

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2014

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(15–16 квітня 2014 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 4



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, д-р філос. наук, доц. (відп. секр.); **І. С. Добронравова**, 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, проф.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **Є. А. Харьковщенко**, д-р 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 № 5 від 24 лютого 2014 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2014", Міжн. наук. конф. (2014 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2014", 15–16 квіт. 2014 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2014. – Ч. 4. – 275 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", 2014

Секція

"ФІЛОСОФІЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ"

Р. С. Бабик, студ., НУФВСУ, Київ
romababik@rambler.ru

СВІТОГЛЯДНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПІДХІД ДО ПОДОЛАННЯ КРИЗИ У ТЕОРІЇ ФІЗИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

Сучасний спорт перетворився в об'єкт багатовимірних наукових досліджень, у тому числі і в філософських дискурсів, оскільки, маніфестує певну ідеологію, що виражає соціальну потребу у формуванні суспільного ідеалу здоров'я. Теоретично вона може скласти спеціальний напрямок в культурі, який в зарубіжній публіцистиці здобув назву "філософії спорту", а у вітчизняній започатковується як "спортософія" [Брагімов М. Спортософія: професійна дотепність чи соціальна потреба? // Молода спортивна наука України : зб. наук. пр. з галузі фізичн. вихов., спорту і здоров'я людини. – Л., 2013. – Вип. 17. – Т. 4. – С. 68].

Пошуки виходу із кризи, що спіткала фізичну культуру та спорт на етапі глобальних інформаційних технологій, суцільної комп'ютеризації всіх сфер життєдіяльності суспільства, актуалізували практичну проблему ціннісних орієнтацій різних категорій населення до усвідомлення потреби здорового цілісного людського організму у необхідності фізично-спортивних навантажень, які сприяють, за висновками вчених, виробленню ендорфінів, гормонів щастя. Теоретики оздоровчої фізичної культури, рекреації намагаються вивчити її місце і роль в соціокультурному просторі буття людини і називають достатньо перспективним такий напрям розвитку фізичної рекреації як створення її концептуальної моделі в конкретних межах того чи іншого соціуму. "Складність створення цілісної мотиваційної моделі фізичної рекреації, – пишуть Т. Ю. Круцевич, О. В. Андрєєва, – полягає в тому, що вона включає такі фундаментальні категорії як потреби, інтереси, мотиви, що мають свої системи, свої предмети дослідження" [Круцевич Т. Ю. Теоретичні основи дослідження фізичної рекреації як наукова проблема / Т. Ю. Круцевич, О. В. Андрєєва // Спорт. вісн. Придніпров'я : наук.-практ. журн. – 2013. – № 1. – С. 12].

Криза у фізичному вихованні, про яку говорять фахівці, виникла не випадково, хоча однастайності у визначенні її суті не має. Якщо одні твердять про її наявність, що виявляються у байдужому або ж і негативному ставленні різних категорій населення до занять фізичними вправами і оздоровчих фізкультурно-спортивних процедур, то інші, посиляючись на постійне зростання показників у спортивній змагальній діяльності, заперечують існування кризи зі станом розвитку потенційних біологічних, фізіологічних, біомеханічних можливостей організму людини. "Що-

року, – пишуть Т. Ю. Круцевич, М. М. Саїнчук, – кількість молодих людей, які займаються фізичною культурою і спортом зменшується. Фізичне виховання посідає одне з останніх місць серед дисциплін за своєю значимістю для старшокласників і не є для них важливим у плані особистісних перспектив" [Круцевич Т. Ю. Значення ціннісних орієнтацій та їх сформованість у галузі фізичної культури у старшокласників / Т. Ю. Круцевич, М. М. Саїнчук // Тези доповідей XIV Міжнародного наукового конгресу "Олімпійський спорт і спорт для всіх", Київ, 5–8 жовтня 2010 р. – К. : НУФВСУ, 2010. – С. 471].

