, маргінальна людина, маргінальна особистість – явища, які сьогодні стали частиною суспільного та індивідуального життя. Їх наростання в останні десятиріччя – очевидний факт. Маргінальність – це не тільки одна із сторін життєдіяльності людини. Є підстави стверджувати, що в сучасному суспільстві з'явилися цілі маргінальні групи, суспільні прошарки, а в загальноцивілізаційному контексті і маргінальні народи. Маргінальність – це не автономність як така; це – результат конфлікту з загальноприйнятими нормами, вираження специфічних відносин з існуючою соціокультурною дійсністю. Означене явище не виникає поза різким реальним чи надуманим зітк-

ненням з оточуючим світом. Воно передбачає розрив традиційних зв'язків і створення свого власного світу.

Посилення уваги до явища маргінальної особистості не випадкове. Воно зумовлене, насамперед, тією роллю, яку відіграють маргінали в сучасних реаліях. Нерідко вони – "дно" суспільного життя. Але й так само нерідко – вони авангард суспільства, провідники майбутнього, його нових форм і зразків. Громадська думка, реакція державних інституцій на явище маргінальності і сьогодні залишаються, такими, якими вони були впродовж віків – в цілому негативними. Нерідко це призводить до виникнення соціальних конфліктів на етнічному, релігійному, демографічному, матеріально-економічному і т. д. ґрунті. Стандарти ставлення до маргіналів, що склалися раніше, сьогодні заважають адекватній природі розвитку цього явища, реакції на вказані конфлікти з боку соціуму. Чітко виявилась глибока суперечність між очевидним фактом зростання впливу маргінала на розвиток сучасного суспільства і однозначно негативним до нього ставленням з боку соціуму. Така суперечність переросла в гостру суспільну проблему.

Маргіналізація в перехідному суспільстві розгортається як широко-масштабний, усеосяжний процес втрати соціальними суб'єктами своєї ідентичності і переходу в стан невизначеної, розмитої ідентичності, в стан набуття і втрати тимчасової, ситуативної ідентичності. Маргіналізація такого типу настає тоді, коли в суспільстві відбуваються якісні зміни на соціальному рівні, коли змінюється система власності і власників, система соціальної стратифікації, руйнується один тип соціальної структури і формується новий, коли відбувається зміна соціально-статусного каркаса суспільства, утворюється нова конфігурація соціальних стосунків, складаються нові принципи взаємин між соціальними групами, зростає нова система соціальних інститутів. Саме такі зміни відбуваються в українському суспільстві в останні двадцять років.

Маргінальність створила в Україні ситуацію хронічної культурної меншовартості українців. Найглибша драма в Україні – це психокультурна тріщина між містом і селом. Велике місто слабо "вмонтоване" в українську культуру. Воно культурно дискретне, являє собою субкультуру – культуру загалом неукраїнську. Вибух урбанізації у 60-ті роки розкидав батьків обабіч міжпоколінної розколини. Йдеться не просто про мову й мовлення, а, насамперед, про спілкування, про комунікацію як самоцінний вид людської діяльності.

Таким чином, можна констатувати, що в українському перехідному суспільстві виникла стійка тенденція до маргіналізації, зокрема стосовно економічного (збільшення кількості тих, хто опиняється перед загрозою втратити роботу) і психологічного стану (підвищення тривожності, конфліктності, втрата соціального оптимізму). Вважаємо: на подібні обставини мають звернути увагу ті, хто визначає державну політику, спрямовує ринкові реформи.

О НАЧАЛАХ ГУМАНИТАРНОЙ МЕТОДОЛОГИИ

Мыслители Нового времени признавали, что даже самые великие и непрекращаемые авторы прошлого могли быть не правы. Значит, новое знание необходимо получать не путём истолкования классических текстов, но обретать и обосновывать заново. Тем самым была поставлена задача создания знания, фактически, заново, путём умозаключений, что означало острую необходимость разработки формальных правил получения и оценки теоретического продукта.

Р. Декарт, делает шаги в поиске и уточнении правил об организации знаний. Мыслитель пришёл к установке – подвергать сомнению любую информацию. В поисках обнаружения несомненного ядра, точки отсчёта, при помощи строгой, дедуктивной логики, доказывая каждое новое положение. Полагая несомненным знанием лишь факт исследовательского сомнения [Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Разыскание истины. – СПб., 2000. – С. 91–92]. Тем самым выдвигая требования составляющие метод – то, что отделяет науку от не-науки. И уже из представителей XVII века следует назвать Спинозу, важнейшее сочинение которого – "Этика" – построено "demoregeometrico" ("в геометрическом порядке"). Мысль в тексте развивается строго доказательно, дедуктивно. Сочинение Спинозы – характерный случай математизации изложения гуманитарных сюжетов. Также стоит упомянуть такого ученика Декарта, как А. Гейлинкс, который развивал мысль о физиологической обусловленности душевной деятельности и понимании человеческого организма как механического устройства наподобие часов [См. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб., 1996. – Т. 3. – С. 220]. Здесь следует говорить и о Т. Гоббсе. Последний распространил на государство гипотезу того, что люди суть предсказуемые в своих намерениях и действиях атомы-автоматы. По мнению Гоббса, государство есть самый сложный, но всё-таки механизм, живущий по тем же законам самосохранения и агрессии, которые свойственны любому человеку и вообще любому живому существу. Кроме того, Гоббс по возможности пытался создать механистическую модель языка и мышления.

Только в XVIII веке началась рационалистическая критика истории. Были созданы методы источниковедческого анализа. Активное развитие социальной физики логически повлекло за собой пробуждение оппозиции. В концепции Вико, можно отследить, как его теория служила удачным примером того, как возникает мысль о принципиальной, к примеру, независимости гуманитарного знания от успехов и методологии точных наук. Вико отвергает картезианский идеал доказательного знания. Основной тезис декартовской критики состоит в том, что знания полученного дедуктивным путём и путём создания механических моделей явно недостаточно. Сохраняя идеал знания методического, Вико, для того чтобы знание, полученное гуманитарием, ценилось выше обы-

денного, пише, що необхідна дистанція між дослідником і досліджуваним, і чим вона довше тим краще. Тим самим основною задачею Віко стає пошук і оправдання інших способів отримання знання, збереження декартового дедуктивно-доказального методу. Шлях Віко будується через логічну критику картезіанства, і намір побудувати альтернативні гносеологічні програми. Віко заявляє, що пізнаваним може бути тільки те, що з'явилося в ході людської діяльності. Декарт вимагав застосовувати доказальне мислення, дедукцію, поки правильність доводимих положень не стане очевидною. Віко на це звернув увагу, що критерій очевидності мислених положень виключительно психологічним і доведено бути не може. Віко вводить поняття присущого всьому людству – "здоровий сенс" як неіскаженість описательних і пізнавальних засад: мови, системи людських намірів і умозаключень, відображення людських дій в історичних фактах і головним чином розуміння текстів. Ідеал точного знання вимагає доводити і пред'являти необхідність будь-якого вчинку, здійснюваного історичним або літературним персонажем. Здоровий сенс дозволяє досліджувати те людські дії, які не викликані необхідністю і походять з вільної волі. Тому, по Віко, наука повинна розглядати вільну поведінку людей: він розумів цю науку як дослідження джерел-текстів і називав Фізіологією.

Віко віддавав перевагу логічним засадам, як наведення прикладів і доказальність по аналогії. Він розрізняв знання достовірне або ймовірне. Віко пропагандує такі види досліджень, в яких можлива рефлексія над вільною людською діяльністю. Так оформлялося розвиток науки.

***М. В. Ілляхова, канд. філос. наук, доц., ДВНЗ "УМО" НАПН України
new_zealand@uk.net***

СУЧАСНІ ПІДХОДИ В ОСВІТНЬОМУ ПРОСТОРІ

Тривалий час остаточною мовою розвитку природи, суспільства і освіти була діалектика. Однак, претендуючи на визначеність "всього", безумовну об'єктивність, остаточно повноту опису, діалектика відійшла від нових запитів життя з його гнучкістю, відкритістю, свободою волі, постмодерністською багатовекторністю. У своєму прагненні до ідеалу цілісності і точності діалектика створювала могутній апарат моделювання завершених теорій, а гуманітарні науки, слідуючи їй настановам, будували штучні моделі людини, освіти, виховання, економічного і соціального розвитку, формальні, а не змістовні конструкції. Як наслідок, освіта стала заручницею ідеалів, які створювалися у межах формуючого та соціалізуючого підходів.

Інформаційне суспільство висуває нові вимоги до освіти, одним з головних завдань якої є формування світогляду майбутнього фахівця на

основі полірівневого звернення до особистості: на мікрорівні – як до суб'єкта саморозвитку, зі своїм неповторним індивідуальним образом, високорозвиненою духовністю, творчим початком, позитивною Я концепцією; на мезорівні – як до суб'єкта професійного становлення, основною ознакою якого є наявність цілісного комплексу професійно значимих характеристик: якостей, рис, переконань, ідеалів, цінностей тощо; на макрорівні – як до суб'єкта світової цивілізації, універсальними (планетарно-космічними) характеристиками якого є ноосферне мислення, планетарна свідомість, полікультурність, гуманістична культура, громадянськість, толерантність, здатність до життєтворчості у глобальному масштабі тощо.

Саме такий розвиток особистості становить мету, результат і перспективу нової педагогічної парадигми. Тому на перший план в сучасній освіті виступають наступні проблеми: розвиток цілісної творчої особистості на основі одвічних гуманістичних цінностей людства і норм демократичної культури; створення особистісно-гуманістичної аури в усіх ланках освітньої галузі; розробка методолого-теоретичних засад нової педагогічної парадигми та її технологічного забезпечення.

Сучасні підходи в освіті відображають ідеї та принципи синергетики. Синергетика не є догмою, але синергетичні уявлення дозволяють створити нові технології та методики навчання, збагатити освітній процес, що забезпечить підвищення якості освіти, сприятиме підготовці соціально активних, творчих фахівців, здатних до самовдосконалення, до свободи вибору, свободи дій, і самовідповідальності.

Культурологічний підхід (О. Газман, О. Іванов, Н. Крилова). В основі цього підходу лежать ідеї філософії постмодернізму і гуманістичної психології. Прихильники культурологічного підходу вважають, що особа, осмислюючи світ культури, картину світу, адаптується до дій і поведінки оточуючих і шляхом власного досвіду освоює культурні норми і цінності. Головне – взаємодія, особистісне спілкування педагога та учня, а виховання – є "побічним ефектом" всіх самостійних пошуків особистості. Педагог у такій системі взаємин визнається як рівноправний партнер у спільних заняттях, як доброзичливий організатор підтримки (фасилітації) учня. Педагог-фасилітатор не дозволяє собі прямо організовувати діяльність і спілкування учнів, контролювати і оцінювати їх вчинки, керувати їхньою поведінкою. У своїй діяльності фасилітатор реалізує розуміння учня, схвалення, довіри, свій відкритий особистісний інтерес до нього.

Герменевтичний підхід (А. Закірова, В. Зінченко, Ю. Сенько, І. Суліма). З позицій герменевтики, виховання – це звернення до внутрішнього досвіду суб'єкта, до його "життєвого світу", який проявляється як переживання. Тобто людина розуміє в інших тільки те, що пережила і розуміє у самій собі. Це однаково стосується як педагогів, так і учнів. Саме переживання (а не поведінкові реакції або судження) повинні виникати у ситуаціях педагогічної взаємодії, що завжди організується як *діалог* дорослого і дитини. Герменевтична практика будується як робота з переживаннями учнів, їх спогадами, очікуваннями, фантазіями. Важливими атрибутами цього процесу є колективна творчість, есе, автобіографічні

записки, щоденники, листи. Ці продукти вербальної творчості мають бути визнані педагогом як особистісна, індивідуальна цінність учня. "Навчання розумінню" звернено не на вирішення безпосередніх проблем людини, а на ідентифікацію цінностей:

Аксіологічний підхід (В. Караковський, А. Кір'якова, І. Котова, Є. Шиянов, Є. Ямбург). В основі цього підходу лежить філософська теорія цінностей. Педагогічна система спирається на певні ідеї та цінності, які при позитивному їх сприйнятті стають переконаннями педагогів і стимулами їх творчої діяльності. Демократична система освіти, яка створює умови для саморозвитку особистості, має виходити з положення, що цілі та цінності людської діяльності залежать від рівня культури (культурності людини), вони визначають характер техніки, загальні тенденції розвитку всіх сфер суспільства.

Антропологічний підхід (Ш. Амонашвілі, Б. Бім-Бад, В. Куліков, Л. Лузіна, В. Максакова) – цей напрям втілюється на практиці "гуманістичної педагогіки", "рефлексивної педагогіки", "педагогіки ненасильства". Виховання з позиції педагогічної антропології розглядається як природний процес, що відповідає природі людини, як розвиток індивідуальних здібностей, задатки яких властиві їй від народження. В основі цього розвитку лежить найважливіша духовна потреба людини – потреба у самовихованні, саморозвитку. Антропологічний підхід відстоює значення *системи* в організації освіти, оскільки декларує єдність і цілісність розумової, емоційної, вольової, моральної і фізичної сторін розвитку.

Психотерапевтичний підхід (В. Букатов, Н. Капустін, В. Кашенко, Л. Лебедева, Т. Стефановська). Виховання розглядається як процес спрямування особи на духовне оздоровлення, пошук гармонії, самовираження, саморозвиток шляхом арттерапії, психодрами, тренінгів особистісного зростання, спілкування тощо.

Таким чином, основними тенденціями розвитку освітньої системи є її фундаменталізація, посилення гуманістичної спрямованості, формування у особи системного підходу до аналізу складних явищ та процесів, стратегічного мислення, потреби в самоосвіті, виховання соціальної та професійної мобільності, гнучкості. Все це вимагає якісної перебудови навчально-виховного процесу з метою впровадження до освітньої галузі результатів сучасних міждисциплінарних досліджень. Ефективна реалізація цих вимог не можлива без використання сучасних підходів, нової методології, нових понять та категорій, що пропонує синергетична парадигма освіти.

Методологія синергетики повинна принципово змінити погляд на процес освіти. Освіта – це не процес передачі знань від вчителя до учня, не пропонування готових істин і не лінійний процес виховання ідеалу. Освіта – це нелінійна ситуація відкритого діалогу, прямого та зворотного зв'язку; процес, що сприяє пробудженню власних сил того, хто навчається, співробітництву з собою та іншими учасниками освітнього процесу. Синергетична парадигма базується на цілісному сприйнятті людини та світу, на розумінні необхідності поєднання особистих інте-

ресів та суспільних цінностей. Універсалізм сучасної особистості полягає не в кількості відомостей з різних дисциплінарних областей, що утримуються в пам'яті, а в оволодінні загальною системою орієнтації у потоці інформації, у створенні чітких способів відбору дійсно важливої та цінної інформації, у формуванні вміння постійно поповнювати й оновлювати власні знання.

Т. В. Кичкирук, асист., НУБіПУ, Київ
TatianaK@i.ua

ЗАГАЛЬНОКУЛЬТУРНІ ТА ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ

Освіта будь-якої країни відбиває в собі найголовніші її цивілізаційно-культурні ознаки та особливості наявного історичного моменту, забезпечуючи поєднання національних традицій з релевантними інноваціями – як виробленими всередині неї, так і запозичені ззовні, зі скарбниці вселюдського досвіду. На цих підставах національна система освіти має забезпечувати безперервність поступу країни, здійснювати ефективну соціалізацію та професійну підготовку молоді до життєдіяльності в світі, який постійно ускладнюється. Оскільки сьогодні в ситуації відбувається, з одного боку, уніфікація постсучасної культури ("тотальна вестернізація", за С. Жижеком), а з іншого, формується мультикультурний тип суспільства. Людство опиняється в "кризі самоідентифікації" (В. Хьосле), а отже втрачає можливість до подальшого руху, що загрожує небезпекою остаточної атомізації соціального, втратою освіти критеріїв соціального розвитку. Система формування людини має відповідати новим реаліям. Вітчизняна освіта більш зумовлена локально-історичним типом розвитку та підготовки спеціалістів вузького профілю, завдання яких полягає в тому, щоб бути конкурентоспроможними на відповідному сегменті ринку праці. Постсучасна культура все більш вимагає контролю над людинотворчим потенціалом освіти, а, отже, освітні стратегії культурної політики стають пріоритетним завданням розвитку сучасної теорії та філософії освіти. Оскільки лише самоусвідомлення умов та стратегій соціалізації є умовою подальшого розвитку людства. Теоретичним підґрунтям зазначеного процесу має стати обґрунтування освітніх стратегій культурної політики в умовах глобалізації. Виникнення феномену транснаціональної освіти (освіти, що відповідає світовим стандартам) ставить питання про "якість освіти" окремих освітніх закладів і проблему їх управління (як мультинаціональних організацій). Спостерігається також високий рівень мобільності як студентства, так і професорсько-викладацького складу.

Набуває ваги такий напрям сучасних освітніх технологій як система неперервної освіти. Він бачиться пріоритетним з точки зору реалій інформаційного суспільства, тому що виступає таким собі універсальним механізмом виживання людини й суспільства в новітньому просторі високих технологій та пов'язаних із ним ризиків. Більш того, розвиток системи неперервної освіти визначений у якості провідного напрямку дер-

жавної освітньої політики в Національній доктрині розвитку освіти. Неперервність освіти, в першу чергу, має означати орієнтацію учнів на творче засвоєння знань, здатність до самоорганізації та формування потреби вчитися самостійно й уміння ефективно використовувати набуті знання на практиці. Тобто, найважливішим завданням стає завдання психологічної підготовки людини до неперервного й самостійного поглиблення та оновлення знань. В межах сучасної філософії освіти нові завдання пов'язуються із впровадженням діалогічної системи здійснення освітнього процесу, формуванням у молодих людей системи моралі, ґрунтованої на засадах творчості, етико-естетичних ідеалах та цінностях, відмові від надмірної спеціалізації навчання на користь фундаменталізації освіти в умовах глобалізованого світу. Становлення освіти як стратегії культурного розвитку і культурної політики потребує самовизначення її предметного поля. Саме тому виникає потреба в диференціації загальнотеоретичного поля філософського дискурсу і викорененні з нього самостійної філософської дисципліни – філософії освіти. Вітчизняні філософи прагнуть інституалізувати філософію освіти як окрему дисципліну. Більшість з них вважають за необхідне розроблення філософії освіти як спеціалізованої проміжної ланки між філософією та теорією педагогіки, своєрідного каналу трансляції філософських ідей на педагогічну діяльність. Така необхідність, на їх думку, випливає з того, що філософу дуже важко оволодівати педагогікою, а педагогу – філософією. У зв'язку з цим видатний американський філософ і педагог Джон Дьюї писав: "Якщо філософська теорія байдуже відноситься до виховання, то вона не буде жити" [Андрущенко В. Історія соціальної філософії (західноєвропейський контекст). – К., 2000. – С. 55]. Проблемне поле філософії освіти досить широке. В сучасному культурному просторі філософія освіти намагається теоретично дослідити сфери освіти і виховання, які постають процесами світоглядного, методологічного, епістемологічного та аксіологічного самовідтворення соціокультурної основи українського суспільства.

Входження України в глобалізаційний простір справляє вплив на її освітню практику та культурну політику. У сучасному вітчизняному соціокультурному просторі, як і в світі в цілому, роль освіти постійно зростає разом з ростом впливу людського капіталу. Збільшується значення освіти як важливого фактору формування нової якості українського суспільства. При цьому важливо відзначити, що система освіти України здатна конкурувати із системами освіти передових країн Заходу. Однак її переваги можуть бути швидко втрачені, якщо не буде сформована загальнонаціональна освітня політика, яка б користувалася широкою підтримкою громадськості. Адже освітня політика – важлива складова загальнонаціональної політики, інструмент забезпечення фундаментальних прав та свобод людини, підвищення темпів соціально-економічного й науково-технічного розвитку, гуманізації суспільства, росту культури.

Саме таке завдання є передумовою актуалізації філософії освіти як філософської дисципліни, що вирішує не лише педагогічні проблеми

філософії та філософські проблеми педагогіки, а як різновиду філософського дискурсу, що є типом саморефлексії над розвитком людського капіталу, над самовідтворенням соціокультурної основи суспільства у світоглядному, методологічному, епістемологічному та аксіологічному аспектах. Отже, проблематизація предметної специфіки філософії освіти є результатом усвідомлення ролі освіти як стратегії культурної політики. Тому особливо гостро в глобалізованому світі постають питання розвитку освіти, особливо вищої. Визнання освіти як пріоритетної стратегії формування національної культурної політики України, має передбачати опанування сучасною людиною інноваційних знань про глобальний світ, але разом з його розумінням.

К. І. Кізлова, студ., КНУТШ, Київ
ksywenka@bigmir.net

СПЕЦИФІКА ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В БІЗНЕС-ПРОЦЕСІ

Сучасна економіка – це, в першу чергу, успішна людська діяльність. Вона має свідомий, осмислений, цілеспрямований характер, її кінцевою метою завжди є задоволення бажань, інтересів та потреб людини. Саме тому людська діяльність – один із засобів здійснення змін, суть її природи та існування, створення умов для життя. Незважаючи на тлінність і скороминущість буття, людські зусилля мають першорядне значення для людини. Суспільний характер дослідження обумовлений певними філософськими засадами. Найближчими до повсякденного буття людини, як діяльної істоти, – є бізнес, особливо у таких проявах як підприємництво, комерція, біржова гра тощо.

У філософсько-методологічному плані людська діяльність окреслена такими ключовими поняттями, як успішність, темпоральність, активність, креативність тощо. В сучасному суспільстві, зазвичай, досягнути успіху без ігнорування моральнісних цінностей – неможливо. Адже бізнесменами на рівні культивування сучасної буденної свідомості називають людей, які займаються діяльністю спрямованою саме на одержання прибутку, а тому вони забувають про честь та діють керуючись бажанням власної наживи. Проте, як свідчить практика, успішною діяльністю суб'єкта економічної сфери є така діяльність, в основі якої лежить власний інтерес та вміння віддавати щось у відповідь. Успішний бізнесмен повинен володіти низкою якостей, які б забезпечували його діяльності високий прибуток, що і є основною метою. Серед них є впевненість в собі, комунікативність, ентузіазм, вміння програвати, знання своєї справи, ризикованість, розум і, що саме головне, – креативність, яка являє собою творчі можливості індивіда та вміння розумно і без втрат використовувати ресурси. Характеризується це поняття, перш за все, готовністю до створення виключно нових ідей, що є не подібними до традиційних або прийнятих схем мислення. Креативність потребує від індивіда творчості, яка завжди являється відступом від шаблонів, виходом за

рамки. Особистість прагне до розвитку своєї індивідуальності та реалізації власних природних можливостей, і втрачаючи креативність людина ніби втрачає радість від самого процесу досягнення мети. Бізнесмен повинен налаштовувати своїх підлеглих саме на такий шлях, де кожен матиме можливість бути задіяним та показати свої творчі можливості, тим самим вносити креатив в бізнесову структуру, а те, що є не схожим на все інше – вже зацікавить потенційного покупця. Але всього названого теж недостатньо, справжній бізнесмен має себе запропонувати таким чином, щоб комусь хотілось це взяти та запропонувати певний вимір багатства.