Завдяки виокремлення із природничих і гуманітарних наук і об'єднання їх навколо спорту як соціально-культурного явища і фізичного виховання як соціально-педагогічного процесу дало значний поштовх у розробці методик вдосконалення і підвищення ефективності фізкультурно-оздоровчої і навчально-тренувальної систем. На сьогодні накопичено значний емпіричний матеріал, який потребує узагальнення у власне науково-теоретичних настановах як *теорії фізкультурно-спортивної науки*. Професор В. О. Сутула пише: "Сучасні підходи до вивчення фізичної культури повинні ґрунтуватися на переосмисленні інтеграційних процесів, що розгортаються в даній сфері суспільного життя, при цьому доцільним є використання соціокультурологічного підходу, а також закону взаємозв'язку потреб і діяльності" [Сутула В. О. Системоутворюючий фактор діяльності у формуванні фізичної культури особистості // Теорія і методика фізичного виховання і спорту. – 2013. – № 3. – С. 82]. Тобто, якщо вести розмову про кризу у теорії фізичної культури, то це – "криза росту". Подібні кризи виникають на певному періоді у кожній науці і шляхи її подолання завжди знаходяться у методології, а точніше у її заміні. Частково у виникненні кризи у фізичному вихованні "винна" методологія теорії фізичної культури, яка до цих пір базується на *структуралізмі*, що було виправдано на початкових етапах її становлення.

Проблема полягає в тому, що філософія є світоглядною галуззю знань і методологічна компонента притаманна їй в якості визначення *висхідних і кінцевих принципів*, взаємозв'язок яких йменується *парадигмою*, що має чіткій, узгоджений науковим співтовариством інструментарій у вигляді понять, термінологічного арсеналу і єдиного об'єкту дослідження. Парадигмальний підхід досить важливий для розвитку методології молодшої фізкультурно-спортивної науки. Останнім часом з приводу теоретико-методологічних засад фізкультурно-спортивної галузі знань ведуться наукові дослідження, захищаються докторські й кандидатські дисертації, але без відповідного сучасного філософського оздоблення, вони лише розширюють межі структурних елементів, не розкривають їх динаміки і використовують застарілу, архаїчну термінологію, що не сприяє їх популярності у загальному наукознавстві. А тому, не зважаючи на достатньо плідні і цікаві результати досліджень вони не рідко залишаються поза увагою широкої громадськості. Небезпека полягає в тому, що теорія в таких випадках, як зазначає відомий філософ науки К. Поппер, стає "закритою" і не забезпечує зростання знань, а лише стимулює

їх накопичення. В таких випадках вчені працюють за "матрицею" або ж, як говорять у повсякденній мові – "наїждженій схемі". У них здебільшого відсутній новий погляд на звичні речі. За таких умов виникає криза світогляду, з якої починаються всі кризи. Для її подолання необхідна зміна методології як способу і стереотипу мислення. А це відбувається завдяки *зміні філософських переконань науковців*. Отже, для подолання кризи у фізичному вихованні необхідна, з одного боку, *зміна світоглядних настанов науковців*, а з іншого, – *обґрунтування нової соціально-філософської парадигми фізичної культури*.

В даному випадку мова йде про насичення фізкультурно-спортивної галузі знань екзистенційно-антропологічним світоглядом, бо *філософсько-узагальнюючий рівень пізнання*, поза як "світу природи" та "природного соціуму", в тому числі і людської тілесності, з притаманною їй системою рухової активності, інстинктів, рефлексів та їх "комплексів", завжди розглядається через "світ людини", а саме: в дискурсі духовно-практичної проблематики суспільно-індивідуального цілепокладання смисложиттєвих її потреб та інтересів. Складність завдання полягає в тому, щоб застосувати наукові методи пізнання до філософії екзистенціалізму, котрий категорично не визнає за філософією наукового статусу. Як нотують сучасні підручники: "Філософія розкриває у певній парадигмальній формі *спосіб взаємодії людини зі світом*". Тому принципово хибними є спроби видати філософію за науку [Філософія як історія філософії : підр. / за заг. ред. В. І. Ярошовця. – К. : Центр учбової літератури. – 2010. – С. 7].