Питання бізнес відносин в процесі діяльності між працівниками є теж одним із ключових моментів успішності бізнесу. Звичайно, колеги повинні перебувати в дружньому колективі, поважати один одного та довіряти, адже саме довіра лежить в основі честі як незмінного супутника кожного бізнесмена. Але потрібно бути реалістами – сучасне економічне, політичне, культурне життя суспільства викликає напругу ділової людини в процесі конкурентної боротьби і вона не витримує часто психологічно. В цих умовах необхідна духовна основа, яка надає особі внутрішньої рівноваги. Такою основою є релігія, мистецтво, філософія, спираючись на які людина приймає і реалізовує рішення в усіх царинах суспільного життя і особливо в найбільш динамічній його сфері – бізнесі, який є свого роду спорт, де є певна мета, є переможці і переможені. А головне – розуміння того, що блискуча перемога приходить після тривалих тренувань. Виграють ті компанії, які розуміють необхідність активного навчання. При побудові команди в залежності від складу можна зробити ставку на індивідуальну або командну підготовку, але для досягнення максимального результату необхідно приділяти увагу обом аспектам.

Отже, кінцевою метою людської діяльності завжди є задоволення бажань, потреб та інтересів людини, що найчастіше характеризується прагненням до наживи та іменуванням себе багатою людиною. Крім індивідуальних суб'єктивних оцінок, неоднакових у різних людей і у однієї і тієї ж людини в різні періоди життя, іншого запобіжного задоволення не існує. Те, що змушує людину відчувати себе неспокійно, встановлюється нею самою виходячи з її власних бажань і суджень, особистих і суб'єктивних оцінок. Ніхто не в змозі визначити, що має зробити іншу людину щасливішою, але успіх приходить до того, хто поспішає, проте робить це творчо і з натхненням, любов'ю до своєї справи.

А. С. Колос, студ., НУБіПУ, Київ
ok.dubrovina@gmail.com

ГУМАНІСТИЧНІ ЗАСАДИ КОНЦЕПЦІЇ ВИХОВАННЯ ТАЛАНТІВ

С. СУДЗУКІ

Необхідність побудови навчання та виховання на основах гуманізму, трактування принципів гуманізму й способів реалізації цих принципів у педагогічній діяльності – важлива проблема, яка потребує свого розв'я-

зання та неодноразово привертала до себе увагу педагогів та дослідників. В контексті цієї проблематики доречно було б проаналізувати та оцінити гуманістичну позицію японського музичного педагога та скрипала Сінті Судзукі (1898–1998), який створив власну теорію виховання дітей.

"...(я) хочу зайнятися дітьми не для того, чтобы отыскивать среди них гениев, а чтобы раскрыть способности каждого ребенка...", писав Судзукі [Судзукі С. Возвращение с любовью: Классический подход к воспитанию талантов / пер. с англ. С. Э. Борич. – Минск, 2005. – С. 52]. Він розвиває філософію становлення та розвитку особистості, яка заснована на вірі у те, що кожна дитина володіє величезним потенціалом і їй необхідно грамотно допомогти розкритися у повній мірі. Його підхід до виховання талантів – це не просто практичне та методичне керівництво по навчанню гри на скрипці, в першу чергу – це філософія, яка повинна допомогти дитині у пошуках свого місця в житті.

Для відчуття повноти життя та пізнання істинної радості людині потрібно розвиватись. Тому на необхідності створення належних основ для формування гармонійної особистості наполягає педагог. Судзукі пише про те, що кожна дитина має право на розкриття та різнобічний розвиток своїх здібностей. Для цього необхідні певні умови: терпіння, увага зі сторони оточення дорослих, особистий приклад батьків та педагогів, природний розвиток, заснований на зацікавленості, що виникла у дитини. Автор методики виховання талантів порівнює здібності дитини з насінням, посадженим у землю, за яким слід ретельно доглядати, перш ніж з'явиться "паросток" – талант. Але це не є кінцевою метою виховання. Мета – особистість. Таким чином, Судзукі пропонує дуже уважно, трепетно, відповідально ставитись до виховання дитини. І головне – любов, як дієвий принцип виховання.

Буває так, що дитина відстає по якомусь предмету, або у неї не розвинені які-небудь навички. Це не означає, що у дитини відсутні певні здібності. Судзукі вважає, що у цьому випадку слід шукати причину у навчальній системі. Адже основний упор школа робить на інформуванні, а не на розвиткові сутнісних сил людини.

Ще одна проблема – тестування дітей. Судзукі протестує проти класифікації дітей за результатами тестів. По суті, вони вказують не на здібності дітей, але на те, у яких питаннях дитина розібралась чи не розібралась. Сьогодні є модними тести креативності. На наш погляд, вимірювання креативності за допомогою тестів неможливе, хоча б тому, що креативність надто тісно пов'язана з індивідуальними рисами людини.

У сучасній теорії творчості існує дві основні точки зору на особистість. Одна з них стверджує, що здібність до творчості притаманна у тій чи іншій мірі будь-якій нормальній людині. Реалізація творчого потенціалу сприяє нормальному психологічному здоров'ю людини. Інша точка зору враховує виключно об'єктивну цінність результатів творчості. У педагогічній діяльності конструктивною позицією виявляється гуманістична точка зору на особистість, яка трактує творчість у широкому значенні цього слова.

Підхід Судзукі до виховання насправді гуманістичний, оскільки основна мета виховання визначається ним як вплив на формування особистості дитини на основі любові, поваги та творчості, розкриття творчого потенціалу. Судзукі вірить у безмежні можливості та досконалість дитини, в унікальність кожної людини, саме це створює атмосферу радості подолання, духовно підтримує учня та вчителя.

По суті, завжди варто пам'ятати, що поруч із творчою (у широкому розумінні цього слова) реалізацією людини існують й інші перспективи, наприклад, реалізація через агресію, владу або втеча в іншу реальність (наркотики та ін.), які описувала психолог Р. Грановська [Див.: *Грановская Р. М. Творчество и конфликт в зеркале психологии. – СПб., 2006*]. Дослідниця С. Максимова пропонує ще більш виразний варіант: людина у своєму житті, насправді, або творить, або руйнує, причому це руйнування є наслідком неможливості реалізації потенціалу, закладеного в людині [Див.: *Максимова С. В. Творчество: созидание или деструкция? – М., 2006*]. Тому концепція виховання талантів Сініті Судзукі – це ще одна важлива сходинка у розвитку гуманістичних основ педагогіки та філософських основ виховання в цілому.

М. О. Колотило, асп., НТУУ "КПІ", Київ
marjanakolotylo@yandex.ru

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ОСВІТНЬОЇ ПАРАДИГМИ

На початку XXI століття філософія освіти як й інші філософсько-гуманітарні науки знаходиться в стані оновлення та збагачення свого наукового апарату. Про це свідчить поява в їх категоріальному апараті таких понять як "синергетика", "прогностична модель", "компетенція". Невід'ємною складовою частиною категоріального апарату цих наук стало й поняття "парадигма".

В загальній філософії освіти, що виступає методологічною основою теорії освіти та виховання, термін "парадигма" використовується для тлумачення культурно-історичних типів педагогічного мислення та практики.

До основних положень парадигми освіти професор Є. В. Бондаревська відносить наступні складові: сутність і призначення освіти; відношення викладача до студента і його позиції в освітньому процесі; визначення людиноформуючих функцій освіти (гуманітарної, культуроутворюючої, функції соціалізації); зміст освіти (аксіологічний, когнітивний, діяльнісно-творчий, особистісний компоненти); технології освіти [Бондаревская Е. В. Гуманистическая парадигма личностно-ориентированного образования // Педагогика. – 2007. – № 4. – С. 11–17].

Освітня парадигма дозволяє визначити тип педагогічного мислення і практики як гуманістичний. Це означає, що метою освіти в наші дні стає не лише формування професіонала, фахівця в певній галузі, тобто от-

римання знань, вмінь та навиків, але й розвиток особистості, до того ж з унікальним внутрішнім простором та індивідуально-специфічним процесом пізнання, що визначає пріоритетну значимість культури.

Ще наприкінці минулого століття був обґрунтований перелік фундаментальних положень теорії культури, які можуть виступити методологічною основою освіти: про соціальний характер культури як форми людського буття, що втілює специфіку способу життя людини; про "людинотворчу" функцію культури, в силу якої вона виступає як спосіб реалізації творчих можливостей індивіда; про наявність ціннісного ядра культури, утверджуваного і трансльованого системою освіти; про діалог культур як основу нового гуманістичного мислення людства в умовах інформаційного суспільства; про полікультурний простір освітньої взаємодії; про пріоритет обміну цінностями в системі міжкультурної комунікації.

Відповідно, сучасна освіта має орієнтуватися не лише на науку, тобто раціональний спосіб пізнання світу, а на всю культуру в цілому, і в установці на синтез освіти та культури вбачається сутність нової освітньої парадигми, опис якої зустрічається в роботах В. С. Біблера, Є. В. Бондаревської, В. В. Краєвського та ін.

Культура може бути представлена в особистісному, різного ступеня спільності соціальному та цивілізаційному, загальнолюдському "зрізі" або вимірі. Вона наділена історичною пам'яттю, відбираючи та зберігаючи найбільш цінне, докладаючи зусилля до відтворення втраченого. В цьому сенсі система освіти сприяє збереженню цього спадку, стаючи основним механізмом передачі накопичених знань та культури. Проте її високе призначення цим не обмежується. Освіта в розвиненому, зацікавленому в прогресивних змінах суспільстві покликана виступати і генеруючим, тобто породжуючим творчим підґрунтям і культури, й самого суспільства. Це тим більше є справедливим для систем вищої, й особливо університетської освіти.

Отож, культура не існує поза людиною і її діяльністю, і можна передбачити, що кожна культура втілює специфічний набір способів соціальної практики конкретного співтовариства, нації, обумовлений ідеями та цінностями даної конкретної культури, що передаються від покоління до покоління за допомогою традицій, звичаїв та новацій. Тим самим культурні системи можуть розглядатися, з однієї сторони, як результат вже здійснених дій, а з іншої – як одна з засад прогнозування дій та поведінки в майбутньому.

Таким чином, культура, формуючи систему базових цінностей та соціальних стереотипів, в рамках сучасної освітньої парадигми має бути структурно пов'язана з освітою. Така взаємодія є необхідною й з тієї позиції, що вона втілює в життя гуманістичну детермінанту сучасної системи освіти, сприяє формуванню всебічно розвиненої гармонійної міжкультурно компетентної особистості. А знання особливостей сучасних культур є особливо важливим в умовах полікультурності сучасного світу.

КОНЦЕПТ "ПОЗАЗНАХОДЖЕННЯ": ІНТЕНЦІЇ ГЛИБИННОГО РОЗУМІННЯ В ГУМАНІТАРНОМУ ПІЗНАННІ

У центрі нашої уваги – одне із провідних понять, які визначають специфіку гуманітарних досліджень – концепт "позазнаходження", ("відстороненого споглядання", "причастной вненаходимости" М. Бахтіна), який ми розкриємо у контексті здійснення можливості умов розуміння, що плінна сучасність вимагає презентувати радше як порозуміння (у сенсі Г.-Г. Гадамера).

Гуманітарні науки, як відомо, завжди спрямовані до діалогічних (точніше, напевно, полілогічних) стратегій, до ідеї нескінченної універсальної поліфонії рівноправних суб'єктів дискурсу. Не піддається сумніву і той факт, що тотальне невміння досягати ситуативного консенсусу (у сенсі комунікативної практичної філософії) при вирішенні тих нагальних проблем, які постали перед людством зараз, можна вирішити лише за допомогою "розуміючих методик" [див.: *Кузнецов В.* Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления // *Логос.* – 1999. – № 10. – С. 43–88], під кутом респонсивного підходу [див.: *Солдатська Т. І.* Поняття респонсивності у сучасній філософії : дис. ... канд. філос. наук. – К., 2011], тобто повноцінне подальше існування сучасного суспільства можливе лише як простір зв'язку "між" зустрічними запитаннями та відповідями, як унікальний взаємообмін між індивідуальними свідомостями та простором міжособистісного сприйняття. Дана проблемна спрямованість, окрім усього, є майже невисвітленою у вітчизняній гуманітаристиці. Тому розгляд саме такої теми є безумовно актуальним, так як необхідність студіювання даної проблематики спричинена самою логікою розвитку гуманітарно-наукової думки, а її розкриття має безпосередній вплив на реальні зміни у свідомості людей, а відтак і на реальні зміни у світі. Відповідно проблемність самої стратегії "позазнаходження", зокрема в сфері сучасного міждисциплінарного філософсько-методологічного підходу, притаманного сучасній гуманітаристиці, яка самопрезентується крізь призму полінаративних дискурсивних потоків, вимагає рефлексивного аналізу та глибокого детального дослідження. Відразу відмітимо той факт, що у форматі тез ми лише пропедевтично окреслимо означену проблематику, для більш повного розкриття концепта потрібен формат статті.

Чому ж саме "позазнаходження" якнайкраще уможлиблює процес здійснення розуміння? Про які лінії розгортання діалогу йдеться? Так, у концепції діалогізму і поліфонії М. Бахтіна [Комісар Л. П. Рецепція ідей М. М. Бахтіна в сучасних культур-філософських концепціях інтертекстуальності // *Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія.* – 2007. – № 84–86. – С. 32–35] розуміння як таке входить в діалогічну систему і змінює її тотальний сенс: той, хто розуміє ("понимающий")

неодмінно перетворюється на "третього" в діалозі, причому не в арифметичному чи хронотопічному сенсі, на чому особливо акцентує М. Бахтін. Окрім двох обов'язкових суб'єктів-учасників діалогу, висловлювання, щоб бути зрозумілим (причому мислитель наголошує на специфічній "глибині" розуміння у гуманітарних науках), потребує "вищого нададресата" (відстороненого "адресата з лазівкою"), тобто тієї інстанції-посередника, яка уможливить досягнення розуміння, точніше, його глибинного аспекту. Для коректної передачі сенсу цитати доречним, на нашу думку, є подання її мовою оригіналу: "В разные эпохи и при разном миропонимании этот нададресат и его идеально верное ответное понимание принимают разные конкретные идеологические выражения (бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т. п.). Каждый диалог происходит как бы на фоне ответного понимания незримо присутствующего третьего, стоящего над всеми участниками диалога (партнерами)" [*Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 306*]. Отже, М. Бахтін вводить поняття "позазнаходження" (мовою оригіналу – "внезаходимости"), говорячи про специфіку гуманітарних досліджень, з метою репрезентації можливості діалогу (а з ним і розуміння) лише опосередковано, пройшовши крізь обов'язкову смислову конвергенцію (у сенсі інтерпретанти М. Ріфатера): "Два высказывания, отдаленные друг от друга и во времени и в пространстве, ничего не знающие друг о друге, при смысловом сопоставлении обнаруживают диалогические отношения, если между ними есть хоть какая-нибудь смысловая конвергенция (хотя бы частичная общность темы, точки зрения и т. п.)... Общность проблемы порождает ... диалогические отношения". Лише так розкривається позиція третього в діалозі, який безпосередньо в ньому не бере участі, але його розуміє. Цілісне висловлювання – це вже не одиниця мови, а одиниця мовленнєвого спілкування, яка має не значення, а смисл, тобто цілісний сенс, що завжди має стосунок до цінності (згадаймо методологічну спрямованість Г. Ріккерта щодо "наук про культуру") – той сенс, що вимагає "розуміння у відповідь", тобто цілісного діалогічного стосунку, адже гуманітарне мислення завжди спрямоване на чужі думки, позиції і висловлювання, а природа людського слова, як і людини, однакова – вони хочуть бути почутими, а задаючи все нові й нові запитання – отримувати відповіді "до нескінченності": доречно згадати тут тезу М. Бахтіна – "відсутність відповіді" ("безответность") є найстрашнішою. Так, "почутість" як така є вже діалогічним стосунком. Слово хоче бути почутим, зрозумілим, отримати відповідь, і знову відповідати на відповідь, і так *ad infinitum*. Воно вступає в діалог, який на має смислового завершення [див. Там же. – С. 306].

Отже, критерій глибини розуміння є одним із найвищих критеріїв у гуманітарному пізнанні, адже, підтримуємо М. Бахтіна, – слово бездонне, здатне набирати глибинного неповторного сенсу, причому перманентного ґатунку. Відтак, для своєї актуалізації смисл потребує інтенцій

"вопрошающего", відстороненого споглядання у феноменологічному сенсі. На наш погляд, у даному річизці цілком правомірною буде заява М. Бахтіна: "Розуміння є перетворенням чужого в "своє-чуже", що доводить ще раз необхідність рефлексивного детального дослідження феномена "позазнаходження" у більш ширшому аспекті.

Ю. М. Коротченко, доц., ТНУ ім. В. І. Вернадського, Симферополь

ВАЛЮАТИВНАЯ ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО

Социальная реальность с очевидностью дифференцируема. Появление новых моделей социальной дифференциации всегда связано с попыткой фокусировки на каких-то иных, чем уже известные, измерениях или нишах социальной реальности. Такими измерениями в свое время были классы, различаемые по собственности на средства производства, действия людей, отличающиеся типом мотивации, формы солидарности с присущим в разной степени коллективным сознанием, социальные структуры со своими специфическими внутриобщественными функциями, сегменты социальной топологии с разным культурным и – шире – символическим, капиталом ...

Здесь предлагается валютативная модель социального пространства, позволяющая, на наш взгляд, существенно конкретизировать понятие культурного капитала в том его аспекте, который связан с формами его объективации или, по выражению П. Бурдьё, инкорпорирования. Нас будут интересовать именно такие формы. В самом общем виде объективация того, что можно назвать культурным капиталом, формирующим на индивидуальном уровне то, что все, вслед за Бурдьё, называют "габитус", может быть представлено как некое коллажно устроенное целое, характеризующееся рядом идентификационных показателей. Эти показатели относятся к оценочной стороне социальной жизни – выражают оценку, сами являются продуктом оценочных практик и т. п. В связи с этим в их совокупность мы назвали валютативом. Укажем составляющие валютатива.

V₁. Ценности:

- доминирующие (или иногда – доминирующая);
- производные.

V₂. Нормы и традиции:

- правовые нормы;
- не закрепленные в правовых документах социальные нормы поведения и морали в целом;
- запреты и разрешения;
- традиции;
- наказания и поощрения.

V₃. Пантеон героев и портреты антигероев:

- собственно имена;
- биографии, мифы и легенды, жизнеописания героев и антигероев;

- места почитания живущих героев;
 - пантеоны в буквальном смысле – места захоронения героев
- Формы функционирования валюатива

Язык:

- оценочные маркеры: языковые грамматические и лексические эквиваленты ценностей, норм, возвеличивающие или уничижающие языковые выражения или стили речи;

- предложения и тексты, содержащие такие маркеры

Художественное творчество

Идеология

Как правило, уже сформировавшийся и действующий валюатив развитого сообщества обладает всеми вышеперечисленными идентифициционными показателями.

Каковы важнейшие свойства и функции валюатива? О первом из таких свойств уже говорилось выше. Валюатив – это коллажное, синхронизированное целое, для репрезентации которого недостаточно его составляющих, взятых по отдельности. Другие свойства валюатива будут во многом производны от этого основного. Так, внутренние составляющие валюатива не являются иерархически организованными. Каждая из них покрывает свою зону поля оценивания. Наряду с вышеуказанными ключевыми свойствами – быть коллажным синхронизированным целым и содержать компоненты такие, что каждая из них стремится покрыть все поле оценивания, будучи на самом деле функциональной в своих подструктурных границах, валюатив выполняет важные социальные функции, главная из которых, естественно, оценочная. Она осуществляется во многих направлениях и связана с различными модусами оценки и стадиями оценочных процессов, о которых мы говорили выше – от мотивации до выработки и принятия решения. В этом смысле валюатив – это общественное сознание в функции оценки. Вторая важнейшая социальная функция валюатива – организующая по отношению к объединениям людей любой степени общности (от сравнительно малочисленных до максимальных, таких, как, скажем, цивилизации). Развитое устойчивое объединение людей или социальный институт нуждается в валюативе и, в конце концов, вырабатывает его. Устойчивость, живучесть, трансляцию в будущее этим объединениям сообщает наличие в них такого ядра, как валюатив. При этом важно также иметь в виду коллажность внутренней структуры валюатива. Валюативная оптика видения общества позволяет эффективно репрезентировать социальный институт или сообщество, группу, идентичность и т. п. в их характеристических свойствах. С другой стороны валюативная матрица дает возможность увидеть общество в его горизонтальном, синхроническом срезе как расчерченное разными валюативами, сосуществующими, если это разные институты, и сталкивающимися, если это один валюатив, но с разным частным наполнением (например, валюатив религии, преломляющийся в разных конфессиях).

"СПРАВЕДЛИВОСТЬ" КАК КАТЕГОРИЯ ФИЛОСОФИИ БИЗНЕСА

Актуальность проблемы: "справедливость" является междисциплинарной категорией, которую используют как философия, социология, так и политические и правовые науки. Более того, человеку исторически присуще стремление к справедливости; начиная с древних времен он борется за справедливость как в социальном, так и в моральном плане. Исходя из этого актуальность тезисов представляется бесспорной.

Объект: философия бизнеса

Предмет: понятие "справедливость"

Цель: теоретическое исследование морального феномена справедливости, в контексте философии бизнеса

Задачи: раскрыть многоплановое содержание понятия справедливости с учетом релевантных понятий и в контексте социальных проблем; актуализировать роль и значение ответственности, доверия, желания для толкования проблемы справедливости; рассмотреть справедливость, как таковую, в контексте философии бизнеса; выявить взаимосвязь и взаимодействие этих двух понятий.

Справедливость, категория морально-правового и социально-политического сознания, понятие о должном, связанное с исторически меняющимися представлениями о неотъемлемых правах человека. Содержит требование соответствия между реальной значимостью различных индивидов (социальных групп) и их социальным положением, между их правами и обязанностями, между деянием и воздаянием, трудом и вознаграждением, преступлением и наказанием и т. п. Несоответствие в этих соотношениях оценивается как несправедливость.

Философия – особая мировоззренческо – методологическая дисциплина. Является одной из древнейших сфер духовной жизни общества. Она обосновывает развитие естественных и социально-гуманитарных наук. Философские учения, формируясь на основе диалектической взаимосвязи субъекта и объекта, с необходимостью, кроме знания об объективно существующий мир, включают в систему теоретического знания субъективное, то есть духовно-рациональный модус – существование творчески активно-го, постоянно осваиваемого действительного мира человека.

Деятельность человека в обществе обусловлена определенными философскими принципами. Особенно отчетливо это прослеживается в таких сферах бытия, как управление социальными процессами, предпринимательской деятельностью бизнес-структур. Управленец, бизнесмен в своих действиях, как правило, опираются на определенные философские основы. При этом иногда человек даже не замечает этого. Как показывает практика управленческого процесса и предпринимательства, успешной деятельностью субъекта экономической сферы является и деятельность, осознанное менеджером и бизнесменом с фило-

софских позиций. Философия в ее общем плане изучает отношения "человек – мир", тогда как предметом философии менеджмента и бизнеса является изучение методологических и мировоззренческих основ организационных процессов общества и творческих, философских подходов в решении конкретных проблем управления производственной и непроизводственной сферами деятельности человека.

В философской и научной литературе существует традиция изучения справедливости, ее философских, этических, экономических, политологических, социально-психологических аспектов. Первые социально-философские трактовки феномена справедливости содержатся в трудах Платона и Аристотеля. В Новое время Т. Гоббс, Б. Спиноза, Д. Локк разрабатывали концепцию справедливости. И. Кант анализировал справедливость в сфере нравственности. Г. Гегель считал справедливость предметом философии права. В русской философии к феномену справедливости обращались И. Ильин, Н. Бердяев и др.

Теоретическое исследование морального феномена справедливости представлено в трудах таких авторов как, Платон, Аристотель, И. Кант, У. Джемс, И. Бентам, Д. С. Милль, и др. Современный этический дискурс представлен работами Дж. Ролза, Ю. Хабермаса, Г. Йонаса, Г. Э. Энском, А. Бадью, Р. Г. Апресяна и др.

Сегодня в экономическом пространстве бизнес-этика занимается этическим регулированием предпринимательской деятельности с двух позиций – утилитаризма и деонтологии. В экономическом дискурсе социальная справедливость измеряется такими инструментами, как ответственность, доверие, желания, качество жизни.

Этос справедливости преломляется в таких реалиях, как ответственность, доверие, желание, которые манифестируют намерения, принципы, нормы, права в повседневной социальной жизни. Сегодня идея ответственности выводится из вменяемости. Субъект права, справедливости должен быть вменяемым или ответственным (считать себя ответственным за свои действия).

Вывод:

Действовать по справедливости – значит действовать правомерно, соответственно всеобщим и равным требованиям права.

Справедливость потому собственно и справедлива, что воплощает собой и выражает общезначимую правильность, а это в своем рационализированном виде означает всеобщую правомерность, т. е. существо и начало права, смысл правового принципа всеобщего равенства и свободы.

П. А. Куда, асп., ДНУ, Донецьк
paul-ku@mail.ru

ІДЕОЛОГІЯ: ВЕЛИЧ ТА НИЦІСТЬ СУСПІЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

Театральна метафора У. Шекспіра є досить влучною, і не випадково уявлення про соціальні ролі набуло значного поширення у суспільних науках. Проте питання режисури залишається значною мірою відкритим,

хоча часто – приховано відкритим. Лаштунки надійно ховають за собою не лише режисера, але й всю "механіку" дійства, його репетиції, тексти тощо. Історія театру є символічною. Він походить з густини буденного життя людей, певний час існує як певна антитеза буденності, і, врешті-решт, театром все більше і більше стає саме буденне життя, бо все більше і більше люди усвідомлюють штучність своїх соціальних ролей.

Ніцшеанська констатація "смерті бога" у черговий раз викрила болюче питання режисури соціального дійства і породила "піднесені" спроби видивитися у культурно-соціальних процесах зародження "надлюдини". Подібне видивляння супроводжувалися витонченою критикою примарної величі християнства. Логічним продовженням цієї тенденції були психоаналітичні "розчаклювання" світу з точки зору сублімації (піднесення, звеличення). Своєрідним маніфестом цього процесу стала і праця С. Жижека про "піднесений (sublime) об'єкт ідеології" (1989), у якій лаканівський психоаналіз явно переважає на марксистськими уявленнями, але не може витіснити їх остаточно, бо ніякий індивідуально-психологічний підхід не в змозі розглядати ідеологію поза хоча б гегелівського вчення про об'єктивність вищих психічних процесів (не у фізіологічному, а у духовному сенсі), не кажучи вже про більш радикальний – культурно-історичний – підхід, яскраво виражений у праці А. Богданова з "ідеологічної науки" ("науки про суспільну свідомість") (1914).

Можна сказати, що марксиста та психоаналітики розвінчують духовне (піднесене, величне, "сублімоване", надбудову), але з різних сторін: одні – з соціально-економічної, інші – з психо-біологічної. Дві метафоричні сили, що владарюють світом – Любов та Гроші – піддаються науковій критиці: Любов, як і Бог, "розчакловується", "вмирає", поступаючись своїм місцем більш низьким інстинктам відтворення; голод як цілком прийнятний, "буденний" низький інстинкт не в змозі "розчаклювати" велич Грошей, а тому його "розчаклювання" набуває парадоксальної форми не розвінчування, а навпаки – піднесення, звеличення, хоча і досить суперечливого, до Праці (фізична праця ніколи особливо не звеличувалася, чого не скажеш про розумову та творчу, що у якості Поезії дуже наближається до вже згаданих Любові та Бога). Так філософія підозри зіграла свою неоднозначну роль: піднесене, величне та низьке, нище зазнали інверсії.

Ідеологія як початкового благородний наріст над буденною свідомістю, елітарна культура вищих класів перетворюється на "розмінну монету" соціально-політичних процесів. Неполіткоректний термін "експлуатація" витісняється більш "піднесеним" терміном "маніпуляція". Ситуація з історією театру повторюється, але тепер своєю зворотною стороною: викриття "темного" боку суспільних процесів знову замінюється цинічним прикриттям соціальної несправедливості формально-демократичними гаслами та "театральною" критикою тоталітаризму, якою намагаються поставити жирну крапку на марксистській парадигмі. Однак "висока культура" не розчиняється серед масового суспільства без залишку, хоча і зазнає суттєвої девальвації, знецінення. Витіснення інтелігенції інтелектуалами є саморуйнівним процесом: "холодний розсудок" нищить себе

так само, як мав себе самознищити пролетаріат. (Тут цікаво згадати про протиставлення не лише елітарної та масової культури, але й широко відоме протиставлення "фізиків" та "ліриків" у межах концепції двох культур.)

Проблема ідеологічності суспільної свідомості імпліцитно пронизує всю історію філософської думки з постійним викриттям обманливості некритичного сприйняття як піднесеного, так і нищого. Прославлення Розуму, ідеалів Істини, Краси та Добра змінюються апологією здорового глузду (розсудку), почуттів, досвіду, задоволення. Суспільна свідомість та ідеологія, ніби тінь, супроводжують соціальні процеси, обплітаючи їх, але єдиної цілісної методології для наукового відтворення цих суперечливих процесів до сих пір немає. Можна виділити вже згадувані марксистський та психоаналітичний підходи, які доповнюються еволюційною парадигмою та феноменологією (вивченням духовного, свідомості, ідей як таких), що у сукупності відображають наступні рівні суспільного розвитку: природно-біологічний, соціально-економічний та технологічний, фізіологічно-психологічний, духовно-ідеологічний. Взаємодія останніх є досить складною, що і породжує методологічні складнощі вивчення не лише суспільної свідомості, але й суспільства як такого з невід'ємний суб'єктивним фактором.

Велич та нищість суспільної свідомості (ідеології) є відносними: значною мірою вони корелюють з превалюванням колективістських або індивідуалістичних цінностей, але останні, в свою чергу, також диференціюються на піднесені та низькі. Яскравим прикладом функціонування механізму коливання ідеології між небом та землею є метафора про "голого короля", а співвіднесеність величного та низького чітко, хоча і більше психоаналітично, аніж матеріалістично, виражається К. Марксом наступним чином: "ця людина король лише тому, що інші люди відносяться до нього як піддані. Тим часом вони гадають, навпаки, що вони – піддані тому, що він король". Тут ми стикаємося з суперечливістю піднесеного (як переважно зовнішньої характеристики) та витонченого (більш глибокої внутрішньої характеристики). Піднесеність завжди має свої "грубі" зовнішні атрибути, що досить легко можуть бути "підроблені", імітовані та перетворені на своєрідні симулякри. Витонченість внутрішнього виміру величного, навпаки, може бути непомітною для здорового глузду (цинізм), а відтак і відкинутаю як фантом, примара, омана. Між величною та вульгарною простотою є досить тонка межа, і марно парадоксально звучать рядки О. Пушкіна:

Тьмы низких истин мне дороже
Нас возвышающий обман.

Дещо подібна амбівалентність характерна і для характеристики сакрального на відміну від профанного: воно одночасно приваблює ("забронений плід солодкий") і страхає (священна дрож), бо є виключним, небуденним, незвичним.

Таким чином, ідеологія є рівнем суспільної свідомості, де на відміну від буденної свідомості, досить тісно та суперечливо переплітаються контрастні характеристики пізнавального (істина / ілюзія), етичного (до-

бре / зле) та особливо естетичного характеру (піднесене / низьке, прекрасне / огидне, комічне / трагічне), що частково пов'язано з протиставленням "природного" (істинного) та "штучного" (викривленого, "спотвореного"), опосередкованого суспільним (соціальним, моральним, етичним) та художнім (мистецьким, естетичним).

**В. А. Левицький, канд. філол. наук, мол. наук. співроб.,
Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, Київ
v_levicky@meta.ua**

ЛІТЕРАТУРНИЙ УРБАНІЗМ У МІЖДИСЦИПЛІНАРНОМУ ПІЗНАННІ

Упродовж останніх десятиріч міський простір, реальний або фікційний, вивчається в низці дисциплін. Але зазначений інтерес супроводжується слабкою розробленістю поняттєвої системи. Свідченням цього є недостатнє уточнення самої категорії "урбанізм". Потреба деталізувати її найгостріше відчувається в літературі. Така царина налаштовується на активне освоєння локусів, допускаючи застосування засобів інших мистецтв і часткове задіяння механізмів раціонально-поняттєвого пізнання. Мета запропонованої роботи – вирізнити статус літературного урбанізму у вимірах філософії. Досить доречно розглянути міждисциплінарні уявлення про місто у творах, які мало співвідносяться з популяризацією міського буття. До відповідної групи з різних причин належить спадщина українських авторів XIX ст. У її науковому прочитанні естетичний досвід нерідко взаємозалежить від ідеологічного – постколоніального. Місто прийнято осмислювати в категоріях культурної агресії, національного знеособлення чи конформізму (див.: [Поліщук Я. О. Топографіка міста // Із дискурсів і дискусій. – Х., 2008. – С. 118]). Водночас, сутність письменницької рецепції простору, навіть із такими застереженнями, майже не окреслено.

Очевидно, урбанізм є уявленням про місто як цивілізаційний феномен. Ідеться про допустиму множинність трактування локусів. Із позицій філософії, уявлення, подібно до інших пізнавальних здатностей, може засвідчувати і схвалення, і заперечення об'єкта. Тому непереконливою видається вказівка на "антиурбаністичний дискурс" у випадках, коли підкреслюється нелюбов літераторів до міста. Сумнів викликають і тези про розгортання згаданого дискурсу в межах культурно-історичної епохи (пор.: [Горова Ю. Топос Петербурга в контексті антиурбаністичного дискурсу романтизму // Київські полоністичні студії. – 2003. – Т. V. – С. 228]). У такий спосіб науковці применшують вірогідність багаторазового відчуття й сприймання митцями урбаністичних краєвидів, поведінкових моделей, особливостей мови городян тощо. Поза увагою опиняється також привнесення нових акцентів в уявлення про місто чи застосування принципу маски. Справді, Є. Гребінка в одному з петербурзьких віршів протиставляє "сади України" і край, де "кругом... суетливо // Хлопочет наш индустриальный век". Якщо перша з місцевостей – природна –

дарує натхнення, то в другій – рукотворно-міській – "числ ряди поезию сменили" ("Давно уже я не писал стихов...") [Гулак-Артемовський П. П. Поетичні твори; Гребінка Є. П. Поетичні твори. Повісті та оповідання. – К., 1984. – С. 203]. Але в пізнішому нарисі зі збірки "Фізіологія Петербурга" письменник унаочнює інші риси столиці – органічні, близькі до тогочасних концепцій міста-істоти. Один із районів персоніфікується, залежно від чергування пір року: "Летом вся вообще Петербургская сторона оживает вместе с природой... Все дома и домики, все мезонины и чердаки занимаются дачниками... Везде жизнь!" [Гребенка Е. П. Петербургская сторона // Физиология Петербурга. – М., 1984. – С. 114–115].

Із урахуванням цього необхідно розмежувати рівні, на яких виникає уявлення про місто в літературі, а саме авторську свідомість і світ твору. В авторській свідомості окреслено, передусім, аксіологічний аспект урбанізму. Цінності відображаються як у художніх, так і в нехудожніх текстах. Тож задля спостереження за значеннями, котрі митець схильний закріплювати за локусами, доцільно співвідносити зміст творів із особистими документами літератора. Доказовим видається й аналіз ідей, розгорнутих у наукових або філософських розвідках письменника. Приміром, доробок П. Куліша найпосплідовніше асоціюється з осмисленням хутора. Але в циклі праць "Хуторская философия и удаленная от света поэзия" цей простір метафоризується. Складаючи опозицію до столиці з "розумовим беззаконням" [Куліш П. О. Повість про Український народ; Моє життя; Хутірська філософія і віддалена од світу поезія. – К., 2005. – С. 146], він не завжди протиставляється місту взагалі. Кулішевим узірцем поєднання природності з освіченістю є Київ. Коментуючи сутність київської культури, автор посилається не лише на власне урбаністичні (Київ – "Троя старовинних грамотіїв" [Там само. – С. 220]), а й на позаміські реалії (Київ – оаза [Там само]; лісова дача [Там само. – С. 217]). Письменник простежує у "хутірському видноколі" "характер давніх печерських пустельників" [Там само. – С. 252]. У результаті в концепції урбанізму П. Куліша Київ витлумачено як "мікромісто", своєрідний варіант хутора. У вимірі вчень ХХ ст. можна припустити: романтик обумовив бачення Києва, близьке до "електронного котежду" Е. Тоффлера, новітнього "міста-держави" М. Кастельса і т. п.

Закономірно, що авторські цінності проектується на світ твору. На цьому рівні урбанізм постає в іконічному та міфопоетологічному аспектах. В іконічному аспекті увагу привертає система образів, у яких певний письменник розкриває уявлення про місто. Для В. Самійленка такий простір є, зокрема, політичним феноменом. Поет часто моделює Київ рубежу ХІХ–ХХ ст. через міркування про стосунки письменників із чиновниками. Хоча в Самійленковій сатирі майже відсутні урбаністичні пейзажі, побут городян відтворено ретельно: із посиланнями на нормативно-правову базу, конкретних прототипів, пам'ятні події. У "Пісні про віщого Василя" – пародії на "Пісню про віщого Олега" О. Пушкіна – цензор гине від свого олівця. Автор обіграє факт смерті реальної особи – В. Рафальського. У памфлеті "Собаки", на задум якого вплинула поста-

нова Думи про вуличних тварин, ліричний суб'єкт тікає від службовців. Річ у тому, що вони "без намордників чвалають" [Самійленко В. І. Твори. – К., 1989. – С. 116].

У роздумах В. Самійленка, спричинених муніципальним документом, убагацькується й ототожнення міста з книгою. Таке уявлення має вже не власне іконічну, а міфопоетологічну сутність. Ідеться про співвіднесення урбанізму з архаїчною свідомістю. Міський світ пізнається крізь призму міфів, їхніх складників (мотивів) і похідних конструкцій (сюжетів). В означеному аспекті важить протиставлення Києва Петербургу, розбудоване в поезії Т. Шевченка. Провідною властивістю київського простору є сакральність, яка підкреслюється в епітетах до урбаноніма ("У Києві пресвятому" ("Княжна" [Шевченко Т. Г. Повне зібрання творів : у 12 т. Т. 2. – К., 2003. – С. 34] тощо). Із другого боку, у поемі "Сон" розповідач зауважує про Петербург: "Отут крові // Пролито людської – // І без ножа" [Там само. – К., 2001. – Т. 1. – С. 274]. Окрім історичних обставин (примусове спорудження столиці), у цьому уривку алюзійно актуалізовано біблійний міф. Згідно зі Старим Заповітом, найперше місто заснував Каїн [Гофф Ж. ле. Середньовічна уява / [пер. з фр. Я. Кравець]. – Львів, 2007. – С. 217]. Петербург постає містом кардинально новим, але не позбавленим убивчого начала, на відміну від Києва, у якого було подолано давні асоціації з гріховністю.

Отже, літературний урбанізм підпорядковується вивченню в низці філософських галузей: гносеології, аксіології, філософії культури та ін. Будучи особливою пізнавальною здатністю, він сприяє виясненню зв'язків між стилем, індивідуальною та колективною свідомістю на різних етапах творчого процесу. Завдяки цьому чіткіше виокремлюються моделі міста в доробках певних авторів (місто-як-жертвовник у Т. Шевченка; місто-як-політична-структура у В. Самійленка) і традиціях регіону (множинність трактувань Києва) або доби (романтична поетика простору).

**Т. В. Лисоколенко, канд. філос. наук, доц.,
ДОІППО, Дніпропетровськ
lusokolenko@mail.ru**

ПРОЛЕГОМЕНИ ДО ДОСЛІДЖЕННЯ ПРАГМАТИКИ МОВИ Л. ВІТГЕНШТЕЙНА

Мова, мовні конструкти, мовні ігри – це основні поняття, за допомогою яких можна охарактеризувати філософські пошуки австрійського філософа, представника лінгвістичної філософії Людвіга Вітгенштейна. Сучасний український дослідник В. П. Завгороднюк в одній зі своїх робіт влучно визначає роль Л. Вітгенштейна у становленні лінгвістичного напрямку філософії стверджуючи, що "лінгвістичний поворот у філософії започатковано у працях М. Гайдеггера і пізнього Вітгенштейна, які, по суті, створили своєрідну онтологію мови" [Завгороднюк В. П. Лінгвістичний поворот і філософія постмодернізму // Гуманітарний вісник: всеукр.

зб. наук. праць. Число 18. – Черкаси, 2012. – Вип. 2. – С. 63]. Так якою ж постає мова у філософії Л. Вітгенштейна?

Тут варто зауважити, що Л. Вітгенштейн вважав, що основне завдання лінгвістичної філософії полягає не у виправленні буденної мови, а в її аналізі, що допомагає розуміти світ, у якому ми живемо. Л. Вітгенштейн пропонує переглянути погляди на функціонування мови, зосередити увагу на її практичній сутності, пов'язаній з культурним та соціальним контекстом, виходячи з унікальності та прагматичності мови. Філософ-лінгвіст певен: варто визнати, що значення мови ніколи не зводилось до того, щоб лише вказувати на речі, оскільки кожне слово являє собою об'єкт, що несе різне сутнісне навантаження та різні варіації його вживання, а це дає підстави стверджувати про його різноманітні значення.

Вважається, що тема мовної прагматики стосується творчості "пізнього" Вітгенштейна, а між розумінням мови у "Логіко-філософському трактаті" та "Філософських дослідженнях" лежить ціла прірва. Однак тема мовного прагматизму простежувалась ще в ранній період творчості філософа, виступаючи певною "зв'язкою" досить різних, як інколи здається, періодів його філософування. Дійсно, у "Логіко-філософському трактаті" домінуючим виступає формально-логічний підхід до аналізу мовної проблематики, а у "Філософських дослідженнях" на авансцену розгляду виходить "дія" мови, буденна мова. Думка про те, що мова живе в уживанні, немовби рефреном проходить через увесь текст "Філософських досліджень", однак такі міркування простежуються і в "Логіко-філософському трактаті" Л. Вітгенштейна, що часто залишається недооціненим дослідниками його творчого шляху. Так, наприклад, у "Трактаті" Вітгенштейн наголошує на необхідності уважного ставлення до застосування слів та знаків: "у буденній мові одне і теж слово дуже часто має різні способи позначення – тобто належить різним символам, – або декілька слів, що мають різні способи позначення, уживаються в судженнях схожим чином" [*Витгенштейн Л. Логико-философский трактат* / [пер. с англ. Л. Добросельского]. – М., 2010. – С. 42]. Також у цьому дослідженні Л. Вітгенштейн зупиняється на положенні, яке у майбутньому отримує подальший ретельний аналіз в контексті розвитку мовної проблематики, його сутність така: "Мовчазне прийняття угод, на яких ґрунтується уживання повсякденної мови, є достатньо складним" [Там же. – С. 49]. Частково ці складнощі, можливо, впливають з "нездатності зрозуміти логіку нашої мови" [Там же]. Ось, саме це "зрозуміти" Л. Вітгенштейна залежить від варіативності значень мовних конструктів, від різних можливостей їхнього використання у різноманітних мовних іграх. Тобто, напевно, є сенс говорити, про те, що фундамент для розвитку теми мовної прагматики закладений у творчості "раннього" Людвіга Вітгенштейна.

Далі зупинимось на тому, як трансформувалася мовна проблематика у "Філософських дослідженнях" Л. Вітгенштейна. У тексті даної роботи наголошується, що саме використання слів не можливо підвести під певну ризик, стверджуючи, правильним чи ні є їх уживання. Ліквідуючи відмінності між значенням та уживанням слів, Л. Вітгенштейн акцентує

увагу на тому, що мова визначається не структурно, а емпірично, тобто тією роллю, яку вона відіграє у соціумі. Мова – не статична система, а динамічна, яку слід розуміти як різноманітні варіації використання та застосування мовних конструктів у певних соціальних контекстах, де те, що позначається живе в уживанні. Наголошуючи на останньому, Л. Вітгенштейн наводить приклади порівняльного характеру. Так, наприклад, узявши за основу цифру (1), філософ розмірковує, чи буде вона зберігати однакову сутність, у виразах, що мають як математичний, так і загальний характер. І відповідь Л. Вітгенштейна – ні. Значення одиниці будуть відмінними залежно від їх використання у реченнях. "Значення слова є тим, що пояснюється поясненням значення <...> Якщо ти хочеш зрозуміти уживання слова "значення", то придивись до того, що називають поясненням значення" [*Витгенштейн Л. Философские исследования // Языки как образ мира. – М. ; СПб., 2003. – С. 433*]. Л. Вітгенштейн порушує питання про соціальні практики, які мають здатність наділяти самі вислови сутністю. Мова розуміється нами крізь призму людської соціальності. Мова у "Філософських дослідженнях" існує для забезпечення процесу соціальної взаємодії, комунікації у найрізноманітніших її варіаціях.

Багатовекторність – це основне поняття, яке найчіткіше передає грані аналізу Л. Вітгенштейном мовної проблематики. Мова у найрізноманітніших варіаціях (від поняття атомів мови, що регламентують картину буття до аналізу концепту буденної мови) розкриває усю багатогранність розуміння Л. Вітгенштейном феномену мови. Порушивши тематику прагматики мови, австрійський філософ актуалізував великий пласт тих питань, що є цікавими для дослідників, які працюють у царині соціально-філософського дискурсу.

***Є. М. Милованов, студ., Державний університет
інформаційно-комунікаційних технологій, Київ
sguy@ukr.net***

ПОВСТАННЯ МАС В СУЧАСНОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

На початку ХХІ століття суспільство, переповнене благами: матеріальними, технічними, соціальними тощо. Науково-технічний прогрес призвів до того, що будь-яке суспільство можна назвати інформаційним, адже майже всі сфери людського життя підпорядковуються комп'ютеризації та зазнають впливу з боку всесвітньої інформатизації та інформаційного простору. Світ живе, глобалізується, розширюються горизонти науково-технічного прогресу, який стирає старі невидимі рамки у всіх сферах людського життя. Сучасні засоби масової комунікації нівелюють культурні розбіжності, створюючи глобальну надкультуру. Безмежні інформаційні та комунікаційні засоби дозволяють нам спостерігати і пізнавати майже будь-яку культуру, проте вона йде шляхом спрощення, нівелювання багатогранності й глибини її продукту, поверхневого сприйняття. Відтак, постають слушні питання: що сьогодні вважати прогресом

сом, а що – симуляцією цього процесу; чи можна стверджувати про наявність ідеалів та принципів? Обираючи найхарактернішу ознаку сучасного суспільства на думку приходить насамперед поняття "масове".

Наприкінці першої половини XX століття іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет публікує свою працю під назвою "Повстання мас". В ній він замислюється над такою тогочасною рушійною формацією як "масове суспільство" – суспільство технічно оснащене, вільне, візуально благополучне, але у той же час безідейне, порожнє, антиіндивідуальне, суспільство людей "таких як всі", що користуються благами цивілізації, але не здатні до самоусвідомлення та якісного руху вперед. Ортега-і-Гассет описував зміни європейського суспільства як деградацію, як масовий занепад людської гідності. Проте, не дивлячись на зміни у людському соціумі за останні 70 років, стверджувати про якісні зміни важко, загальні риси масовості можна спостерігати й зараз. Сучасне суспільство у ще більшому ступені володіє цивілізаційними, матеріальними та технічними благами ніж будь-коли раніше, проте, ще більшим факторами є всесвітня глобалізація у всіх сферах інформаційного суспільства, наявність величезних людських мас, що безідейно проживають життя як безликі учасники безособового початку – натовпу. Чи здатне воно до продуктивного руху вперед на історичній арені?