Таким чином, сучасні наукові дослідження у фізкультурно-спортивній галузі знань передбачають вироблення нової парадигми, яка б включала світоглядні мотиви, цілі, потреби, інтереси різних категорій населення до активізації їх рухової активності засобами фізичної культури і спорту. "Парадигмальний підхід" означає використання новітнього філософсько-антропологічного інструментарію з феноменологічних, екзистенціалістських позицій, що відповідало б сучасним інформаційно-віртуальним реаліям входження людини у світ.

**Л. М. Богатая, д-р филос. наук, доц.,
ОНУ им. И. И. Мечникова, Одесса
Libogataya@mail.ru**

МНОГОМЕРНОЕ МЫШЛЕНИЕ В ЕГО КОНСТРУКТИВНОМ, ПРОЦЕССУАЛЬНОМ, ТЕМПОРАЛЬНОМ ПРОЯВЛЕНИЯХ

Прежде чем говорить о различных проявлениях *многомерного мышления* следует выяснить его связь со *сложным мышлением* или "*мышлением в сложности*" (К. Майнцер).

В современных зарубежных исследованиях термин *сложное мышление* все отчетливее начинает доминировать среди других вариантов именования способов мышления, отличных от мышления линейного (формально-логического). И если раньше в литературе можно было

обнаружить упоминания о *нелинейном, спонтанном, сетевом, холистическом* и других способах мышления, то в последнее время исследователи все чаще говорят о *сложном мышлении*. Отмеченный факт обусловлен, скорее всего, тем, что именно в последние годы происходит переосмысление того уровня сложности, который раскрывается во многих актуальных проблемных ситуациях. *Сложное* (complexity) в современном понимании это *целое*, взятое в единстве множества своих проявлений, каждая из которой находится в состоянии непрерывного динамического изменения. Сложное это не просто механическая сумма плюральностей, а *сложное целое* в процессе актуализирующихся трансформаций. Еще одна особенность нового понимания сложности состоит в том, что субъект, наблюдающий сложное, уже не противопоставит целому извне, а является его естеством, в какой-то мере даже источником происходящих трансформаций целого. Освоение актуализирующейся сложности предполагает активации новых мыслительных практик, которые и стали называть *сложным мышлением* или *мышлением в сложности*.

Развитие представлений о сложном мышлении, в первую очередь, связано с именами Э. Морена, сформулировавшего принципы сложного мышления, К. Майнцера – уточняющего представления о сложности и мышлении в сложности, Ф. Варелы – развивавшего идеи аутопоэзиса, энактивизма в рамках эволюционного конструктивизма. Совершенное особое вклад в формирование представлений о сложном мышлении внесли французские философы Ж. Делез и Ф. Гваттари, которые, несмотря на то, что никогда не употребляя выражение сложное мышление, внесли значительный вклад в непосредственное осуществление сложных мыслительных практик. Идея необходимости развития представлений о сложном мышлении активно поддерживается российскими философами – В. И. Аршиновым, Е. Н. Князевой, Я. И. Свирским.

В современной украинской философской традиции к освоению сложного мышления подходили со стороны осмысления *нелинейного мышления* (И. С. Добронравова), *интервального мышления* (Ф. В. Лазарев), *многомерного мышления* (Л. Н. Богатая). Соответствующие взгляды нашли отражение в публикациях, представленных в сборнике "Философия мышления", опубликованном в 2013 г. [Философия мышления : [сб. стат.] / ред. кол. Л. Н. Богатая, И. С. Добронравова, Ф. В. Лазарев ; отв. ред. Л. Н. Богатая. – Одесса : Печатный дом, 2013. – 444 с.].

В самом общем виде *многомерное мышление* можно рассматривать как *мышление о сложном* или *мышление в сложном*. На современном этапе изучения многомерное мышление предстает как совокупность мыслительных практик, каждая из которых может подлежать дальнейшему уточнению и освоению.