Ортега-і-Гассет бачив альтернативу "масам" у так званій "аристократії" – меншості людей, що володіють самодисципліною та моральними якостями, можуть взяти відповідальність за себе, свої вчинки, свої дії та їх наслідки. Але зараз не можна впевнено говорити, чи піддається змінам звичний хід речей у сучасному суспільстві, адже воно є закономірним результатом "еволюції" нашої цивілізації. Можна припустити, що зміни в суспільстві не тільки можливі, а й відбуваються у наш час, адже навіть сучасне масове суспільство, зі своїми плюсами і мінусами, здатне до власного розвитку. З одного боку, у світі, перенасиченому інформацією, людина починає відкидати зі свого кругозору зайве і обирати те, чого вона потребує, починає шукати себе, виявляючи індивідуальність, не зважаючи на вплив маси. А з іншого – можливо індивідуалізація лише "модний соціальний напрямок", а не зміна в суспільстві. Однак слід зазначити, що людська особистість, якою б вона не була, завжди здатна до саморозвитку, і для того, щоб змінити власну дійсність спочатку потрібно замислитись.

*Т. Л. Нагорняк, канд. політ. наук, доц., ДонНУ, Донецьк
tatyananagornyak@mail.ru*

РЕФЛЕКСІЯ ФІЛОСОФСЬКО-ІДЕОЛОГІЧНОГО ЗМІСТУ В КОНТЕКСТІ БРЕНДИНГУ ТЕРИТОРІЙ

Індивід сприймає світ (у т. ч. і території) через емоції, відчуття, ставлення, оцінки та спогади. Усе вказане надано нам у форматі образів, картинок, стереотипних суджень, символів, знаків, міфів та архетипів. **Реальність** – світ об'єктивних фактів без оцінок, ставлень та емоційних забарвлень. **Політична реальність** відповідно – набір політичних фактів

чи фактичних результатів політичних рішень і дій. *Контекст реальності завжди нейтральний* ("відбулася зустріч президентів", "був підписаний договір", "встановлена дата виборів"). Тобто сама по собі територія – наявність її на карті світу, визнання світовим товариством її назви, кордонів, геополітичного положення, історичних фактів створення та визначальних дат в її становленні, прізвища видатних осіб, що причетні до неї, назви провідних товарів, пам'ятників мистецтва і технологій, офіційних символів – це реальність і вона єдина для усіх. Комунікативне поле будь-якої політичної системи формує дійсність, інтерпретуючи реальність, і посилюючи певні конотації до масової свідомості у вигляді кодованого тексту. Ставлення до території з боку різних груп реципієнтів – результат конотацій. Об'єднуючи здобутки дослідників політичної семіотики постмодернізму та семіотичної лінгвістики В. Шаховського, В. Телії, В. Говерського, Р. Барта, Б. Нормана, Ж. Бодрийяра, Ф. де Сосюра, Ч. Пірса та Ч. Моріса, можна вважати конотацією будь-яку суб'єктивну оціночну інтерпретацію щодо реального факту. В наслідок чого, факт набуває нових функцій та характеристик соціально-політичного, емоційного, раціонального, морально-етичного характеру. Прикладів в історії брендингу багато: "чопорні англійці", "педантичні німці", "імпульсивні італійці", "романтична Венеція", "зірковий Голівуд", "азартний Лос-Анджелес", "бідна Індія". Тому, визнають реальність і *конотативну дійсність*. Перша є статичною, остання – мінливою. *Дійсність* на відміну від реальності, об'єднує в собі реальне та сукупність усіх конотацій. *Політична дійсність* – та, яка твориться на підставі політичної реальності завдяки політичним акторам та з приводу політичного.

Територіальна самопрезентація чи фактичне ставлення до неї різних груп споживачів (як зовнішніх так і внутрішніх) є наслідком конотацій – "прочитання" цієї реальності на свій манер. Контролювання та емоційний зміст цих конотацій на користь території та її населення, можливі завдяки брендингу на чолі з державними інститутами. За умов його відсутності чи слабкості, конотації території набувають стихійного характеру і можуть стати перешкодою на шляху її розвитку і перспектив. На рівні масової свідомості *територія сприймається через певні тексти – набір символів, образів, стереотипних тверджень, комунікаційних знаків та репутаційних характеристик*.

Тексти у контексті брендингу території можна розділити на:

- *аутентичний* (наближений до реальності – історичні факти, політичні події, рішення і визначальні персони, менталітет, культурна спадщина);
- *офіційний* (самопрезентація території, що прийнята офіційно і транслюється в першу чергу політичними інститутами);
- *приватний* (стихийно створені оцінки, ставлення та уявлення про територію пересічних громадян – її мешканців та зовнішніх спостерігачів).

У кожного тексту є свої автори, комунікатори і реципієнти. Інтерпретація реальності у текстах відбувається через комунікаційні канали із різною метою. Задля контролю та корекції конотацій у позитивний бік (для території та її населення), офіційні інститути створюють стратегію брендингу території та спеціальні іміджеві програми, реалізація яких

залежить від політичних рішень і дій влади. У даному випадку територія виступає творцем корисної для неї дійсності і подає себе через офіційний текст. Автором *офіційного тексту* виступає держава та представники органів державної влади. Він на різних рівнях реалізується робочими групами, створеними владою. Паралельно з цим, формується *приватний текст*, що містить усі стихійні думки, ставлення та оцінки території у масовій свідомості, які формуються на чутках, плітках, стереотипах, спогадах від відвідування чи відчуття від проживання. Базовим текстом для вказаних двох, повинен стати *аутентичний текст дійсності*. Прикрашаючи реальність в офіційному тексті, влада буде мати аргументи дій і позиціонувань, апелюючи до аутентики. Знаючи реальність, приватний текст буде більш ввічливим і поміркованим. За умов суперечності реальності і дійсності і відповідно аутентичного з офіційним та приватним текстами, територія програє, стаючи не конкурентоспроможною на економічних і фінансових ринках, непривабливою у туристичній і соціально-культурній галузі, небезпечною і безперспективною з точки зору репутаційних характеристик для політиків, інвесторів та молоді, а її населення втрачає рівень життя та самоповаги. За протилежних умов, коли офіційний дискурс просування території у світі базується на реальних аутентичних фактах та дзеркально відбивається у масовій свідомості на побутовому рівні, територія стає брендом. І як наслідок – співпраця з нею, інформованість по неї та проживання в її межах, стає питанням престижу і "комільфо" – добрим тоном.

Так, дійсність твориться різними авторами, формуючи тексти відповідно власних інтересів і цілей, в наслідок чого можливий суперечливий *політичний дискурс* території у контексті її брендингу. Цей дискурс уособлює в собі усі тексти, авторів, комунікаторів та реципієнтів. Усі тексти мають символічну природу і уявляють собою кодовані повідомлення.

Таким чином, світовий простір дворівневий: реальний та дійсний. На підставі реального брендинг творить дійсність, яку містить масова свідомість у вигляді асоціацій, що виникають при згадуванні назви території. Керують цим процесом брендингу територій політичні інститути. Політичні процеси, економічні реформування та культурні революції проходять, залишаючись у свідомості свідків у вигляді кодованих смислів – символів, знаків, міфів, стереотипів, картинок. Вони успадковуються, трансформуючись, набуваючи нового смислу, викривляючи історію та відходячи від аутентичного.

О. А. Невмержицький, канд. пед. наук, доц., ІВО НАПН України

ФУНКЦІОНАЛЬНА ПЕДАГОГІКА В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ ЯК ЗАСІБ ФОРМУВАННЯ ТА ДІАГНОСТИКИ СВІТОГЛЯДНИХ ПЕРЕКОНАНЬ СТУДЕНТІВ

"Функціональна педагогіка" звичайно є частиною загальної педагогіки вищої школи, яку ми розуміємо як *цілеспрямоване наукове психолого-педагогічне обґрунтування і здійснення навчально-виховного про-*

цесу у вищій школі, спрямованого на розвиток професійних, людських, духовних і громадських якостей спеціаліста з вищою освітою. З визначення видно, що педагогіка вищої школи як, до речі, і середньої, умовно розділена на дві частини. Перша – це організаційна, пов'язана власне з організацією навчання, матеріальним його забезпеченням (учителі, приміщення, підручники, комп'ютери, тренажери, фізкультурні зали, включно з дидактичними питаннями: чого і як навчати). Після цього зазвичай постають питання: в ім'я чого і кого ми вчимо, що мріємо отримати в результаті? Саме від того моменту, коли постає питання "в ім'я чого ми щось організаційно робимо у ВНЗ", починають поставати питання функціональної педагогіки. Адже все, чим опікується вищий навчальний заклад – це студент, майбутній спеціаліст, інтелігент із вищою освітою. Тому функціональна педагогіка – це передусім виражена людиноцентрична педагогіка, в якій домінує виховна функція навчання. Саме ця частина педагогіки вищої школи, на думку експертів, певною мірою ігнорується. Водночас існує впевненість, що в умовах цілеспрямованої роботи виховної інфраструктури вищого навчального закладу та здійснення принципу індивідуалізації і диференціації навчання, можлива діагностика і корекція подальшого становлення світоглядних цінностей, переконань студентів у царині прогресивних суспільних, загальнолюдських цінностей. Ці питання були і є предметом громадських і державних інтересів. Кожна держава по-своєму їх вирішує залежно від того, яким вона бачить інтелект нації.

Наукове обґрунтування змісту функціональної педагогіки можливе на основі аналізу й реалізації в нових умовах ідей педагогічної антропології, що є спадком прогресивної педагогіки минувшини (К. Д. Ушинський, П. П. Блонський, М. І. Пирогов, В. О. Сухомлинський і ін.). У центрі такої педагогіки – неформальна педагогічна турбота про людину, що навчається, максимальне використання можливостей навчання для розвитку природного і, головне, дефіцитного сьогодні, людського в людині. Педагогічна антропологія як така, що претендує на науку про навчання, освіту і виховання молоді, має бути інтегративною, компетентно керуватися у своїх рішеннях даними комплексу людинознавчих наук у плані знання потреб і навчальних можливостей конкретної людини що навчається, визначаючи відповідний зміст і профіль її навчання.

З теоретичної точки зору слід впевнено констатувати, що механізм формування і, відповідно, корекції світоглядних переконань у навчанні ґрунтується на двох складниках: зовнішньому – знанні та спрямованій діяльності вчителя, викладача, що передбачає керівництво засвоєнням цих знань, і внутрішньому – суб'єктивному стані переживання істини учнем, студентом, тобто на його чуттєвій сфері. В основі дії цього механізму – забезпечення у свідомості учня, студента гармонії інтелектуального та емоційного (інтелектуальні емоції), що неодмінно породжує вольове і практичне, власне те, чого згодом переконано дотримується людина.

Водночас, слід зазначити складність цієї роботи. Світоглядні переконання студента, які певною мірою сформовані вже у шкільному віці, є

надзвичайно стійкими утвореннями свідомості. Окрім того, формування світоглядних цінностей не є універсальним процесом. Кожна людина обирає і сповідує власні світоглядні принципи, які певний час, а інколи назавжди є її "царем у голові". Взагалі світоглядне переконання відзначається певною остаточністю думок і дій. Саме слово "переконання" дослівно означає "остаточне закінчення", очевидно від давньоукраїнського "конати", що означає "закінчувати". Добре відомо, коли людина в чомусь переконана, то інші можливі погляди і варіанти для неї вже не цікаві. У цьому сила й слабкість переконання. Сила – бо позбавляє людину сумнівів і вагань. Слабкість – бо породжує людське непорозуміння і навіть ворожнечу. Зміст світоглядного переконання залежить від того, які знання, який досвід і інтерес превалювали у становленні поглядів конкретної людини. Важливо також зазначити, що ніщо інше як переконання слугує мірилом совісті людини. Совість, безумовно, зворотна сторона переконання. Совість інколи не хвилює людину, оскільки та діє відповідно до своїх переконань. На щастя, як засвідчує життя, світоглядні переконання людей мають здатність до трансформації. Настають часи переосмислення, прозріння, каяття, в інших людей – самоствердження, піднесення власної гідності тощо. Отже, залежно від обставин, сприятливих чи навпаки, соціально й особистісно значущі світоглядні погляди і життєві переконання випускників шкіл можуть бути стійкими або ж аморфними. Трапляється, що шкільна молодь у процесі навчання набуває навіть негативного соціального досвіду й відповідних переконань. У такому разі вже йдеться не про подальше виховання таких студентів, а про їхнє перевиховання. Середня школа боргує вищій ставленням своїх випускників до знань і розумової праці, звичайно не на користь останнім, здебільшого їхньою професійною невизначеністю, нерідко суто інструментальним бажанням просто отримати диплом про вищу освіту в престижному ВНЗ. Цій прикрий тенденції, безперечно, сприяють реалії сьогодення, зміна в суспільстві орієнтирів і цінностей, моральних норм, надто привабливий для молоді матеріальний прагматизм, що панує в суспільстві. Все це значно ускладнює виховну функцію навчального процесу у вищих закладах освіти.

Враховуючи ці та інші реалії, вища школа і має планувати й будувати виховну роботу зі студентами навчальних курсів, академічних груп і з кожним студентом окремо. Мета цієї роботи – передусім у подальшому становленні світогляду студентів. Вищий навчальний заклад об'єктивно має реальну можливість ефективно впливати на студента, враховуючи його особисту антропологію, його природні можливості і зазвичай прагнення. По-перше, набуття вищої освіти студенти вважають престижною справою, що домінує в їхній свідомості. Вища школа в Україні фактично стала масовою. По-друге, опинившись у нових обставинах, новому колективі, молода людина спроможна реалізувати свій соціальний статус, свою соціальну роль. По-третє, студент починає усвідомлювати горизонти своєї майбутньої професії та, безумовно, кар'єри. Нарешті, студентський період життя молоді людини стосується віку пізньої юності (18–23 р.), коли завершуються процеси фізичного дозрівання людини та її

статева зрілість. Особливого значення набуває необхідність певного переосмислення світоглядних позицій порівняно з поглядами і переконаннями, що притаманні юнацькому максималізмові.

Завданням функціональної педагогіки є безумовно діагностична робота, дослідження не тільки рівня навчальних досягнень студентів а й рівня сформованості і стійкості їхніх світоглядних цінностей і переконань. Слід зазначити, що в літературі і здебільшого в педагогічній практиці недостатньо розроблені і реалізуються певною мірою новітні методи діагностики світоглядних цінностей і переконань юнацтва, механізмів їх перебігу й утвердження. Більш відомі – і в теоретичному обґрунтуванні, і в застосуванні – методи дослідження когнітивних спроможностей школярів, особливо молодшого віку. В Інституті психології НАПН України цю проблематику опрацьовує ціла лабораторія. У відповідній діагностичній роботі педагоги ВНЗ використовують, як і в минулому, випробувані часом методи – *спостереження, бесіда, аналіз успішності та вчинків студентів*. Слід зауважити, що останнім часом запроваджено нову методику підготовки і перепідготовки викладачів-профільників до здійснення виховної функції навчання, можливої діагностики навчальних досягнень і сформованості світоглядних цінностей студентів. Цю роботу успішно здійснює кафедра педагогіки КНЕУ ім. Гетьмана і ін. Викладачам-профільникам пропонуються педагогічні тренінги з проблем реалізації завдань індивідуалізації і диференціації навчання, діагностики і корекції навчальних і виховних досягнень студентів. Окрім того, кожний слухач розробляє і апробує власний проект цієї роботи під керівництвом педагога-консультанта. (Цей досвід заслуговує на увагу ФПК викладачів ВНЗ і ін.).

У запропонованих проектах дедалі частіше зустрічаємо новітні методи і підходи в дослідженні рівня сформованості світоглядних цінностей і переконань студентів. Серед них: 1) *проективний метод "Ролі"*; 2) *метод "Оцінка суджень"*; 3) *метод ранжування*; 4) *метод "Альтернативний вибір"*; 5) *шкала буттєвих цінностей методики САМОАО*; 6) *метод "Моральні колізії"* тощо. В їх основі – метод *інтелектуальної гри*, використання інтелектуальної суперечки, зіткнення, врешті – світоглядний інтелектуальний конфлікт студентів, принаймні, академічної групи. Викладач-вихователь має компетентно володіти вмінням оцінити судження студентів і, відповідно – рівень сформованості їхніх світоглядних цінностей.

Е. А. Нечаева, ассист., ИГХТУ, Иваново, Россия
fallow-deer@mail.ru

ПРОБЛЕМЫ И ДИСКУРСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ ИНФОРМАЦИОННОЙ ЭПОХИ: НОВЫЕ РЕАЛЬНОСТИ СОВРЕМЕННОГО МИРА И НЕРЕАЛЬНОСТЬ НОВОГО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В статье речь пойдет социальном феномене современного мира – PR и о PR-дискурсе. Современное понимание деятельности PR в Европе и Америке в экономической сфере ориентировано на потребителя,

на установление добрых отношений со своей общественностью. В политической сфере происходят большие изменения. Граждане хотят принимать активное участие в решении повседневных волнующих их проблем и вопросов, обсуждение которых до недавнего времени было исключительной прерогативой органов власти. Неослабевающее внимание к профессиональной этике, проблемам взаимоотношений специалиста PR, государственных органов, прессы, клиентов, разных групп внешней и внутренней общественности. Западный PR занимается даже вопросами экологии. Методы PR привели к сокращению и к запрещению многих опасных для природы и человека веществ.

На постсоветском пространстве PR зародился в конце 80-х годов, а как самостоятельная форма деловой активности начинает существовать только со второй половины 1990. Рынок современных PR-услуг зарождался на фундаменте агитации и пропаганды советского периода и зарубежных методик PR-технологий. Это время можно назвать эпохой "дикого рынка", когда незащищенный бизнес претерпевал многочисленные катаклизмы. Предприниматели на том этапе не воспринимали PR, не понимали, зачем им это нужно, и не готовы были использовать методы PR в развитии своего бизнеса. Сегодня политические реалии демонстрируют нам, к сожалению, непрофессиональное, а подчас и преднамеренно искаженное представление о PR, особенно в ходе избирательных кампаний. С подачи недобросовестных журналистов PR в исконном своем понимании, как деятельность по достижению взаимопонимания между людьми и их организациями, основанная на правде и полной информированности, превращается в "пугало", "черный PR", который используется как инструмент лжи и клеветы в политической борьбе. Именно на постсоветском пространстве в PR-деятельности появились депрофессиональные явления. Одно из них *джинса*, т. е. продажа эфирного времени на радио и ТВ, газетных полос под заказные материалы. Телерадиосюжеты и передачи выполнялись на государственной технике, а оплата услуг осуществляется черным налом. Второе – это *черный PR* и один из его видов – *компромат*. Материалы *черного PR* оплачиваются не только наличными деньгами, но и бартером, взаимными услугами и т. д. *Компромат* – интерпретация достоверной информации, самый привычный и распространенный вид *черного PR*. Один и тот же феномен в разных странах называется по-разному: *использование фальсификации и обмана в своей деятельности* на постсоветском пространстве номинируется как *черный PR*, а в американской – как *dirty technologies*. Это говорит о том, что за годы существования этого направления деятельности в России в ней сложилась собственная эксплицитная система номинации, которая не является межъязыковой. Для обозначения таких депрофессиональных явлений появляются в русском языке специальные лексические единицы, можно говорить о том, что формируется профессиональный сленг PR: *черный PR*, *черный нал*, *джинса*, *пиарщики*, *пиарологи*, *пиаровцы*, *пиарить* и т. д. Это доказывает, что начинается складываться метаязык PR, кото-

рый имеет свои специфические особенности. Позднее некоторые лексические единицы метаязыка, сформированного PR-специалистами, войдут в нормативные документы по PR. Начинают адаптироваться англоязычные заимствования и появляются русскоязычные эквиваленты путем калькирования или путем прибавления русских флексий к англоязычным основам. Использование второго способа хорошо просматривается в профессиональном сленге PR: к заимствованной лексеме из английского языка прибавляются русские суффиксы (*пиарщики, маркетеры, пиаровцы, пропиарить*). Итак, мы увидели, как американский вид деятельности "PR" в чужих реалиях трансформировался до неузнаваемости. Практика, которая строится только на достоверной информации, в сленга синонимом "клеветы". К тому же феномен PR разделился на несколько видов: 1) *чёрный PR*—использование обмана, фальсификации для очернения, уничтожения конкурирующей партии, группы и т. д., распространение от её имени оскорбительных или экономически опасных заявлений и др.; 2) *белый PR*—открытая реклама от своего собственного имени. PR в узком смысле слова; 3) *серый PR*—реклама, скрывающая свой источник. Также под *серым PR* иногда понимают разновидность непрямого черного PR, направленную на подсознание реципиента; 4) *жёлтый PR*—использование, с целью привлечения внимания, оскорбительных для большинства населения данного государства элементов (табуированных слов в названиях, в изображениях — применение сексуального содержания — от ню, через эротику — к порнографии, в публичных действиях — псевдогомосексуализм, высказывание расистских, ксенофобных заявлений и т. п.); 5) *коричневый PR*—нечто родственное неонацистской и фашистской пропаганде; 6) *зелёный PR*—социально ответственный PR; 7) *кровавый PR*. Это определение вошло в обиход после 11 сентября 2001 г. и стало употребляться для характеристики информационной составляющей терроризма. Суть кровавого PR в том, чтобы в правильном месте, в правильное время и правильным способом убить как можно больше (как можно значимых) людей или взять на себя ответственность за чужое громкое масштабное преступление; 8) *PR цвета хаки*. Информационное воздействие на противника в ходе военных действий, текущая пропагандистская работа с военными кадрами, СМИ и населением. Анализ существующих видов PR показывает, что за годы существования этого направления деятельности в ней сложилась собственная эксплицитная система номинации, которая не является межъязыковой. Цветовое обозначение видов PR уникально, это доказывает не только наличие PR-сленга, но и еще одну особенность PR, которая проявляется в цветовом отображении особенностей PR-деятельности или ее специфики в определенный промежуток времени. Мы можем говорить, что те ассоциации, которые возникали в сознании PR-специалистов постсоветского пространства, номинировались языком при помощи определенного цвета.

Мы можем выделить уникальные особенности, присущие только постсоветскому PR. PR появляется в политической сфере, и только через

определенный временной промежуток начинает постепенно проникать в сферу бизнеса. В результате этого до сих пор PR большинством российского населения воспринимается как синоним *пропаганды*. Мы полагаем, что феномен PR окончательно еще не сформировался и потому, что PR очень часто отождествляют с другими видами деятельности (реклама, журналистика, пропаганда, менеджмент, маркетинг и т. д.). Не понятен смысл многих PR-терминов не только обычным гражданам, но и специалистам смежных областей знания (социологами, маркетологами и др.). Об этом свидетельствует дискурсивный анализ многих учебных пособий и монографий с лингвистической точки зрения, который показывает, что специалисты смежных областей знания стараются не употреблять PR-термины. Например, непонятными для большинства являются термины *паблицити, лоббизм, зеппинг, перфоманс и т. д.* В начале 90-х гг. наблюдается медленное и постепенное, а с середины 90-х – быстрое развитие различных PR-структур в государственных органах. В настоящее время почти каждый орган управления имеет свою PR-службу или пресс-секретаря. Бурный рост в конце XX – начале XXI вв. числа пресс-служб постоянного или временного действия вполне закономерен, поскольку PR призван выполнять объективную и необходимую для общества функцию – служить механизмом коммуникативного взаимодействия между общественностью и государством.

Что касается политических реалий, то мы отмечаем, что *лоббирование* и *электоральный PR* как виды PR в политической сфере очень хорошо развиты в западных странах. Они как легальные средства, которые не только можно, но и нужно использовать в политической борьбе, имеют множество разновидностей и часто используются. В постсоветских странах они начинают использоваться только с конца 90-х, грамотно их начинают использовать примерно с 2005 года, но по-прежнему к ним относятся с недоверием и редко применяют. Мы считаем, что именно сегодня так важно донести до широкой российской общественности истинный смысл и роль PR в обществе, чтобы PR-коммуникация стала диалогичной, а сам PR стал **системой управления социальной информацией**, в основе которого лежит **соглашение, согласие, сотрудничество**.

Г. В. Павлова, ст. викл., НУБіП України, Київ
annavpavlova@yandex.ru

ЯКІСТЬ ОСВІТИ У СИНЕРГЕТИЧНІЙ ОСВІТЯНСЬКІЙ ПАРАДИГМІ

Синергетичний підхід дозволяє розуміти якість освіти як сукупність властивостей системи, що самоорганізуються. Виявивши структури-атрактори в освітніх системах, дослідивши і врахувавши загальні тенденції самоорганізації відкритих систем та мету (переслідуваний ідеал), можна прогнозувати якість освіти (сукупність якісних характеристик) більш досконалих освітніх систем як нормативний ідеал. Розуміння освітньої системи як відкритої системи дозволяє аналізувати якісний стан

системи із вивченням тих компонентів, що надходять зовні. Визначення та аналіз таких компонентів є необхідним для прогнозування можливих реакцій системи освіти на випадкові фактори та флуктуаційні процеси, що впливає на встановлення обмежень норми як випадкового відхилення від середнього значення (стандарту) [Євтодюк А. В., Кримський С. Б.].

Визначення норми та стандартизація як наочне проявлення якості освіти мають враховувати нелінійність освітніх систем. Якість освіти має відношення до прогностичного аналізу нових типів структур, що можуть спонтанно виникнути завдяки дисипативності у нерівноважних системах. Поняття дисипативності тісно пов'язане із поняттям параметрів порядку: системи, здатні до самоорганізації як складні відкриті системи, характеризуються великою кількістю параметрів свободи. Якість освіти як категорія філософії надає можливість спробувати визначити, які з цих параметрів є важливими для функціонування освітньої системи. Виявлення структур-атрактор в освітніх системах, а також врахування загальних тенденції самоорганізації відкритих систем та мети (переслідуваний ідеал) уможливорює прогностичного визначення якісних характеристик більш досконалих освітніх систем як нормативного ідеалу крізь призму якості освіти як філософської категорії [Гусинский Э. Н., Євтодюк А. В., Князева Е. Н., Курдюмов С. П.].

Якість освіти розглядається як сукупність якостей компонентів різних рівнів, з яких складається система освіти. Виявлення взаємозв'язків між підсистемами та елементами освітньої системи дозволяє ідентифікувати та уточнити компоненти системи, визначити їх функції, взаємодію з іншими компонентами всередині освітньої системи, а також дослідити важливість певного компоненту для збереження цілісності існування системи освіти. Якість освіти безпосередньо має відношення до моделювання через постійні намагання передбачити, що саме буде необхідним особистості в майбутньому для задоволення потреб цієї особистості та суспільства, яке є середовищем життєдіяльності такої особистості. Передбачення із багатьма змінними є безперервним моделюванням з метою пошуку стандартів та норм, що найоб'єктивніше показували (відображали) б стан якісних характеристик освіти, а саме якості елементів та компонентів освітніх систем окремо та в сукупності. Крізь призму такого розуміння освітньої моделі, якість освіти має відношення до динамічного процесу вдосконалення елементів та складових системи освіти за допомогою постійного уточнення структури цілей освіти, та внесення змін до навчальних планів та програм, що є безперервним предметом обговорення [Євтодюк А. В., Казаков В. Г., Негодаев И. А., Фуллан М., Joseph I. Zajda].

Якість освіти є необхідною для розуміння стану освітньої системи на певному часовому зрізі, наочній індикації освітніх процесів та їх результатів по відношенню до таких, що приймаються як норма, передбачення змін стандартів та індикаторів згідно динамічних процесів у суспільстві, що мають наслідком постійне обговорення і нове визначення норми. Якість освіти дає можливість здійснювати прогностичну діяльність в

освіті, визначаючи різні стратегії для досягнення певних результатів-зразків із наочним відображенням правдивості або помилковості при попередньому моделюванні. За допомогою якості освіти процес моделювання системи передбачає, які кризи можуть випасти на долю цієї системи освіти, спробувати проаналізувати наслідки цих криз відповідно результатам-зразкам, що очікуються, дослідити можливий рівень управління цими процесами.

А. В. Пугач, асп., КНУТШ, Київ
Geufx@ukr.net

СОЦІАЛЬНІ СМИСЛИ РЕКЛАМНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В СУСПІЛЬСТВІ СПОЖИВАННЯ

Зародження споживацької культури включало в себе розповсюдження масових товарів і їх рекламу і обговорення в ЗМІ. Люди за допомогою нових товарів заявляли світу, хто вони є. В суспільстві споживання особистість визначається, не лише через походження, мову, релігійну приналежність, а й через речі. Консюмеризм змінює сприймання світу. В суспільстві споживання існують механізми підпорядкування і відчуження особистості-не лише в процесі виробництва, а і в самому процесі споживання. В такому суспільстві реклама сама вже давно стала предметом споживання. Не дивлячись на високий рівень алегоричності рекламних образів і текстів, ми все одно віримо рекламі – і навіть, не в те, що вона нам показує, а в сам факт її існування. Матеріальні блага – більше, ніж вони самі. Той, хто їх купує повинен відчутти себе причетним до сучасного суспільства – мета якого задовольнити потреби і бажання. Та при цьому, нам не суттєво, що все запропоноване рекламою – лише ілюзія. Але реклама надає усьому цьому деяку реальність.

Як можна уявити суспільство споживання без реклами? У вас є гроші і бажання, але ваші бажання вже нікому не цікаві, вам вже нічого не пропонують. "Реклама фактично навіює вам: "суспільство повністю пристосовується до вас, тож інтегруйтесь самі в нього", – але ця взаємність, звичайно, підступна: до вас пристосовується чисто уявна інстанція, ви ж, навпаки, пристосовуєтесь до цілком реального соціального устрою." [Бодрийяр Ж. Система вещей: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Bod_SisV].

Реальність, до якої реклама веде людину, це її бажання, надії та страхи. В суспільстві споживання людина – згусток бажань, і задоволення цих бажань дорівнює свободі. Суспільство споживання передбачає не просто багато різних покупок. Консюмеризм – це побудова суспільного життя навколо товарів і послуг і міцне вrostання споживання в повсякденне життя суспільства, члени якого формують послання один одному за допомогою придбаних благ.

В споживанні важливим є вибір – саме реклама показує нам весь спектр і асортимент товарів і послуг і, як нам здається, дає нам вибір. Ми споживаємо не речі, а ідеї. В епоху консюмеризму продукт праці пе-

редує самій праці. Таке суспільство дає можливість швидкої реалізації бажань, які перевищують платоспроможність.

Французький соціолог і філософ Жан Бодріяр в своїй роботі "Суспільство споживання" стверджує, що ЗМІ формують певну "неореальність", яка не має категорій істинності і хибності. Реклама також бере участь у формуванні "неореальності". Реклама не закликає до аналізу достовірності свого змісту, вона вимагає віри в себе. В такому світі зникає людина, вона більше не є індивідуальністю і складається лише зі знаків соціального статусу [Бодрийяр Ж. Общество потребления. – М., 2006].

Зміст реклами містить певні стереотипи, що найбільш поширені у суспільстві, оскільки саме стереотипи переважно і є тими найбільш привабливими образами, які дозволяють "впізнавати", а суб'єктам рекламних наративів відповідним чином на них реагувати. Серед найпоширеніших в сучасній рекламі українського медіапростору домінують стереотипи, які були ідеологічно сформовані і закріплені в буденній свідомості і соціальній психології і які до цього часу мають у певній частині соціуму невідпору притягальну силу. Розповсюдження рекламної діяльності в сучасному глобалізованому світі значною мірою зобов'язане таким цінностям, як свобода, рівність, справедливість, приватна власність, конкуренція та ін. Реклама як різновид комерції, бізнесу в структурі розподілу суспільної праці формується на інституціональному рівні завдяки вищезначеним цінностям. Зв'язок рекламної діяльності з розширенням свободи підприємницької діяльності, свободою слова та іншими видами свободи засвідчує й про те, що інформаційна складова реклами в умовах демократії посідає важливе місце серед інших інформаційних джерел. В цьому ракурсі реклама, на відміну від інших галузей виробництва, більш заглиблена в ядро соціальних потреб та інтересів з урахуванням особистих споживацьких смаків та потенційних емоційних задоволень. Важливим інноваційним поступом є по можливості швидка зміна тексту, символу, образу, взірця, схеми, щоб змінити уподобання й емоційну радість споживачів. Отже, виходячи з попередніх міркувань, суттєвим є віднайдення соціальних смислів рекламної діяльності, тобто йдеться про ті мотиви, які формуються під впливом реклами у людини і які визначають та спрямовують основні екзистенційні імпульси життя

О. М. Решмеділова, канд. філос. наук
aleksandra_d@ukr.net

ТЮТОРСТВО НЕВІД'ЄМНА ЧАСТИНА СУЧАСНОЇ СИСТЕМИ ОСВІТИ: ДОСВІД ДЛЯ УКРАЇНИ

Сучасні філософські дослідження значно збагатили б свій методологічний арсенал, якби більше і ґрунтовніше використовували у своїх дослідженнях принципи філософсько-антропологічної теорії, вихідним аспектом якої є людина. Саме врахування індивідуальних особливостей учня/студента є запорукою успіху та розвитку сучасної української педагогіки та філософії гуманітарного знання.

У процесі освіти завжди вирізнялися два основних замовника. Перший – це держава, тобто встановлення чітких пріоритетів у змісті навчання відповідно до потенціалу громадян, спрямованого на користь держави. Другим виступає приватне (внутрішнє) замовлення, тобто осмислена відповідь самої людини (учня, його батьків – як потенційних замовників на освітні послуги для своїх дітей) на питання: "Чого саме і навіщо він має намір вчитися?".

Поняття тьютора для України залишається на сьогоднішній день малодослідженим, проте дуже актуальним. Тьютор – (англ. tutor) історично складена особлива педагогічна позиція, яка забезпечує розробку індивідуальних освітніх програм учнів та студентів і супроводжує процес індивідуально-го освіти в школі, вузі, в системах додаткового і безперервної освіти.

Останнім часом зріс інтерес до тьюторства системи освіти. Феномен тьюторства тісно пов'язаний з історією європейських університетів, середньовічної Європи. Якщо будувати точну генеалогію, феномен тьюторства походить з Великобританії і зародився приблизно в XIV столітті в класичних англійських університетах – Оксфорді та Кембриджі

Введення тьюторства в освітній простір призводить до появи нових педагогічних працівників – тьюторів. Фактично тьюторство стає новою професією в освіті [Васильєва Е. Н. Тьюторство как механизм непрерывного профессионального образования педагога // Стандарты и мониторинг в образовании. – 2006. – № 6. – С. 34].

Зростаючий інтерес до тьюторства пов'язаний з тим, що вища школа не в змозі підготувати своїх випускників до вирішення всіх тих проблем, які трапляються їм на життєвому шляху. У зв'язку з цим перед освітянами постають нові завдання, такі як формування у студентів універсальних способів діяльності, як способів вирішення проблем у різних сферах і видах діяльності, – а саме моделювання, прогнозування, системний аналіз, проектування, дослідження і т. д. [Пьянин В. С. Функции тьютора в контексте психолого-педагогического сопровождения студентов // Среднее профессиональное образование. – 2009. – № 3. – С. 4–5].

Тьюторів залучують до організації навчальних курсів, вони можуть виступати в якості повноцінних організаторів навчальної діяльності. Виконуючи такого роду роботи, тьютори отримують можливість накопичити досвід в організації та управлінні, що важливо в подальшій педагогічній діяльності. При цьому ефективність проходження курсів підопічними тьюторів має високий рівень у зв'язку з неординарним підходом до викладу матеріалу і підвищеною відповідальністю до виконуваної роботи [Грачева Н. Ю. Разработка тьюторской модели подготовки студентов педагогических вузов в условиях перехода на кредитно-модульную систему: введение специализации "Тьюторство" // Преподаватель XXI век. – 2008. – № 2. – С. 3–4].

Тьюторський ефект полягає в тому, що учні не тільки ставлять собі усвідомлені запитання про сенс власних дій, але і, врешті-решт, знаходять внутрішні стимули для навчання. Вони відкривають для себе причини і власні пріоритети вивчення того чи іншого предмету. Таким чи-

ном, тьютор допомагає учневі/студенту стати суб'єктом власної діяльності, освіти.

Тьюторство є обов'язковою складовою сучасної української освіти в умовах євроінтеграції. В межах залучення України до стандартів Європейської освіти швидкими темпами почали впроваджувати норми Болонського процесу. Метою Болонського процесу є створення наукового та освітнього простору задля підвищення спроможності випускників вищих навчальних закладів до працевлаштування, поліпшення мобільності громадян на європейському ринку праці, підняття конкурентоспроможності європейської вищої школи [Журавський В. С., Згуровський М. З. Болонський процес: головні принципи входження в Європейський простір вищої освіти. – К., 2003. – С. 27].

Проблематиці Болонського процесу в Україні та тьюторству як його невід'ємній частині нещодавно було присвячено низку публічних слухань, які пройшли в січні-лютому 2013 в різних містах України. Очолив ці слухання Ветров С. В., віце-президент Тьюторської асоціації України.

Таким чином, можна зробити висновок, що сучасна система освіти зазнає якісних змін і потребує нових технологій навчання. Однією з яких може стати тьюторська система освіти як новий механізм безперервної професійної освіти педагогів.

***М. В. Розпутна, студ., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
snt_ifon@ukr.net***

РОЛЬ ЗАПИТАННЯ У РОЗВИТКУ ФІЛОСОФІЇ ІНФОРМАЦІЇ

Розвиток науки і техніки вимагає сучасного наукового трактування, яке передбачає розуміння концепції інформаційної єдності світу – інформостору. Формування такого розуміння неможливе без осмислення філософської суті поняття інформація та визначення ролі запитання у процесах інформаційно-світоглядної взаємодії.

Набуває розвитку новий напрямок у філософії – філософія інформації. З часом інформація стала на один рівень із фізичними поняттями, такими як енергія та матерія, тому її дослідження актуальне не тільки у технічних науках, але і у гуманітарних.

Інформація – багатоплановий феномен реальності, що специфічним чином проявляє себе в різних умовах проходження інформаційних процесів у різноманітних інформаційних середовищах живої і неживої природи: у неживій природі, в технічних об'єктах і системах штучної природи, створених людиною, в біологічних системах, а також в людському суспільстві і свідомості.

Теорію інформаційного суспільства досліджували М. Фуко, Ж. Бодіяр, Е. Тоффлер, В. М. Глушков, А. Д. Урсул, Б. Б. Кадомцев.

Англійський соціолог Елвін Тоффлер зазначає: "Інформаційне суспільство – це соціологічна концепція, що визначає головним фактором розвитку суспільства виробництво та використання науково-технічної та іншої інформації".

Поняття інформації трактується по-різному, в залежності від того, у якій сфері проводяться дослідження. Американський вчений Норберт Вінер зазначає, що інформація – це позначення змісту, який отриманий від зовнішнього світу у процесі пристосування до нього. Клод Шенон, американський інженер та математик, вважає, що інформація – це комунікація і зв'язок, в процесі яких усувається невизначеність.

У зв'язку з інтенсивним розвитком технічних засобів, що використовує людство, посилилась увага і до феномену інформації. Розрізняють дві концепції – функціональну і атрибутивну. В основі функціональної концепції лежить припущення, що інформація властива лише неживій природі, тобто вона є основою для природничо-технічних наук: фізики, хімії та математики; атрибутивна концепція орієнтує увагу дослідників на вивчення інформаційних аспектів функціонування, розвитку і взаємодії всіх природних систем, в тому числі, об'єктів і систем живої і неживої природи. Ця концепція є більш ширшою, вона дає можливість проводити наукові паралелі у науках таких як біологія, астрономія, філософія [Судаков К. В. Информационный феномен жизнедеятельности. – М., 1999. – С. 123–125].

Російський вчений Аркадій Урсул розглядає різні визначення поняття інформації, використовуючи для цих цілей більш широкі філософські категорії. Найбільш важливими з них є категорія відображення і категорія відмінності, які взаємно доповнюються. Саме завдяки використанню достатньо загальної філософської категорії відмінності, на думку автора, і вдається розкрити концептуальні ідеї феномену інформації. Інформація є тільки там, де існує різниця, і відсутня там, де її немає. При цьому кількість інформації характеризує ступінь відмінності, його кількісну міру. Що ж стосується філософської категорії відображення, то її використання дозволяє зрозуміти концептуальну сутність механізму інформаційної взаємодії, який і складає першооснову всіх інформаційних процесів у природі і суспільстві [Урсул А. Д. Природа информации. философский очерк. – М., 1968. – С. 10].

В основі визначення поняття інформації, у філософському і науковому просторі, провідне місце займає феномен запитання, який виступає ключовим у дослідженні і отриманні інформації. Практична частина питання полягає у тому, що його вірне формування є основою для отримання чіткої і правильної інформації.

За своєю структурою запитання поділяються на прості і складні. Просте запитання структурно припускає тільки одне судження. Воно не може бути розчленоване на елементарні питання.

За способом запиту невідомого розрізняють уточнюючі і доповнюючі питання. Уточнюючі питання (або "чи" – питання) спрямовані на виявлення істинності виражених в них суджень. У всіх цих питаннях присутня частка "чи", включена в словосполучення "чи вірно", "чи дійсно", "чи треба". Доповнюючі питання (або "до" – питання) призначені для виявлення нових властивостей у досліджуваного об'єкта, для отримання нової інформації. Граматична ознака – питальне слово типу "Хто?", "Що?", "Чому?", "Коли?", "Де?".

Вчений Ісаак Ягл стверджує, що інформація – це можливість вибору. Таким чином будь-яка інформація підлягає переробці та фільтрації, що і є виконанням основного завдання запитання [Судаков К. В. Інформаційний феномен жизнедеятельности. – С. 210]. Запитання спрямоване на уточнення і доповнення знань, це ключ для отримання будь-якої інформації. Феномен запитання є важливим компонентом системи, що пов'язує між собою інформацію різного рівня і якості. В залежності від системи і схеми запитання визначається якого роду і виду буде отримана інформація.

Вивчення ролі феномена запитання у філософії інформації сьогодні є виключно важливою і актуальною проблемою науки на фоні формування глобального інформаційного простору. При цьому повинні бути враховані основні властивості інформації, закономірності процесів інформаційної взаємодії в природі і суспільстві, а також методи організації цих процесів у технічних, біологічних та соціальних системах.

Ф. Г. Руденко, викл., Слов'янський коледж НАУ, Слов'янськ
fed_rud@mail.ru

ДО ПИТАННЯ ІНТЕГРАЦІЇ ГУМАНІТАРНИХ ДИСЦИПЛІН ДЛЯ ФОРМУВАННЯ КОМПЕТЕНТНОСТІ

Зміни, що відбуваються у нашому суспільстві, спричинені ними різні зрушення в світогляді, ідеології, культурі потребують від гуманітарних дисциплін більш уважного підходу до деяких взаємопов'язаних дій. Національна доктрина розвитку освіти України у XXI ст. наголошує на необхідності переходу до нової гуманістично-інноваційної філософії освіти. Її суть – освіта для людини [Національна доктрина розвитку освіти України у XXI столітті: <http://www.univd.edu.ua/index.php?id=99&lan=ukr>]. Тобто йдеться про формування не просто навченості як суми знань, умінь і навичок випускників, а про таку якість людини – компетентність. Свій внесок для цього можуть зробити гуманітарні дисципліни через використання міжпредметних зв'язків саме політології, правознавства, історії. Керуючись тим, що у *Концептуальних засадах гуманітарної освіти в Україні* зазначено, що гуманітарна освіта в Україні вказує на єдність навчання та виховання, на те, що завдяки поєднанню даних понять держава може досягти бажаного результату, а саме – виховання особистості як громадянина і патріота України [Про концептуальні засади гуманітарної освіти в Україні [вища школа]: Рішення колегії Міністерства освіти і науки України від 27.12.1995 р. № 1314–8 // Освіта. – 2001. – 25 лип. – 1 серп. (№ 40/41). – С. 12], врахуємо можливість інтеграції відразу декількох дисциплін. Пам'ятаючи, що тотальна заідеологізованість радянського суспільства та засилля державної ідеології у СРСР зумовили ідеологічний нігілізм після його розпаду, пересічні громадяни сприймають будь-яку ідеологію виключно як негативне явище, не враховуючи позитивного потенціалу певних ідеологічних засад для становлення та функціонування демократичної держави [Галоненко В. А. Ідеологічна складова демократизації суспільства // Ідеологія в сучасному

світі : науково-практична конференція (19–20 жовт. 2011 р.): [матеріали доповідей і виступів]. – К., 2011. – С. 9]. Все це неодмінно впливає на допитливих студентів, які домагаються різноманітного пізнання людського суспільства. Саме тут можемо орієнтувати на навчання мислити – але на історичному матеріалі пов'язуючи його з правовим і політологічним. При цьому важливо, що якщо історія не має можливості стати остаточною "вчителькою життя", то принаймні вона повинна бути майстриною роздумів... Вивчення історії з цілковитим усвідомленням її крихкості є особливо важливим для молоді. Історія, як і філософія, – це найбільш потрібний предмет для формування свідомих, тверезо мислячих громадян. Добре зрозуміла історія не повинна нав'язувати жодних схем чи усалених візій, тобто на відміну від прихильників "історичної політики" повинна сумніватися, навчати сумніватися, тренувати розум. Історія – це не вірування... Студентові чи громадянину, який вміє задумуватися над комплексом обставин, які спричинюються до певних історичних подій, буде легше обрати свій життєвий шлях і сприймати сучасний навколишній світ [Комаров Ю. Апологія методики, або ремесло вчителя (чого і як потрібно навчати вчителя історії) // Історія і суспільствознавство в школах України: теорія та методика навчання. – 2012. – № 4. – С. 29–33]. Допомогаючи обирати такий шлях єднаємо певні історичні події, різні політичні обставини з *правовими цінностями*, тобто з положеннями зафіксовані у позитивному праві, його універсальні засади, об'єктивно зумовлені потребами і рівнем розвитку суспільства, що визначають сутність і спрямованість правового регулювання і придатні до застосування у вітчизняній системі права [Оборотюв Ю. М. Традиції та новації в правовому розвитку: загальнотеоретичні аспекти : автореф. дис. ... д-ра юрид. наук. – Одеса, 2003]. Наприклад для тренування розуму створюємо ситуацію використовуючи інтерв'ю одної із зірок, яка висловлюючи своє враження про порушки в інших країнах засуджує тих, хто повідомляє в поліцію про порушення ПДР або інші порушення констатуючи, що вони здійснюють те, від чого у нас відмовились... Ставимо питання: Чи від цього відмовились? Зрозуміло, що абсолютно правового ідеалу, що задовольняв би всіх, не існує. Практично неможливо об'єктивно визначити справедливість, оскільки немає механізму її вичленування. Але можна використовувати Конституцію, її ідеї, як наближення до ідеалу, яке на певному етапі розвитку країни відповідає рівню політичної, правової, нарешті, загальнолюдської культури суспільства. Іншої вищої точки відліку для визначення правового або неправового змісту закону, крім конституції, немає. У питаннях про права людини такою точкою відліку є міжнародні акти про права людини. Основний орієнтир в цьому громадянська компетентність. Вона полягає в здатності активно, відповідально й ефективно реалізувати громадянські права та обов'язки в умовах розвитку демократичного суспільства. Ця компетентність нерозривно пов'язана з предметними компетентностями, які покликані через інтеграційні дії формувати вказані дисципліни, а саме:

1. Показувати можливість реалізації і послідовного захисту прав людини, застосовуючи процедури і технології захисту власних інтересів,

прав і свобод через призму історичних, політичних, правових подій. Це важливо тому, що право в сучасному суспільстві є провідником національної ідеї. Без такої реалізації, оголошені переконання глави держави залишаться тільки переконаннями: "Переконаний, що вже в цьому році ми змінимо ставлення громадян до права, і повернемо людям віру у справедливість закону і незворотність покарання" [Виступ Президента України Віктора Януковича із щорічним посланням до Верховної Ради України: <http://www.president.gov.ua/news/19736.html>].