Конструктивный аспект многомерного мышления связан с представлениями о *локальных пространствах смысла*, с помощью которых реальный сложный объект моделируется познающим субъектом. Локальное пространство смыслов это фактически пространство, объединяю-

щее смыслы гносеологического субъекта о том или ином аспекте сложного целого. Отмеченные пространства во всей их совокупности не подлежат механическому объединению. Они предстают, скорее, живым, непрерывно изменяющимся смысловыми целостностями, актуализируемыми и развиваемыми познающим субъектом, владеющим языком. Причастность одному языку связывает между собой различных субъектов познания, формирующих собственные смысловые отражения проявленного целого. Локальные смысловые проявления подобны мерцающим смысловым множествам, принимающим участие в формировании Я-смыслового пространства – места индивидуальных смысловых актуализаций, смысловых укоренений. Укорененные смыслы, причастие укорененным смыслам, соотношение с укорененными смыслами играют фундаментальную роль в процессах *понимания*.

Многомерное мышление, как и любое другое мышление, является принципиально процессуальным. В статье А. П. Огурцова, помещенной в Новой философской энциклопедии [Новая философская энциклопедия : в 4 т. [Электронный ресурс] / Ин-т философии РАН. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/enc.htm>], *процесс* определяется как категория, характеризующая совокупность необратимых, взаимосвязанных, длительных изменений. Эти изменения могут быть спонтанными и управляемыми. Они возникают как в результате процессов самоорганизации, так и внешне организуются. Результатом тех или иных процессов является возникновение нового. В связи с отмеченным, процессуальность многомерного мышления можно понимать как акцентирование внимания на *смысловых сдвигах*, обнаруживающихся в Я-смысловом пространстве в результате осуществления целого ряда процессов, связанных со смыслооперационными практиками. Смысловые сдвиги и предстают тем новым, что осуществляется в процессе мышления. Эти сдвиги, в свою очередь, провоцируют возникновение новых мыслей (соответственно – стимулируют очередной виток мышления).

И, наконец, *темпоральность*, предстает чрезвычайно интересным срезом развития представлений о многомерном мышлении. Отдельные локальные пространства смыслов, которые моделируют сложность окружающего мира, не являются изначально данными, а находятся в состоянии своего непрерывного становления. Это становление происходит в *локальном времени*. Каждое локальное пространство смыслов имеет свой особый способ временного развертывания. Локальные времена не могут быть сведены к единому внешнему линейному времени. Но эти времена могут соотноситься, порождая тем самым дополнительный динамический импульс соответствующим процессуальным развертываниям. Локальные времена, несомненно, сложным образом связаны со внутренним временем познающего человека, с помощью которого и формируется его Я-смысловое пространство. Из отмеченного вполне очевидно, что освоение многомерного мышления предполагает развития представлений о многомерном времени (см. статью А. Н. Спаскова [Философия мышления. – С. 383–296]).

КОНЦЕПТ ВИРТУАЛЬНОСТИ КАК СКЛАДКА

Анализ концепций отечественных и зарубежных авторов позволяет нам утверждать, что онтологической моделью, наиболее полно соответствующей контексту постнеклассической науки, является онтология, разработанная Ж. Делёзом и Ф. Гваттари. Бытие, которое в данной онтологии воплощается образом ризомы, представляет собой поверхность, которая пересекается бесконечным количеством сущностей, представленных в модели Ж. Делёза понятием "складка". Метафора складки вводится философом не только для описания онтологического статуса существования, но и как теоретическая модель, имеющая собственный эвристический потенциал. Складка и есть то, что делает возможным различие Бытия и его феноменологическое существование (существование в конкретной множественности феноменов). Фактически, по Ж. Делёзу, складка это протофеномен, который сам по себе никогда не возникает отдельной сущностью, но позволяет различить в пределах бытия, как вещи в себе, бытие как делокализованное пространство абсолютной возможности и бытие сущностное, бытие конкретного феномена.