2. Привертати увагу до виконання громадянських обов'язків в межах місцевої громади, держави та її політичних інститутів; використовувати способи діяльності й моделі поведінки, що в межах чинного законодавства України відповідають інтересам самореалізації особистості. Це необхідно тому, що останній час людина, все більше зникає пафосно міркувати про свої права і вимагати останніх. В той же час перетворюється в фігуру замовчання обов'язки людини, які повинні врівноважувати права, щоб суспільству не завалитися на бік, як судну, на якому всі пасажири перейшли на один бік. Зрозуміло, що знання, засвоєні формально, ніби закривають перед людиною можливість практичної діяльності. У студента виникає відчуття непотрібності накопиченої інформації. Щоб цього не сталося, потрібно здійснити перехід від інформації до думки, формування власного критичного ставлення, оцінювання суспільних явищ і процесів, а від нього – до дії, вчинку, усвідомленого вибору форм правової поведінки. Саме тому розвиток критичного мислення на заняттях є одним з ефективних інструментів формування громадянської компетентності.

Таким чином, це буде орієнтувати на нерозривний зв'язок теоретичного матеріалу з процесом формування у студентів навичок його використання в реальному житті, а викладання гуманітарних дисциплін буде носити комплексний, а здебільшого – проблемний характер. Не враховуючи цього, неможливо сформувати у студентів навичок самостійного аналізу актуальних проблем розвитку суспільства, подолання ними існуючих і майбутніх політичних проблем, труднощів майбутнього самостійного життя осмислюючи його через призму вивчення названих дисциплін щоб руйнівні процеси взяли верх над созидательними а животные инстинкты не поборолі жидкие духовные скрепы [Леонов Н. Деградация: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/58538.htm>]. Будувати словесну модель, що передбачає оцінки і дії для громадянина і держави, і закликає розставити людей, визначити їх взаємовідносини і втворювати, що все робиться правильно – для них і для майбутніх поколінь [Амосов Н. М. Идеология для Украины // Зеркало недели. – 1997. – № 16], займатися аналізом, а не пасивним споживанням знань, через прищеплювання навичок критичного ставлення до навчального матеріалу до того що здійснюється в суспільстві, здатності до самостійних висновків, вмінь застосовувати теоретичні положення до реального життя визначаючи під час взаємовідносин як саме треба робити правильно, як все повинно бути на підставі загальнолюдських цінностей, що і стане підставою формування такої якості як громадянська компетентність.

**РОЗВИТОК САМОАКТУАЛІЗОВАНОЇ І ТВОРЧОЇ ОСОБИСТІСТІ
ЯК НЕОБХІДНІ СКЛАДОВІ ГУМАНІЗАЦІЇ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ.
ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ**

В умовах інформаційного суспільства невпинно збільшуються глобалізаційні процеси, які включають швидкий розвиток інформаційних технологій, науки, тісну взаємодію різних культурних традицій, велику цінність інформації, скорочення часу і простору, значне зростання соціальної ролі орієнтованої на гуманізацію освіти, оскільки саме для гуманістичного світогляду характерна налаштованість на гармонійний розвиток конкретної особистості, значення діяльності якої підвищується в сучасних умовах. Виникає потреба в зростанні людської свободи і відповідальності за власне життя. Від людей дедалі більшою мірою вимагаються не лише знання (а також вміння і навички їх використовувати), а здатність до творчості і продуктивної співпраці з іншими людьми [Балл Г. О. Орієнтири сучасного гуманізму (в суспільній, освітній, психологічній сферах). – Вид. 2-е, допов. – Житомир, 2008]. Проблема гуманізації освіти має міждисциплінарний характер, і входить в предметне поле філософії, яка в даному випадку виконує центральну роль, реалізуючи світоглядну і методологічну функції. На нашу думку, варто звернути увагу на такі складові гуманізації сучасної освіти як спрямованість на самоактуалізацію і розвиток творчого потенціалу особистості. В якості методологічного і джерельної бази нами використані праці вітчизняних та зарубіжних дослідників, зокрема Г. Балла, Е. Фромма, А. Маслоу.

Найґрунтовніше теорія самоактуалізації розроблена А. Маслоу. Згідно з якою, самоактуалізація – це теорія росту, послідовного задоволення вищих потреб, що передбачає максимально можливий розвиток здібностей. Самоактуалізованих особистостей приваблюють складні, запутані проблеми, які вимагають максимуму творчих зусиль. До проявів самоактуалізації належать яскраві переживання, з повною концентрацією. Мить самоактуалізації – це мить коли людина максимально проявляє своє "Я". Можна уявити собі життя як безкінечне чергування виборів, які ми повинні здійснювати одне за одним. І в кожному випадку це вибір між рухом і регресом. Можна вибрати шлях в сторону більшої захищеності, в напрямку повної безпеки, і тягловою силою в цій подорожі буде страх, але можна прагнути до росту і розквіту особистості. Людина не чиста дошка, не шматок пластиліну. В ній завжди щось є, в будь-який момент вона вже склалась. Проте досить часто сучасна людина звикає прислухатись не до своїх внутрішніх сигналів, що скеровують її до самоактуалізації, а до голосів інших в собі – до голосу матері, батька, суспільства, до голосів старших, влади або традиції. На думку А. Маслоу, суспільство повинно складатися з "психічно здорових, самоактуалізованих індивідів. Проте, їх не може створити навіть ідеальне суспільство. "Вчитель або

культура не створюють людину. Вони швидше дають їй можливість, сприяють, спонукають стати реальною і актуальною" [Маслоу А. Г. Дальние пределы человеческой психики / пер. А. М. Татлыдаева. – СПб., 1997].

Також суттєвою і важливою рисою особистості в інформаційному суспільстві є здатність до творчості.

Е. Фромм зазначає, що творче начало і прагнення до оригінальності має глибоке коріння в природі людини [Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / пер. с нем. Э. Телятниковой. – М., 2009. – С. 71].

Якщо життя тварин скероване інстинктами, то люди повинні самі шукати відповідь про сенс свого існування і своє місце у світі. В цьому полягає перша – власне людська потреба. Є два способи встановлення зв'язків зі світом – установка на буття і установка на володіння. Найбільш продуктивні зв'язки зі світом встановлюються завдяки творчій праці – в цьому полягає установка на буття і зміст позитивної свободи. Творчість – це родова ознака людей, яка відрізняє їх від інших живих істот. Предметом творчості може бути саме життя. Простий землероб своїм баченням світу може бути більш творчою особистістю ніж посередній літератор. Творчість – це установка на буття. Установка ж на володіння здійснюється, коли людина з певних соціально – психологічних причин не може реалізувати себе в творчості. Нездатність повноцінного єднання з життям породжує потребу життя обмежувати, тобто володіти ним, прагнення накопичувати все більшу кількість речей і знань замість функціонального користування ними і творчого застосування.

Критерієм прогресу, на думку Е. Фромма повинні бути не розвиток економіки, промисловості, наукового і технічного потенціалу. Прогрес – це, в першу чергу, становлення дорослої, відповідальної особистості, яка йде не легким шляхом безкінечного саморозкриття.

А. Маслоу звертає велику увагу на навчання за допомогою творчості. Концепція креативності і концепція здорової самоактуалізованої особистості все ближче і ближче одне до одного, і одного разу може так статися, що вони зіллються в єдине ціле. Крім того, темп руху історії в останній час значно пришвидшився. Оскільки саме життя пришвидшилось як ніколи, то виникає гостра потреба зміни відношення до людини, світу і навколишнього середовища. "Ми повинні прагнути стати іншими – людьми, яким не варто робити світ статичним і стабільним, заморожувати його... людьми, які впевнено дивляться в невідомий завтрашній день... Це і є новий тип людини, "Гераклітів тип". Говорячи про творчість А. Маслоу, в першу чергу, має на увазі імпровізацію і натхнення, а не продукти творчості. Тобто він більшу увагу приділяє так званій первинній креативності. Вторинна ж креативність включає в себе не так творчість, а важку рутинну роботу. Творча людина в хвилини натхнення забуває про минуле і майбутнє, живе тільки в теперішньому.

Отже здатність до самоактуалізації, та творчості є показником здорової особистості, формування якої є необхідною умовою гуманізації сучасної освіти і суспільного розвитку.

БІЗНЕС, КОРУПЦІЯ, СОЦІАЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ – У РОЗВИТКУ ЛЮДСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ

Майже сто років тому царська Росія у наслідок "вибуху" вийшла на новий історичний етап розвитку, оминувши стадію капіталізму в системі соціальних, економічних, політичних відносин, яким пройшли інші європейські країни. Феодальну країну, "разрушив до основания, а затем..." з того часу розбудовували як суспільство на основі безтоварного розподілу соціальних благ, ілюзорної комуни рівних можливостей тощо. Сьогодні ми є свідками, як в сучасній Україні склалися передумови для "вибуху" існуючої системи, адже зруйновано "до основания" соціально-економічний і політичний лад у 90-х рр. XX ст., і країна, не пройшовши стадію класичного капіталістичного розвитку, швидкими темпами розбудувала новий порядок. В основі такого ладу – олігархічно-монополістична економіка, державно-політичний корупціоналізм, соціально-феодальні відносини тощо.

Сучасний стан економічного розвитку України свідчить про домінування великого бізнесу, монополізацію багатьох галузей економіки обмеженим колом українських бізнесменів, надання державних преференцій вітчизняним приватним компаніям, які структурно входять до холдингів, консорціумів тощо. Економічна система України розвивається у корупціогенному середовищі, ба навіть просторі, оскільки багаторічне функціонування тіньового обігу коштів, що за деякими оцінками становить 40–60 % щорічного суспільного надбання, підтримується державною політикою із року в рік.

Утім Україна є частиною світу – з глобальними нині проблемами, що лежать у площині нагромадження наслідків людської діяльності впродовж XX ст. Успішна діяльність (т. зв.) великого бізнесу залежить від ефективного використання переваг Україною свого географічного положення, потенційних можливостей у розвитку деяких галузей (н-д, ІТ, агропромисловість), але щонайперше перспективи збереження й розширення бізнесу для кожного конкретного власника ресурсів стануть реальністю за умов функціонування підприємств у законодавчому полі та легалізованих правил діяльності, відкритості партнерства на світових ринках і можливостей вільного інвестування.

Однією з моделей цивілізаційного поступу є суспільство, побудоване на засадах стійкості (поширена назва – "суспільство сталого розвитку", однак термінологічний блок "стійкий розвиток" є точнішим, що відповідає його змісту). Концепція стійкого розвитку передбачає обов'язкову системну узгодженість екологічного, економічного та людського вимірів розвитку з тим, щоб від покоління до покоління не погіршувати якість і безпеку життя людей, стан довкілля та здійснювати соціальний поступ суспільства, де визнають і враховують потреби кожної людини. Так, ідеї

стійкого розвитку людства передбачають гармонізацію усіх сфер суспільного життя, що зведені до трьох основних – соціальна, економічна, екологічна. Тривимірний суспільний простір (triple bottom line) у моделі стійкого суспільства передбачає збалансований розвиток людства, з мінімізацією втрат наявних ресурсів задля збереження Планети майбутнім поколінням. Ураховуючи цілі та зміст, можна означити гуманістичне спрямування такої концепції. Провідником ідеї стійкого суспільного розвитку є Організація Об'єднаних Націй.

Імперативом суспільства XXI ст. у пошуку шляхів його стійкого розвитку стає, зокрема, соціальна відповідальність (корпоративна соціальна відповідальність або КСВ), заснована на принципах транспарентності та підзвітності, дотриманні прав людини, неухильному дотриманні міжнародних норм і верховенства закону, пріоритетності етичних засад діяльності, взаємодії з усіма заінтересованими сторонами, соціальному діалозі тощо. Адептами концепції соціальної відповідальності під проводом ООН в усьому світі стають компанії, бізнес-школи, університети, громадські організації, територіальні громади, за собою масових комунікацій тощо. Уряди країн законодавчо спрямовують діяльність компаній на дотримання принципів соціальної відповідальності, фондові біржі вживають заходів щодо мотивування соціально відповідального бізнесу, розміщення акцій (на IPO) здійснюють власники ресурсів, що працюють за міжнародними стандартами.

Україна впроваджує принципи соціальної відповідальності з 2006 р. та є однією з країн, що чи не найактивніше розвиває ідеї концепції КСВ. І яка то колізія, що одна з найкорумпованіших країн динамічно поширює принципи соціальної відповідальності на своїх теренах?!

Зініційовано введення корпоративної соціальної відповідальності у практику українських компаній представниками саме великого бізнесу – власниками багатоміліардного приватного капіталу. У подальшому на шлях розбудови засад етичного ведення бізнесу і КСВ стали ще десятки і десятки підприємств; приєднанням до Глобального Договору ООН, міжнародних ініціатив у сфері корпоративної соціальної відповідальності засвідчили свої прагнення і намагання у розвитку близько 200 компаній, що працюють в Україні, та вітчизняних організацій, де принципи соціальної відповідальності імплементують у стратегію діяльності, поволі (і по волі) розвивають на системних засадах. Прогресивна українська спільнота з числа освітян і науковців обстоює поширення та розвиток соціальної відповідальності не тільки у бізнес-середовищі, а у всьому українському суспільстві, адже відродження одвічних цінностей варто розпочинати і з сім'ї, і з навчальних закладів, і з кожної громади. До досягнень у цій сфері варто віднести розроблення Національної стратегії розвитку соціальної відповідальності та узгодження документу на всіх рівнях заінтересованих в Україні.

І, згадуючи видатного Арнольда Джозефа Тойнбі у визначенні суспільства, що творить свою історію в акумульованій енергії й активності окремих індивідів, допускаємо, у пошуках суспільного майбуття житте-

вою силою може виступати принаймні соціальна відповідальність, яка створює гуманістичне, транспарентне поле суспільної взаємодії. Так, суспільні запити на "homo responsabilus" – людину відповідальну актуалізовані і у світі, і тим більше в нашій країні. Розв'язування суперечностей цивілізаційного поступу, пошук шляхів до взаємоузгодженого світу, визначення відповідних на цьому історичному етапі стратегій-програм-засобів, нейтралізація аномічного напруження в сучасній Україні, розвиток і дотримання принципів соціальної відповідальності – це стане здійсненням майбутнім за умови ділової активності суб'єктів на всіх рівнях суспільної взаємодії.

А. Г. Супрун, канд. філос. наук, доц., НУБіПУ, Київ
alinasuprun2@gmail.com

ЗМІНА ПАРАДИГМИ У ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ НОВОГО ТИПУ ОСОБИСТОСТІ ХХІ СТОЛІТТЯ

Сучасна освіта має доволі консервативний характер і тому не задовольняє потреб життя сучасного суспільства. Освітні концепції, які нещодавно були актуальними та ефективними, втратили свій інноваційний потенціал та потребують нагального оновлення.

Мета будь-якої сучасної освітньої системи полягає у формуванні такого практичного світогляду людини, який би краще поєднував її професійну діяльність з тими загальними світоглядними цінностями, які закладені в основу даної системи.

У сучасному світі в політичній, економічній, культурній, а також суспільній площинах відбуваються два рівнобіжних процеси: перший, пов'язаний з глобалізацією, другий – з посиленням відмінності та фрагментацією суспільного життя. Динаміка їх дій дуже складна. Вони можуть взаємовиключатися та взаємонакладатися, мирно співіснувати в одній сфері та здійснювати дискурсивну боротьбу за форму реальності в інших сферах суспільного життя. Цим двом процесам відповідають дві протилежні епістемології – модерністська та постмодерністська, які в сучасній педагогіці створюють різні підходи, формують відмінні цілі та ідеали для виховання "досконалої людини", "будівництва кращого світу".

Філософія, з часу свого виникнення, завжди відігравала функцію теоретично-рефлексійного аналізу світогляду і його подальшого розвитку. Сьогодні вона набуває найважливішого значення в становленні нових освітніх систем. Сучасні філософи намагаються знайти способи розуміння, моделі, концепти, які б давали можливість більш об'єктивно пізнати та зрозуміти умови формування нового типу особистості.

Комунікативна природа пізнання ставить перед суб'єктом проблему відповідальності та праксеологічної виправданості пізнання поряд з евристичною вмотивованістю. Тобто, в найзагальніших рисах, пізнання можна охарактеризувати як комунікацію внутрішнього світу людини, її

неявного, майже інтимного змісту з певними культурними і ментальними універсалами.

Комунікативний вимір освіти – це оцінка освітніх систем із погляду теорії комунікації, широкого міждисциплінарного дослідження практики людини. Цей аспект в освіті зумовив виникнення комунікативної педагогіки, представленої у філософії широким спектром концепцій: діалогічна педагогіка М. Бубера, критично-комунікативна педагогіка К. Шеллера, герменевтична освіта Г. Гадамера, педагогіки прямого зіткнення із природою й суспільством Дж. Дьюї, концепції комунікативного розуму Ю. Габермаса, німецької антипедагогіки Е. Браунмюля та "педагогіки пригніченого" П. Фреєра.

Освіта – це надбання окремої особи, вона формується в процесі спілкування з іншими людьми в процесі набуття особистого досвіду пізнання світу. Освіта – це також, уміння діяти, будувати свої відносини з навколишнім світом на моральній основі. Сучасна освічена людина повинна бути готовою до визнання різних точок зору, до зміни власного бачення світу, до здатності самозмінюватися, в залежності від соціально-політичних чи економічних умов суспільства.

Сучасне інформаційне суспільство значною мірою змінює спосіб життя людини, роблячи її, згідно з думкою Мак Лугана, жителем "маленького села", яким стає сучасний світ, дякуючи засобам масової інформації та їх контролю. Даний період вимагає формування нового суспільного порядку, внаслідок чого відбуватиметься розпад майже всього, що пов'язане із традиційними переконаннями. Нові інформаційні технології, дефініції, як свідчить аналіз, проведений у працях Ж. Балтера, Л. Мемфорда, Н. Постмена, О. Тоффлера, змінюють наше розуміння "знання" та "істини", сформовані в нас навички думати, завдяки яким культура забезпечує нове розуміння нового світу.

В сучасній зарубіжній та вітчизняній філософській літературі активно обговорюється глобальність проблеми кризи освіти і виховання, пов'язані з загальною кризою культури праці та соціальних форм людської спільноти. Головними симптомами кризи є розпад культури, духовності, сімейних і міжособистісних відносин, що приводить до втрати здібностей суспільства самоорганізовуватися та виживати у кризових ситуаціях.

Філософія освіти є формою рефлексії над педагогічними проблемами, які виникли в сучасному суспільстві. Вона являє собою відповідь на кризу системи освіти. Саме на стику філософії і педагогіки відкривається можливість розробки сучасної концепції освіти, яка буде протиставленням просвітницькому раціоналізму та створенням інтелектуально-моральної основи сучасної школи.

Філософські підходи до розуміння змісту педагогічної діяльності пов'язані з корінними змінами в усвідомленні того, що основною метою освіти є не тільки формування людини знаючої, але й виховання людини культури, моральної, ненасильницької, миролюбивої особистості.

**Н. М. Сычева, магистр, НИУ "ВШЭ",
докторант, Сорбонна (Париж-4), препод., РГГУ**
nathalie.sytcheva@gmail.com

"БАХТИН БЕЗ МАСКИ": К ИСТОРИИ РЕЦЕПЦИИ НАСЛЕДИЯ М. М. БАХТИНА В ШВЕЙЦАРИИ

Имя русского мыслителя и литературоведа М. М. Бахтина (1895–1975) является одним из ключевых для философии гуманитарных наук не только в России, но и на Западе. Его труды внесли большой вклад в развитие целого ряда гуманитарных дисциплин: от эстетики до этики, от антропологии до культурологии. В настоящем докладе будет предпринята попытка анализа истории рецепции наследия Михаила Бахтина в Швейцарии.

Сказав несколько слов о деятельности швейцарских лингвистов и переводчиков Бахтина на французский язык (Патрик Серио и др.), я сосредоточусь на анализе книги двух швейцарских психологов Ж.-П. Бронкара и К. Бота, вышедшей в 2011 году [*Bronckart J.-P., Bota C. Bakhtine démasqué. Histoire d'un menteur, d'une escroquerie et d'un délire collectif.* – Genève, 2011]. Эта работа является попыткой радикального взгляда на наследие Бахтина и на вклад Волошинова и Медведева в создание главных трудов русского мыслителя. В основу исследования положена гипотеза, которую оба автора считают бесспорной: Бахтин-"лжец" просто присвоил работы и идеи двух своих рано умерших друзей Павла Медведева и Валентина Волошинова (Медведев замучен в 1938 г., Волошинов умер от туберкулеза в 1936 г.) и за счет их накопил духовный (выпущенные им книги) и материальный ("bakhtine industry") капитал.

Иными словами, под сомнение не только поставлено открытие "московских обожателей Бахтина", которое заключалось в том, что Бахтин – автор еще трех известных книг, подписанных именами его друзей ("Фрейдизм", 1927 г., подписана Волошиновым; "Формальный метод в литературоведении", 1928 г., подписана Медведевым; "Марксизм и философия языка", 1929 г., подписана Волошиновым), но и авторство книги "Проблемы поэтики Достоевского".

"Бахтин очень много врал, и его ложь имела целый ряд губительных последствий, о которых мы знаем" – вот к какому выводу приходят два швейцарских автора и уверяют своих читателей, что авторство Бахтина – "байка, в которую не поверит даже десятилетний ребенок", настоящее "мошенничество", не только "интеллектуальное, но и, главным образом, финансовое", ведь произведения, по закону принадлежащие перу Волошинова и Медведева, продолжают публиковаться под именем Бахтина, что очень на руку его наследникам. Если бы не "плагиат и ложь Бахтина", мы бы знали, что именно произведениям Волошинова и Медведева мы обязаны таким темам и понятиям, как "диалогизм", "полифония" и др. – понятиям, вызвавший такой интерес у литературоведов.

Задача сообщения – показать стратегии выстраивания нелегитимной аргументации Бронкара и Бота, в соответствии с которыми бахтинистика становится лживой наукой, замешанной на вранье и подтасовках самого Бахтина, его издателей и хранителей его архивов, а все творчество русского мыслителя – "плагиатом", "обманом" и "враньем".

**О. В. Твердовська, канд. філос. наук, пров. наук. співроб.,
ІОД НАПН України, Київ
ollvia@ukr.net**

ТВОРЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ ДІАЛОГУ ІДЕОЛОГІЙ У СУСПІЛЬСТВІ

У сучасній філософії рідко висловлюється думка, що можна усунути ідеологію та запропонувати натомість "наукове світорозуміння". Поширеним є погляд, що тенденційність ідеології, її прив'язаність до світорозуміння та інтересів окремих спільнот, можна подолати, якщо протиставити ідеологіям загальнолюдські цінності. Висловом "загальнолюдські цінності" позначають такі цінності, які не підпорядковані частковим (індивідуальним або груповим) інтересам а, навпаки, здатні узгоджувати ці інтереси. Йдеться, зрозуміло, не про ігнорування таких інтересів, а про деякі обмеження часткових домагань заради їх примирення – всередині суспільства чи людства.

Основою такого примирення є забезпечення "спільного добра". Від політичної філософії Аристотеля і до наших днів вважається, що у забезпеченні цього спільного добра політик повинен керуватись ідеєю (ідеалом) справедливості. Хоча абсолютна справедливість недосяжна, але як орієнтир, як регулятивна ціннісна ідея вона повинна бути керівним принципом будь-якої політики. Відтак спочатку йшлося про узгодження часткових домагань та інтересів у межах конкретного суспільства, а у XX столітті починає діяти принцип узгодження національних інтересів у межах міжнародного порядку. При цьому принцип здійснення ідеї справедливості у міждержавних, міжнаціональних взаєминах стає важливою вимогою, яку, в міру зміцнення системи міжнародного порядку, стає все важче ігнорувати.

Філософія цінностей, критичне зважування цінностей з погляду тих життєвих перспектив, які вони відкривають перед людьми і спільнотами – ось той новий напрямок мислення, який, як дехто вважає, веде до "загибелі ідеології". Адже традиційні ідеології, як правило, просто включали певні ціннісні переконання – їм не було властиве критичне зважування ціннісних орієнтацій. Проблема свідомого вибору цінностей, з огляду на ті наслідки, які випливають із цього вибору, стала характерною для всіх суспільних наук.

Дійсно, моральні настанови індивіда можуть виконувати роль деякої корекції щодо його ідеологічної позиції. Так, люди можуть нехтувати розбіжністю у своїх ідеологічних позиціях: здатні спілкуватись, дружити, любити одне одного і таке інше попри ці розбіжності. Вони

можуть входити у визначені спільноти – нації, релігійні общини, сім'ї та приймати ідеології цих спільнот і у той же час триматися різних політичних ідеологій. Майже кожна із існуючих ідеологій наводить моральні аргументи на свою користь. Майже кожна із ідеологій твердить про те, що вона є етичною в своїй основі, але від того вона не перестає бути ідеологією. Наголошення на ролі етики, на протизагн ідеологіям, має той позитивний сенс, що таким чином віддається перевага свідомому розумовому зважуванню тих суспільних наслідків, які виникають із прийняття тих чи інших ціннісних орієнтацій [Алель К.-О. Трансформація філософії. – М., 2001. – С. 193–260].

Можна помітити пряму залежність характеру ідеологій, які одержують вплив у даному суспільстві, від рівня розвитку культури даного суспільства. Чим нижчий рівень інтелектуальної культури суспільства, тим легше поширюються ідеології, розраховані на залучення ірраціонального в людині – її інстинктів, стереотипів, міфологем тощо. І, навпаки, чим вищий рівень цієї культури, тим важче маніпулювати свідомістю людей за допомогою символів та метафор, і тим більшу роль відіграє апеляція до розуму людей. Жодна раціоналізація, ніякі соціальні прогнози не здатні усунути проблему вибору людиною тих чи інших варіантів суспільного розвитку. Людина, як істота вільна, доки вона хоче бути вільною, ніколи не зможе зняти з себе тягар відповідальності [Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К., 2001. – С. 7–29]. А вибір та відповідальність пов'язані з обранням тих чи інших ціннісних настанов – тобто, ідеологічних орієнтацій.

Специфіка ідеологій полягає у тому, що вони створюються завдяки діяльності ідеологів, політиків, учених. Народні маси, соціальні спільноти безпосередньо не створюють ідеологій, однак їх інтереси, ідеали і суспільно-політичні уявлення складають той ґрунт, на якому формується й розвивається ідеологія. Ідеологія, визначаючи цілі, формулює орієнтири суспільної діяльності, здійснює вибір засобів їх реалізації, мобілізує широкі маси. Раціональний аналіз ідеологій, виявлення того, які саме ірраціональні сили в людині прагне мобілізувати та чи інша ідеологія, є важливим засобом протидії тій небезпеці, яку приховує в собі будь-яка ідеологія. Але все це не повинно породжувати ілюзію, що таким чином усунуто ідеологію із суспільного життя. Інакше кажучи ми не повинні прогледіти ідеологію, яка приховується під гаслом деідеологізації.

Жодна із ідеологій (як система, сукупність визначених ідей або конгломерат уявлень, поглядів, символів й навіть ритуалів, що включає також цінності та норми, призначена об'єднувати людей, аби вони були здатні спільно жити та діяти) не може претендувати на свою виняткову істинність. Не раціональним є твердження будь-якої ідеології, що зі всіх ідеологій вона і тільки вона є втіленням ідеї справедливості та загальнозначущості. Діалог ідеологій в суспільстві відіграє позитивну роль у тому сенсі, що завдяки цьому жодна із важливих цінностей не зазнає знецінення. Актуальність та вплив кожної із ідеологій різна у різних суспільних ситуаціях. Жодна з ідеологій не застрахована від свого переро-

дження (більшою чи меншою мірою) в ідеологію в марксистському значенні слова. Загроза цього переродження особливо зростає, коли партія, яка керується певною ідеологією, приходить до влади. Тоді ідеологія здатна перетворюватись у систему фраз, що підпорядкована або інтересам бюрократії, або інтересам тих суспільних верств, які передусім є соціальною основою даної ідеології. Отже, позитивне значення діалогу ідеологій в суспільстві зводиться до двох основних моментів: 1) окремі ідеології беруть на себе відповідальність за якусь одну цінність, яку вони наголошують, відтак ідеології утворюють деяку систему противаг навколо основних моральних і політичних цінностей; 2) вони не тільки є системою противаг, а й системою взаємного контролю, який здатний протидіяти їх переродженню в ідеологію у марксистському значенні слова.

Л. В. Терехова, канд. філос. наук, мол. наук. співроб., ІКВС, Київ
lyubov.terekhova@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ПОКАРАННЯ ЗА ТРАКТАТОМ ЧЕЗАРЕ БЕККАРІА "ПРО ЗЛОЧИНИ Й КАРИ"

Чезаре Беккарія (1738–1794) – італійський просвітник, чії ідеї лягли в основу скасування тортур і зміни практики судочинства в Європі. Його трактат "Про злочини і кари" (1764) постійно аналізують із правої точки зору, приділяючи мало уваги розгорнутій філософській концепції покарання. Як палкий послідовник ідеалів Просвітництва Ч. Беккарія був переконаний, що сила переконання впливовіша за насильство, а отже, й корисніша для держави. При цьому походження покарань мислитель виводив із теорії суспільного договору, вважаючи, що джерелами моральних і політичних начал, що керують людьми, є божественне одкровення, природні закони й добровільні суспільні угоди. Усі ці джерела подібні тим, що ведуть до досягнення щастя у земному житті. Звідси автор виділяє три роди чеснот і пороків: релігійні, природні і політичні. Вони не повинні перебувати у протиріччі, але імперативи, що висуваються ними – різняться. Те чого вимагає одкровення не обов'язково підтримуватиметься природним законом, так само як і суспільними законами, проте останній має важливий наслідок – із суспільного договору слідує межі влади, яка може впливати на людей [Беккарія Ч. О пресупозиціях и наказаниях. – М., 1939. – С. 187].

Політичну чесноту Беккарія визнає мінливою, на відміну від чесноти релігійної, яка незмінна, та чесноти природної, що була б очевидно, якби не затуманювалася людським невіглаством і пристрастями. Беккарія, як більшість просвітників, критикує Гоббсове розуміння "стану війни всіх проти всіх", що передував суспільному договору. Проте його розуміння "досупільного стану" виявляється ближчим до позиції Гоббса, ніж хотілося б мислителю. Беккарія не хоче визнавати лише абсолютної аморальності, яка панувала тоді, на думку Гоббса, але щодо людської природи просвітник не має ілюзій. Беккарія вважає закони умовами, за

якими люди, які раніше жили незалежно й поодинокі об'єдналися в суспільство, стомившись від війни і свободи, безглуздої, оскільки незабезпеченої. Поступившись часткою свободи, люди отримали можливість насолоджуватися її рештою. Жодна людина не поступилася частиною свободи виключно заради загального блага, такі химери існують тільки в романах, – вважає Беккарія. Тільки необхідність безпеки примусила людей поступитися часткою свободи, звідси очевидно, що кожен намагався віддати у спільну скарбницю як можна менше, саме скільки, щоб зобов'язати інших захищати його. Влада суверена утворилася із суми всіх часток свободи, якими люди поступилися в ім'я суспільного блага. Проте позиція володаря – хранителя й управителя утвореного "фонду свобод" залишалася хисткою, оскільки відтепер кожен намагався не лише повернути свій вклад, а й заволодіти чужим. Воління тих, хто намагався зруйнувати результати договору не можна вгамувати інакше, ніж за допомогою "чуттєвих спонукань" (покарань), оскільки ні докази розуму, ні красномовність не можуть вплинути на маси, що не здатні засвоїти твердих правил поведінки. Покарання вражає почуття, а тому надовго відбивається в розумі, врівноважуючи силу враження, спровокованого пристрастю, що спонукала нашкодити загальному благу. Така позиція дуже відрізняє твір Беккарія від просвітницького оптимізму Руссо в "Суспільному договорі", де принципом влади є спільна воля народу, вірного загальному благу [Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Трактаты. – М., 1969. – С. 161].

Закони, за Беккарія, не завжди результат наймудрішого вибору, а часто наслідок диктату вузького кола тих, хто спромігся захищати свої інтереси, користуючись владою. Саме в силу цього кримінальне судочинство характеризується жорстокістю покарань і хаотичністю їхнього призначення. Право покарання утворюється сукупністю найменших часток свободи, якими поступилися заради захисту. Усе, що перевищує цю сукупність – зловживання, а не правосуддя. Беккарія підтримує точку зору Монтеск'є, про те, що покарання має виходити тільки із абсолютної необхідності, інакше воно є тиранічним. Проте італійський просвітник тлумачить цю позицію ширше: "...всілякий вияв влади людини над людиною, який не витікає із абсолютної необхідності є тиранічним" [Беккарія Ч. О преступлениях и наказаниях. – С. 200]. Таким чином, право суверена карати за злочини знаходить раціональне обґрунтування – вберегти "сховище загального блага" від зазіхань окремих осіб. Але покарання має ґрунтуватися саме на цьому принципі, оскільки чим більш недоторканна безпека, тим більше свободи зберігає суверен за підданими, а отже, тим справедливіше покарання, за спроби зруйнувати цю свободу. Справедливість для Беккарія – це зв'язок, необхідний для об'єднання приватних інтересів, без якого відновився б попередній позасуспільний стан. Всіляке покарання, яке викликане будь-чим іншим, крім як необхідністю зберегти цей зв'язок – несправедливе за своєю природою. А тому співмірність злочину й кари – безумовний принцип, якого вимагає суспільне благо. Отже, тільки закони можуть встановлю-

вати покарання, а влада видання законів має належати тільки законодавцю як представнику всього суспільства, об'єднаного суспільним договором, тобто суверену. Кожен член суспільства пов'язаний із суспільним договором однаково, як багатій, так і злидар, а отже, в інтересах кожного дотримуватися договорів, корисних для більшості. Проте вирішувати, коли суспільний договір було порушено, а коли ні, суверен права не має – це привілей третьої незацікавленої сторони – незалежного судді. Ще один висновок, до якого приходять Беккарія – жорстокість покарань є марною, оскільки далека від чеснот, породжених просвітленим розумом, що воліє правити вільними людьми, а не заляканими рабами. Вона далека від справедливості й природи самого суспільного договору. Книгодрукування, що зробило зміст законів доступним для кожного члена суспільства, виступило чинником, що зменшив жорстокість покарань, оскільки тепер хранителем законів стало дійсно все суспільство, а не окремі особи, схильні тлумачити їх на свою користь. Взагалі освіта й виховання й це чинники здатні запобігти злочинам.

Відповідність злочину і кари утворює своєрідну "драбину порушення порядку". Вищий щабель займають злочини, які руйнують безпосередньо саме суспільство, а нижчий – порушення прав приватної особи. Якби така модель існувала насправді – суспільство мало б мірити ступеня тиранії і свободи, людинолюбства й жорстокості окремих націй. Діяння, яке б не потрапило у цю схему – не могло б вважатися злочином. За відсутності такого зразка розмиваються межі чеснот, пороків і злочинів. Таким чином, саме покарання може породити злочин, якщо за два злочини, які приносять суспільству різну шкоду, призначено однакове покарання, то відсутні перестороги, що завадили б здійснити більший злочин, оскільки він спряжений із більшою вигодою. Саме шкода, яку завдав злочин є підставою для покарання, а не намір, що їй передував.

Мета ж покарання полягає в тому, щоб завадити винному нашкодити суспільству знову й застерегти інших членів суспільства від подібних діянь, а зовсім не в бажанні примусити його страждати. Тому слід застосовувати лише ті покарання, які будучи співвимірними злочину, впливали б на душу злочинця, завдаючи якомога менше страждань тілу. Для засудження інституту тортур Беккарія використовує елегантний силізізм – карати можна тільки винного злочинця, а отже тільки після вироку суду, проте, вирок має призначити лише покарання встановлене законом за цей злочин, а отже, тортури – неправомірні. Таким чином, покарання має характеризуватися не жорстокістю, оскільки вона сприяє зростанню жорстокості суспільства, а неминучістю й справедливістю. Достатньо, щоб покарання перевищувало вигоду, яку мав принести злочин. Смертна кара – це не право держави, а війна нації із громадянином. Право вбивати собі подібних не є підставою первісного суспільного договору, на якому засновані верховна влада й закони. Постійне рабство – загроза позитивної втрати свободи – набагато страшніша перспектива для злочинця, ніж думка про короткий процес страти. Беккарія знаходить і вагомий логічний аргумент – вбивство не може бути нормою у суспільс-

тві, так само покарання, що здійснюється через убивство не може бути нормою. Покарання – не може бути насильством, а має бути справедливістю, хоча для суспільств, які щойно покинули стан дикості, воно й має бути жорсткішим, оскільки чуттєві стимули – це більш зрозумілі їм стимули, у міру розвитку суспільства покарання має відмовлятися від методів, що завдають тілесних страждань.

Особливе тлумачення філософського змісту покарання Беккарія, в основі якого концепція суспільного договору, є синтезом просвітницьких ідеалів і здобутків гуманістичної традиції, що сприймала людину у першу чергу як особистість, що заслуговує на повагу.

А. О. Цейбель, студ., КНУТШ, Київ

МОЇСЕЙ ДЛЯ УКРАЇНИ

Сорок років водив Моїсей народ Ізраеля пустелею. І врешті, ступили євреї на Землю Обіцяну. І знаємо ми тепер чудову країну, столицю релігій світу, надзвичайно гарну та з величною історією.

Україні ледь виповнилось 21. Зухвалість юності заважає розумно оцінити дійсність, шалений ентузіазм намагається диктувати свої правила, не слухаючи порад мудрої старої історії. Ледь звільнившись від оков ідеології вождізму, Україна ще не сформувала власний світогляд, свої ідеї. Саме тому маніпулювати свідомістю українців виявляється справою відносно нескладною. Тиск на почуття народних мас відбувається декількома способами. Серед прийомів пропаганди нині можемо побачити і "таврування" окремих людей, і провокаційні навішування ярликів, і відверту брехню. Використовуючи реакційні ідеології на свою користь, політичні партії йдуть шляхом реалізації інтересів певної соціальної групи чи навіть окремих осіб. Поступові ідеології не використовуються вочевидь тому, що мають в основі прагнення до соціальної справедливості – а це, ймовірно, не є метою українських партій. Якщо уявити собі ідеології усіх політичних сил України, отримаємо своєрідне павутиння, яке чіпляє довгі поздовжні нитки кожної партії, що сходяться у центрі спільної цілі – Влади, і поперечні нитки взаємин між партіями. А тепер опустимо це "мереживо" на карту України – десь у цій плутанині і метушиться народ – ні сенсу, ні виходу. У пошуках хоча б того чи іншого, країна занедбала культуру, створивши її суцільний дефіцит. Слід подякувати організаціям і фондам, на зразок фонду Віктора Пінчука, міністерству культури України та ЗМІ за те, що українська молодь бачить хоча б сучасне мистецтво – бо ж доріжки до музеїв ми забули вже давно. Особистість, яка не знайома з культурою, не може бути етично та естетично грамотною, а отже – не є хорошим керівником. Наслідки бачимо в освіті, політиці, економіці... Це не втішає. Це вже давно стало проблемою, на яку чомусь завжди "немає часу".

Ще кілька років тому ми зрідка бачили молодь у вишиванках. Зараз красиві сорочки одягають не лише на традиційні свята, а й використовую-

ють у повсякденні. Але чому вишиванка і українська мова на щодень обов'язково мають присмак відвертої агресії до всього російського? Чому ми вітаємо Європу, але виступаємо проти Росії? Це ж не більше, ніж маніпуляція нашою свідомістю, скерована проти політичних опонентів як черговий аргумент. Пригадайте лишень політику СРСР, яка умисно закривала шляхи за кордон і не давала слухати іноземні новини. Люди вважали США розбещеною загарбницькою країною. Чому українці не поважають своєї Конституції, де ясно сказано про однакову повагу до національностей і віросповідань [Стаття 10, 11, 24, 28 Конституції України]? Ми забули Шевченкове Слово: "...і чужому навчайтесь, й свого не цурайтесь..."? Скільки можна вплутувати інші країни у внутрішню політику так недипломатично, обрубуючи мости то зі Сходом, то із Заходом? Адже безглуздо піддаватись маніпуляції і перетворювати любов до національного на націоналізм – бо саме так можна врешті звільнити дорогу нацизмові.

Плутані нитки маніпуляцій врешті відчужують пересічного громадянина і замикають його на собі, виховуючи байдужість до країни, яка не може дати жодної чіткої відповіді. Як причина – зневага до держави та її лідерів, високі паркани від сусідів і спаковані валізи за першої ж можливості виїхати за кордон. Чи ж заради того долали наші предки панщину і відвойовували кордони? Де ж той патріотизм, до якого закликають деякі політики, рвучи на собі вишиванки з криком про любов до Рідної землі, коли йдеться про добробут цієї Землі, заради якого слід сісти за стіл з опонентами і знайти розумне політичне рішення? Де дипломатія, якої вчили політиків в університетах? І тут не йдеться про конкретні партії – тут говориться про повагу до держави з боку кожного, хто претендує на ствердження своєї ідеології. Це буде, коли усвідомимо, коли звільнимось від пут маніпуляції, коли деідеологізуємо для початку свою культуру. Саме свою. Бо ми – народ. А народ – то сила – про це йдеться у Статті 5 Конституції України. Але сила – коли має єдину мету. Мету гуманну і для усіх – а не шукатимемо вигоду лише для себе. Сьогодні ти поділишся з сусідом плугом – а назавтра ви отримаєте вдвічі більший урожай, бо працювали разом. І яка різниця, хто якою мовою розмовляв – картопля з поля однакова і взимку обом смакуватиме добре. Бо разом працювали на благо. А благо – воно одне, усіма мовами, хоч і у різних іпостасях. У Бельгії, територія якої у двадцять разів менша за Україну спокійно співіснують три офіційні державні мови – і ніхто не влаштовує у центрі Брюсселя мітинг. В Америці на виборах перемагають "демократи" – "республіканці" вітають переможців і починають працювати – за одним столом, заради спільної мети. Натомість в Україні жодні вибори не обходяться без апеляції та відвертих звинувачень. Чому девіз "два козаки – три гетьмани" невидимим транспарантом майоріє над Верховною Радою і коли він врешті полишить її стіни? "Вилікуйте причину – пройде і хвороба", – казав Гіпократ. До влади нині ставляться не як до засобу досягнення добробуту у суспільстві, а як до власне мети. Певне, це і є причина. Ілюзорні нитки ідеологій, що плутають у свідомості громадян поняття добра і зла мають бути викорінені. Деідеологізація має

відбутись. Деідеологізація культури як одного з найважливіших важелів впливу на свідомість людей. Ми зараз є свідками шалено швидкого проникнення у молодіжну культуру спрямованості на здорове спортивне життя без шкідливих звичок. Адже молодь підхопила гуманні ідеї і свідомо, активно, добровільно не лише їх сповідує, а й поширює серед інших, агітуючи кожного бути таким само спортивним і здоровим. Про що це говорить? Що ми можемо змінити культурний фон і для того є немало способів. Питання лише в тому, аби з'явилося бажання об'єднати народ, а не роз'єднати його з метою реалізації власного інтересу котроїсь з партій чи групи людей.

Для чого Моїсей аж сорок років водив народ обраний пустелею? Паує думка, що заради того аби виросло третє покоління: народжене вільними і у волі, в крові якого немає рабства. Пострадянська Україна виховала досі лише друге покоління. Отже, маємо вибір: ще років зо п'ятнадцять чуби рвати один одному, доки не усвідомимо, що ми – вільні, достатньо розумні для власних рішень, незважаючи на думку Сходу, Заходу, чи Півночі з Півднем, чи вже зараз врешті зрозуміти, що Україну ділити не слід, бо ідея блага – вона Єдина в усі часи і в будь-якій частині світу. Тоді навчимося виносити з історії уроки і перечитаємо томи "Капіталу" з нової, майже феноменологічної точки зору. Тоді ж зрозуміємо істинний сенс Заповідей, які є фундаментальними і для християнства, і для І. Канта, і для мудрості в цілому. Аби їх збагнути, треба лише, перефразовуючи того ж І. Канта, стати культурно "повнолітніми" [Кант І. Сочинения : в 6 т. Т. 6. – М., 1966. – С. 25–36] Маємо історію, національні традиції, культурний спадок. Хочемо бути Європою – мусимо врешті зрозуміти, що таке культура, цивілізація, гуманізм. І почати слід з реформ у культурі: піди до найближчої бібліотеки, взяти розумну книжку і розпочати із себе, бо країна – то Ви.

А. С. Цыганков, асп., ВГСПУ, Волгоград, Россия
m1dian@yandex.ru

ХАЙДЕГГЕРИАНСКАЯ КРИТИКА ПОНЯТИЯ "КАРТИНА МИРА"

В последние годы в отечественном философском дискурсе все чаще можно встретить такое понятие, как: "картина мира", которое поднимается на щит борцами против постмодернистических течений в науке. В связи с этим хотелось бы обратиться к анализу критики этого понятия, произведенной одним из выдающихся философов XX века – М. Хайдеггером, чтобы не упустить из виду "слабых" сторон этого понятия, и в дальнейшем учитывать их при употреблении "картины мира" в философских исследованиях.