Складка (фр. – *le pli*) – понятие получившее статус категории в постмодерной философии. Складка, по Делёзу, является "различием", "сгибом, который различает", и который "сам может быть различен". В постмодернистской онтологии категориальный смысл складки используется для различения двух фундаментальных философских категорий бытия и существования. Мышление Делёза, основанное на понятии складки, предлагает дизъюнктивный синтез, когда нечто, полагаемое как предмет, одновременно отрицается как существование. А. Бадью, комментируя данную ситуацию, утверждает, что если мы сумеем помыслить такое двойное нисходящее и восходящее движение – от сущности к бытию, а потом и от бытия к сущности, то мы, в действительности, помыслим различие самого бытия [*Badiou A. Logics of Worlds. – Cornwall : Continuum, 2009. – P. 384–385. – (The Event According to Deleuze)*].

Методологическое сознание современной науки, имеющее дело со сложным миром и формирующее описание процессов развития и становления нелинейных систем, вынуждено решать схожие задачи, а именно разрабатывать такую категориальную базу, которая позволяла бы промыслить многообразие существования (феноменального, объективного мира) в рамках его принадлежности и включенности в целое мира, в Универсум. Необходимость создания "бесшовного" описания мира подтолкнула видных философов и методологов науки к формированию оснований новых по отношению к классической науке типов мышления (сложное мышление, нелинейное мышление), способных полноценно ответить на вызов постнеклассической проблематики.

Иллюстрацией данной активности современного методологического сознания науки может послужить концептуализируемое сегодня понятие виртуальности и в более широком смысле – проблема виртуального существования и возможности признания последнего самостоятельным родом бытия.

Мы предлагаем рассматривать виртуальность на теоретическом уровне как складку, позволяющую различать действительное и возможное, "что-то" и "ничто". Виртуальное существование, как в современной физике, так и в психологии, рассматривается как граница, разделяющая эти понятия. Так в физике виртуальное существование является различающей границей вакуума, представляющего собой абсолютную возможность становления, и мира элементарных частиц. В психологии "Я" человека рассматривается как виртуальный горизонт между нелокальным характером "чистого, дорефлексивного Я" и локальной объектной данностью собственной телесности. Обращение к концепту виртуальности происходит так же и в контексте социальной философии, когда появляется необходимость в согласовании двух модусов социального бытия человека: человек-индивид и человек-общество.

С обращением методологического сознания науки к концепту виртуальности становится возможным искомое современной наукой описание мира в контексте взаимоотношения оппозиции целого и части. Здесь виртуальность заполняет собой момент принципиального несоответствия и неравенства (невозможности сведения) целого (законченной системы) функциональной сумме своих частей. Виртуальное существование является дополнительным измерением, с помощью которого эта проблема преодолевается без нарушения требования целостности, которое выдвигается на передний план современной науки в установках сложного мышления (Э. Морен).

Концепт виртуальности является неотделимым от современного научно-методологического сознания теоретическим феноменом, присутствие которого в научном дискурсе позволяет утверждать последний как постнеклассический. Развитие постнеклассической методологии и формирование специфических стилей научного мышления необходимо нуждается в концепте виртуальности и соответственно порождает его из собственной категориальной и методологической базы.

Е. М. Быков, студ., МГУ им. В. М. Ломоносова, Москва, Россия
eugenius.solus@gmail.com

ВИЗУАЛЬНАЯ ЭКОЛОГИЯ КАК АНТРОПОЛОГИЯ ЗРЕНИЯ

Чем экология завоевала всеобщее признание в научном сообществе? Во второй половине XX века именно с неё началось описание способов самоорганизации и гомеостаза сложных биологических систем в окружающей природе. Холистский взгляд и выстраивание трофических

циклов пересекали границы дисциплин, воздавая должное многообразию отношений, в которые вступали живые существа различных биосфер [Одум Ю. Экология : в 2 т. Т. 1. – М. : Мир, 1986].