По мнению Хайдеггера, использование понятия "картина мира" возможно лишь человеком эпохи Нового времени, с его представлениями об окружающем мире. Данное убеждение немецкого философа, основано на том, что именно начиная с философии Нового времени, говоря

иначе, с философии эпохи модерна, человек начинает воспринимать окружающий его мир, как нечто ему противопоставленное, как мир объектов находящихся вне него: "Пред-ставить означает тут: поместить перед собой наличное как нечто противостоющее, соотносить с собой, представляющим, и понудить войти в это отношение к себе как в определяющую область. Где такое происходит, там человек составляет себе картину сущего" [Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М., 1993. – С. 45].

Происходит подмена не только того что мыслят на то о чем мыслят, как это обозначил русский философ Николай Бердяев, но согласно Хайдеггеру, происходит смена самого настроения, побуждающего мышление мыслить. Если для древнегреческой философии, в лице таких ее представителей, как Платон и Аристотель, то, откуда все исходит *ἀρχή* – это удивление, то для представителя философии модерна Декарта таким *ἀρχή* становится сомнение. Декарт начинает исследовать сферу *cogitare* – чистую познавательную способность, так как она кажется ему единственно несомненной, и вместе с тем он же начинает исследовать то на что эта познавательная способность направлена – объективность.

Хайдеггер указывает на то, что рисуя картину мира мы, так или иначе, всегда остаемся вне нарисованного нами. Мы отдаляемся от близости вещей и тем самым от самих вещей. Один из интерпритаторов Хайдеггера следующим образом комментировал статью философа: "Время картины мира": "Мир становится картиной, репрезентацией, против которой мы стоим, оставляя нас за пределами этой картины, без места в мире. Такой мир, продукт нашей представляющей активности, лишается своего воздействия на нас. Обязательства, отношения, интересы, которые укореняли нас в нем, не могут найти своего места на этом холсте..." [Simpson L. C. Technology, time and the conversation of modernity. – London, 1995. – P. 44].

Серьезной проблемой, с точки зрения хайдеггеровской философии, является также то, что мир пред-ставленный как картина, теряет одну из своих главных составляющих – способность окружать. Человек, видящий перед собой картину мира, не видит мира как такого. Вероятно, с этим связана одна интересная мысль, которую можно эксплицировать уже в творчестве Гераклита Эфесского, о том, что все важное происходит незаметно и вовсе не там, где его ожидают.

В дошедших до нас сведениях о жизни и философии Гераклита есть два интересующих нас, в данном контексте, момента. Первый повествует о том, как к Гераклиту в горы прибыли странники, дабы он научил их мудрости, и увидели философа греющимся у огня. Гераклит сказал странникам следующую фразу: "здесь тоже обитают боги". Второй фрагмент рассказывает нам, о том, как Гераклит затеял игру с мальчишками на храмовой территории, и на замечания своих сограждан, возразил высказыванием, которое звучало следующим образом: "здесь боги не живут", или "в храмах боги не живут".

При сопоставлении этих двух гераклитовских мыслей становится ясно, что там, где нечто очень важное для человека, в данном случае

явление божественного, должно, по представлению человека случаться, не случается. Но, при этом, оно (важное) случается там, где его не ждут и не представляют, как в истории с путниками, которые направились к Гераклиту за получением некой готовой мудрости.

Именно процесс "незамечания" самого важного, того что окружает человека, ввиду представления им "картины мира" является, на наш взгляд, одним из самых важных оснований, исходя из которого Хайдеггер отказывается от использования данного понятия в философском дискурсе.

Хотя, подобный тезис возможно несколько смягчить, прибегая к помощи самого художественного произведения. Возьмем для этого картину нидерландского художника XVI века Питера Брейгеля Старшего (Мужицкого): "Поклонение волхвов в зимнем пейзаже". На картине изображено большое количество людей, которые выполняют различную, вероятно, повседневную, ни чем не выделяющуюся, деятельность: собирают хворост, таскают мешки, ведра, ведут мулов и т. д. На картине нет ни ясель с младенцем Иисусом, ни девы Марии, ни четко обозначенной процессии волхвов, лишь в левом углу картины, предположительно, изображена часть хлева, которая также ничем не примечательна, как и прочие элементы картины.

Описанное произведение Брейгеля с одной стороны иллюстрирует уже обозначенный выше принцип важного, происходящего незаметно, с другой, на наш взгляд, демонстрирует еще одну тему философии Хайдеггера, которая посвящена вопросу "сокрытости" и "открытости бытия". Все персонажи картины своим незамечанием, и погруженностью в обычную повседневность и неважность, могут, указывать этим на самое важное и незаурядное, которое не нашло место в рамках картины и осталось за ее пределами.

Таким же образом можно использовать и понятие "картина мира", которое представляет мир, согласно философии Мартина Хайдеггера, в его самом явном и заметном измерении и тем самым в его неважности и повседневности. Благодаря такому представлению "картина мира" может выступать знаком, указывающим на то важное и незаметное, оставшееся вне границ картины.

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

МОВА ЯК СЕРЕДОВИЩЕ ВИРОБЛЕННЯ СМИСЛІВ ТА ЗДІЙСНЕННЯ РОЗУМІННЯ

На початку XX ст. відбувається зміна тенденцій у поглядах на мову, мова постає перед нами не тільки як засіб репрезентації світу і результатів його пізнання, феномен мови починає тлумачитися як середовище розуміння, як комунікативне утворення. Таким чином, мова постулюється для нас як простір життєвого конструювання людини. Людина одночасно є частиною мови, вкоріненою в неї, з іншого вона може подолати обмеження які перешкоджають її пізнанню.

Світ, людина можливі лише тому, що вони мовно оформлені. Мова таким чином є реальною частиною буття, і є тим середовищем вироблення смислів та здійснення розуміння. М. Гайдеггер зазначав, що мова це середовище розгортання світу. Світ постає у формі смислів, значимостей. Поняття смислу трактується як спосіб вияву цього світу.

Мова визначально є включеною у структуру розуміння як форми досвіду, тому, що досвід світу тотожний досвіду комунікації повсякденного мислення (М. Гайдеггер). "Мова екзистенційно рівновизначальна із розумінням" [Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997. – С. 188]. Мовне оформлення світу відбувається у розумінні. Як можна побачити для герменевтичної традиції характерно розглядати сутність мови через комунікацію, у процесі якої відбувається оформлення світу. Саме мовлення і артикулює зрозумілість, і лежить в основі тлумачення і висловлювання.

Світ можливий виключно як мовний. "Мова взагалі створює можливість самого перебування у відкритості сущого. Лише там, де є мова є світ та історія" [Kеim С. М. Основи герменевтики. – К., 2000. – Т. 1. – С. 64]. Гадамер зазначав, що мова постає як середовище, в якому розгортається буття та відкривається істина, вона постає як універсальне середовище, в якому здійснюється розуміння, таким чином позамовне розуміння не можливе. "'Розуміння' навпаки в смислі одного із можливих родів пізнання серед інших, скажімо на відміну від 'пояснення', повинно разом з цим останнім інтерпретуватися як екзистенційний дериват первинного розуміння, спів-конституювання буття взагалі" [Хайдеггер М. Бытие и время. – С. 143].

"Смисл є те, на чому тримається зрозумілість чого-небудь" [Там же. – С. 151]. Таким чином поняття смислу охоплює формальне оформлення всього того, що необхідно буде виступати частиною того, що артикулює тлумачення. Смисл є ніби передумовою розуміння. "...смисл потрібно розуміти як формально екзистенційний каркас який належить і розумінню розімкнутості. Смисл є езистенціалом присутності, не властивість, яка притаманне сущому, розташовується "за" ним <...> Смисл "має" лише присутність, наскільки розімкнення буття-в-світі може бути "заповнене" відкритим в ній сущим" [Там же]. Розуміння постає у вигляді проекту, що здійснюється через нахдання власного проекту на світ.

Розуміння здійснюється як тлумачення, в ньому розуміння розуміючи засвоює себе і своє поняття. В тлумаченні розуміння стає не чимось іншим, але ним самим. Тлумачення екзистенційно засноване в розумінні, яке розгортається у мові. Розуміння є відкритою здатністю, яка первинно притаманна людині. Світ постає перед ніби нами як текст, який людина інтерпретує. "Мова взагалі створює можливість самого перебування у відкритості сущого. Лише там, де є мова є світ та історія" [Kеim С. М. Основи герменевтики. – Т. 1. – С. 64]. Розуміння завжди стосується всього первинного влаштування буття-в-світі.

Саме за допомогою мовлення слова отримують своє значення. Саме за допомогою мови людина може виразити своє ставлення до світу.

Мова виступає як найважливіший інструмент за допомогою якого людина освоює світ. Світ загалом є обумовленим мовою. Можна навіть сказати, що мова говорить через людину відкриваючи істину буття. Тому, що розгортання буття відбувається в середовищі мови, яка виступає активним началом по відношенню до людини як її носія. Світ можливий лише тому, що він первісно є мовним.

Отже, пізнання завжди оточене світовим горизонтом мови, і тільки в середовищі мови світ набуває власного значення. Наше мислення первинно опосередковане мовою, а тому саме мова є ключовим елементом оточуючого світу. М. Гайдеггер влучно сказав, мова є домівкою буття, саме мова, а насамперед те, що у ній висловлюється утворює світ, в якому ми живемо.

ЗМІСТ

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

Аксюциц Е. В. Концептуализация смерти как источник философского вопрошания.....	3
Артёмченко Н. А. Феноменологическое истолкование философии Лейбница в перспективе вопроса о времени	4
Афанасьева Е. Ю. Гендерный аспект детерминированности творчества человека	7
Басенко І. Ю. Художня та наукова комунікація	8
Башук О. Г. Поняття "істина" в сучасній європейській філософії	9
Белоусов М. А. К проблеме Я у раннего Гуссерля: дескриптивная психология и чистая феноменология	11
Болатаев В. В. Динамические основания интерактивной рациональности	13
Бондар О. В. Уява і досвід	15
Борцюх В. В. Проблема об'єктивного сприймання світу	17
Винтонив С. З. Истина и факт в исторической науке	18
Волковинська В. О. Інтерпретативна доля суб'єкта.....	20
Галимова А. К. Становление социальной герменевтики	22
Гобрусенко Г. К. Дилемма "реальность-конструкция" в современных "исследованиях науки и технологии"	25
Горбанев В. С. Детерминирован ли хаос? Вопросы о феноменологическом существовании детерминизма	26
Дедюлина М. А. Философский осмысление "облачных технологий"	28
Дмитриева А. А. Аргументы против интроспекции: случай контринтуитивного недоверия к методу	30
Дубовик М. А. Критика категории "всеобщего" в постницшеанской традиции	32

Калуга В. Ф.	
Особенности функционального навантаження гуманітарного знання.....	33
Касаткин А. В.	
Онтология повседневного	35
Кляшторный А. С.	
Варианты критического осмысления онтологических оснований концепции "сильного" искусственного интеллекта: от Дрейфуса до Йоаса.....	37
Коваленко А. П.	
Природа віртуальності та її семантичні особливості	39
Коцюба М. П.	
Етична феноменологія Е. Левінаса	42
Леонов А. Ю.	
Важка проблема свідомості Девіда Чалмерса.....	43
Лимар В. Б.	
Онтологічні модальності свободи	45
Лимар О. В.	
Структура простору в осмисленні світу.....	47
Ляпустин А. Г.	
Онтологический аспект истины.....	48
Манучарова А. В.	
Жест и телесная выразительность в феноменологии Мерло-Понти.....	50
Маслич О. В.	
Підміна мотивів аргументами як джерело кризи суспільного існування та політичного життя.....	52
Мацієнко А. В.	
Творення та композиціонування поетичної історії через уяву.....	54
Мельник В. В.	
О некоторых выводах из "Критики чистого разума"	55
Мерцалов А. В.	
Значимость одного трюизма	58
Мешков И. М.	
Онтологическая проблема "умножения" ценностей в философии неокантианства.....	61
Молчанов В. И.	
Телесность и опыт суждения	62
Моргунов Г. В.	
Социокультурная обусловленность творчества.....	65
Морозова М. В.	
Символизация как условие когнитивности	66
Никитчук Е. О.	
От личного знания к межличностной коммуникации	67
Омельченко В. Ю.	
Феноменологія права: проект "ідеальних величин" А. Райнаха vs "практики життєсвіту" М. Алексєєва	68
Патракеев Э. М.	
Взгляд и Другой: теоретическое описание	71
Петік Я. О.	
The phenomenal and the psychological concepts of the mind	72
Прогнімак Т. О.	
Відповідь на антиномії як формуючий фактор філософської системи.....	73

Сайдакова Е. А.	
Телеология истории	74
Сербін М.-К. С.	
Особенности субъектоцентризма неклассической рациональности	76
Скиба О. П.	
Морально-ціннісний аспект наукового пізнання	77
Терлецкий В. М.	
Неокантіанське витлумачення апіоризму Канта і його неминуще значення	80
Третьяков Г. І.	
Співвідношення міфічної та наукової свідомості	82
Тряпицин Ю. М.	
Современная философия неопрагматизма	84
Ханова П. А.	
Дискурсивные техники построения реализма в постконтинентальной философии	85
Харабет Я. К.	
Анализ онтологических и гносеологических теорий Львовско-Варшавской школы	87
Khakhalova A.	
An intersubjective approach in the philosophy of consciousness	88
Якуша П. О.	
Розгортання сфери предметності в гусерлевій феноменології	90
Ятлук Л. Ю.	
Основные подходы к цветовому реализму в решении проблемы онтологического статуса цвета	92

Секція

"ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ"

Абизова Л. В.	
Парадигмальні виміри сучасного освітнього простору	95
Антонов К. И.	
Образ человека в философии А. Шопенгауэра	97
Башманівська Я. В.	
Самотність людини як одна з ключових проблем у творчості французьких філософів атеїстичного екзистенціалізму (Ж.-П. Сартр, А. Камю)	97
Біленчук П. Д., Гаврильков О. В.	
Філософська та правова антропологія: діагностика ознак брехні за методикою Пола Екмана	99
Бурлаченко Т. М.	
Юнгіанська та екзистенціалістська версії міфологічної символіки християнства в контексті філософської антропології	102
Буцикін Є. С.	
Філософсько-антропологічна критика емотивізму подолання релятивності моральних норм	103
Ваксютенко П. С.	
Феномен любові на особистісному рівні	105

Вербицька І. В.	
Засади чинники поведінки людини як одиниці натовпу.....	106
Волкова Т. И.	
Человек в эпоху глобализации и глобальных проблем.....	108
Гайдамачук О. В.	
Інтонація та артикуляційний "диктат" у філософському мовленні.....	111
Галимова А. М., Тебякина Е. Е.	
Игры языка.....	113
Гейко С. М.	
Іронія як екзистенціал людського буття: філософський аналіз.....	114
Гоноцкая Н. В.	
Ускользающее Я в потоке трансформаций.....	116
Громов Б.	
Категории этики: проблема прагматического императива.....	118
Дробович А. Е.	
"Перцептивний поворот" в сучасній культурі та дочасність нових підходів вивчення людської чуттєвості.....	119
Дудолодова Л. В.	
Питання відношення до тіла у християнстві: Іоан Лествічник.....	121
Єфименко Т. Р.	
Концепция свободы в экзистенциализме.....	123
Жидкова Д. А.	
Проблема интерсубъективности в экзистенциализме Сартра.....	124
Запорожцева Л. Є.	
Масова культура і міф: методологічні питання дослідження.....	126
Іванова Р. А.	
Наука vs езотерика.....	128
Івашина Р. А., Івашина Е. В.	
Сравнительный анализ в понимании насилия: Аврелий Августин, Василий Великий.....	130
Ібрагімов М. М.	
Екзистенційно-феноменологічна методологія міждисциплінарної галузі знань – "філософії спорту".....	132
Іщук Н. В.	
Дискурси особистісної самореалізації в інтернеті.....	135
Качур К. Л.	
Деструктивні зміни традиційної моделі сім'ї у сучасному світі.....	137
Кляшторний О. М.	
Самореалізація особистості як інтегративний критерій якості вищої освіти.....	139
Колісник М. І.	
Обґрунтування творчості як атрибутивного принципу буття людини у філософській антропології Арнольда Гелена.....	140
Кононова О. В.	
Исчезновение "Другого" как причина утраты смысла жизни.....	142
Кравченко В. М.	
Поняття особистості в антропологічно-етичному вченні Кароля Войтили (Іоанна Павла II).....	144
Кривень Е. А.	
Антитехнизм во французской философии XX века: Э. Мунье и Ж. Эллюль.....	146

Крисюк І. М. Поняття антропологічної границі в синергійній антропології С. С. Хоружого	148
Кузьменко О. П. Городские социальные движения как способ реализации "права на город"	150
Кулініч В. І. "Утопія" Томаса Мора як прототип соціальних утопій	152
Кульченко В. П., Попик Ю. Духовна цілісність світогляду	154
Лелека О. В. Темпоральність як ознака залежності людського існування за Ганною Арендт	157
Лисина А. Антропологическая концепция Рэя Бредбери	158
Луценко А. В. Жорж Балансьє про сакральні підвалини політичного	160
Мерзляков С. С. Модуль субъективности и эпифеноменальное сновидение	162
Мисюкевич Н. Д. Биофилия и некрофилия: к вопросу об их влиянии на патологический процесс	163
Миськова А. С. Экзистенциальные трансформации свободы	165
Москалик В. В. Проблема розуміння в аналітичній філософії	167
Мусяненко А. В. Проблема автора и художественного дискурса у Ф. М. Достоевского	169
Нишуков В. С. Основные направления и перспективы развития философии спорта	172
Новак Т. В. Модифікація інтеракції в інформаційну еру	173
Онищук О. В. Проблема постлюдини та особливостей її самоідентифікації в просторі інформаційного суспільства	175
Пономаренко Я. І. вплив масової культури на формування психокультури особистості	177
Пушанко Т. В. Граница мифологического пространства (на примере древнеегипетского храма)	179
Рак В. А. Трансформация женской субъективности в контексте культурного взаимодействия	181
Рудік О. О. Філософія Сьорена К'єркегора як передмова екзистенціалізму та антропології сучасності	182
Савицька І. М. Творча самореалізація особистості як звільнення свідомості та спосіб здобуття свободи	184
Сайнчук М. М. <i>Krypto somatikos</i> : від нерозуміння до відчуження	186

Сайнчук М. М. Культура фізично-спортивного виховання у філософсько-антропологічному дискурсі	188
Северенчук Б. М. Конструювання особи в просторі соціального здійснення її суб'єктивації	190
Сидорова Д. А. Коммуникативные основания медиологии	192
Солдатська Т. І. Діалогічний вимір феномена респонзивності	194
Сухова Н. М. Змістовний зсув поняття "освіта" для людини ХХІ століття	196
Тищенко М. С. Сутність людини в філософській антропології М. Шелера	197
Тройно-Фунтусова Н. В. Л. Карсавин и шанс на свободу	199
Трофімова А. Є. Філософсько-антропологічні аспекти економічної теорії: сучасний контекст	201
Фунтусов Е. В. Дар, собственность, свобода	203
Холох О. І. Герменевтика досвіду в антропології К. Гірца	205
Чиров М. В. Субъект-неудачник как субъект повторения: принцип навязчивой реальности	207
Шарбатов Э. А. К вопросу о новых категориях в аксиологии	209
Шелупахіна К. М. Творчо-адаптаційний потенціал сучасного медіамистецтва	211

Секція "ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІТАРНИХ НАУК"

Агаджанов В. В., Калинин Э. Ю. Информация и сложность	214
Брацун І. Л. Сучасні тенденції розвитку освіти	216
Гармаш Л. В. Современное прочтение символистского романа (танатологический аспект)	218
Діденко Л. В. Феномен "любомудріє"	220
Доронина О. А. Статус гуманитарных наук в системе научного знания	221
Дорошок А. Н. Понятие "эксплуатация" в философии бизнеса	223
Драпогуз В. П. Особливості екстраполяції в соціогуманітарних науках	226

Ершова-Бабенко И. В., Медянова Е. В. Применение концептуальных моделей психосинергетики в исследовании когнитивных и ценностных компонентов личности.....	227
Ершова-Бабенко И. В., Мадинова Ю. И., Бабенко В. П. Симптомокомплекс композиционной организации рисунка в проективных психологических методиках как нелинейное целое в нелинейном целом.....	229
Захарчук О. І. Соціально-ціннісні виміри брендингу.....	231
Зелінський М. Ю., Саракун Л. П. Національна ідентичність і процеси маргіналізації у перехідному суспільстві.....	232
Игнатов И. А. О началах гуманитарной методологии	235
Ілляхова М. В. Сучасні підходи в освітньому просторі.....	236
Кичкирук Т. В. Загальнокультурні та філософські засади сучасної освіти.....	239
Кізлова К. І. Специфіка людської діяльності в бізнес-процесі.....	241
Колос А. С. Гуманістичні засади концепції виховання талантів С. Судзукі	242
Колотило М. О. Взаємозв'язок культури та освіти в контексті сучасної освітньої парадигми.....	244
Комісар Л. П. Концепт "позазнаходження": інтенції глибинного розуміння в гуманітарному пізнанні.....	246
Коротченко Ю. М. Валюативная дифференциация социального.....	248
Котлярова А. С. "Справедливость" как категория философии бизнеса	250
Куда П. А. Ідеологія: велич та нищість суспільної свідомості	251
Левицький В. А. Літературний урбанізм у міждисциплінарному пізнанні	254
Лисоколенко Т. В. Прологмени до дослідження прагматики мови Л. Вітгенштейна.....	256
Милованов Є. М. Повстання мас в сучасному інформаційному суспільстві.....	258
Нагорняк Т. Л. Рефлексія філософсько-ідеологічного змісту в контексті брендингу територій.....	259
Невмержицький О. А. Функціональна педагогіка в сучасній філософії освіти як засіб формування та діагностики світоглядних переконань студентів	261
Нечаева Е. А. Проблемы и дискурсы социальной феноменологии информационной эпохи: новые реальности современного мира и нереальность нового в современном мире	264
Павлова Г. В. Якість освіти у синергетичній освітянській парадигмі	267

Пугач А. В.	
Соціальні смисли рекламної діяльності в суспільстві споживання	269
Решмеділова О. М.	
Тьюторство невід'ємна частина сучасної системи освіти: досвід для України	270
Розпутна М. В.	
Роль запитання у розвитку філософії інформації	272
Руденко Ф. Г.	
До питання інтеграції гуманітарних дисциплін для формування компетентності	274
Сафронова О. Б.	
Розвиток самоактуалізованої і творчої особистості як необхідні складові гуманізації сучасної освіти. Філософський аспект	277
Сингаївська А. М.	
Бізнес, корупція, соціальна відповідальність – у розвитку людської спільноти	279
Супрун А. Г.	
Зміна парадигми у філософії освіти та її вплив на формування нового типу особистості ХХІ століття	281
Сычева Н. М.	
"Бахтин без маски": к истории рецепции наследия М. М. Бахтина в Швейцарии	283
Твердовська О. В.	
Творчий потенціал діалогу ідеологій у суспільстві	284
Терехова Л. В.	
Філософський зміст покарання за трактатом Чезаре Беккарія "Про злочини й кари"	286
Цвібель А. О.	
Моїсей для України	289
Цыганков А. С.	
Хайдеггерианская критика понятия "картина мира"	291
Северенчук А. М.	
Мова як середовище вироблення смислів та здійснення розуміння	293

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2013

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(16–17 квітня 2013 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 6

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 17,67. Наклад 180. Зам. № 213-6479.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл12.
Підписано до друку 01.04.13

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
б-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>
Свідectво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02