Казусы начались тогда, когда, выйдя в публичное пространство как "политическая экология", последняя ввела в политическое представительство людей "голос самой Природы". Спасение исчезающих видов во имя самих видов (аксиологическая автономия Красной Книги), прекращение вырубки лесов и загрязнения водоёмов во имя человека как части (мереологического миноритария) тех же экосистем, в которые он вторгается – тысячи стратегий "экологического активизма", однако, попались в ловушку границ, установленных Новым Временем между объектами Природы и субъектами политической воли. У первой нет легитимных механизмов для выступления в парламенте вторых: эта концептуальная ситуация, среди прочего, указала на "кризис Нововременной Конституции" [Латур Б. Политика природы // Неприкосновенный запас. – 2006. – № 2 (46). – С. 11–29].

Чем приковывает к себе внимание визуальная экология? Хотя ключевой её референт – человек (как субъект визуального опыта), отличающая её от офтальмологических рекомендаций исключительность подхода, на мой взгляд, состоит в том, что субъект опыта дан, но, сам формируемый опытом в разнообразии форм последнего [Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. – М. : Европа, 2007], оказывается множественен: плоды же его мультипликаций населяют визуальные экологические ниши. Человек начала XX века, знакомый с газетами и книгами; человек, выросший на чёрно-белом телевидении; человек, с детства погружённый в "конвергенцию медиа" – все эти опыты видения уникальны как виды, а потому заслуживают изучения.

При этом визуальная экология тоже имеет колоссальный потенциал переопределения границ, если речь идёт о социальном пространстве: в рамках государственной биополитики [Тищенко П. Био-власть в эпоху биотехнологий. – М. : ЦОП ИФ РАНМ, 2001] она вполне способна выступить в качестве регулятивного инструмента для поддержания "визуального status quo". Определив, к примеру, в качестве "модельных организмов" визуального опыта людей, которым сейчас 40–50 лет (и чьи схемы восприятия медиа-контента сложились в докомпьютерную эпоху), визуальная экология оказывается в праве маркировать как "загрязнённые" визуальные среды мельтешащих клиповых нарезок, "насилие на экране" или всплывающую рекламу на интернет-сайтах – в то время как те уже заселены и обжиты другими субъектами. Места нашего обитания сегодня с каждым днём всё больше походят на пену (в смысле плюральной сферологии [Слотердайк П. Пена. Плюральная сферология. – М. : Наука, 2010. – Т. 3]). Проблема поэтому заключается в обеспечении "визуальной демократии" объектам исследования, когда придёт время публичных выступлений от их имени – для чего необходима выработка описаний, переводящих опыт описуемых без предательства их интересов.

В заключение же стоит отметить, что междисциплинарность визуальной экологии обеспечена не только необычным слово-сочетанием двух терминов в данный. Медиаэволюции XX века принесли с собой фотографию, кинематограф, телевидение, интернет, сделав визуальный опыт повседневности культурно (пере)насыщенным. Визуальная экология поэтому работает с объектами, которые способны быть в равной степени и биологическими, и семиотическими: эпилептические припадки от ярких всполохов в одном из эпизодов мультсериала "Покемоны" [Takahashi T., Tsukahara Y. Pocket Monster incident and low luminance visual stimuli: Special reference to deep red flicker stimulation // Pediatrics International. – 1998. – Vol. 40, № 6. – P. 631–637] возникают на уровне нарушения нейронных сетей головного мозга, тогда как судебное предупреждение в адрес медиаконтента меняет стиль рисовки, развивающийся из собственной логики. Любая нормативность, обосновываемая визуальной экологией тогда – преобразование сферических геометрий, коль скоро визуальность почти всегда развернута в семиосферах [Лотман Ю. Семиосфера. – СПб. : Искусство-СПБ, 2000].

Поле зрения визуальной экологии весьма мозаично: от культурологи к биополитике через офтальмологию во имя оптической демократии – но "глаз не видит собственного поля зрения". Именно поэтому мой глаз, исполненный в словах – есть протянутая рука посильной помощи тому глазу, которому ещё предстоит открыться.

М. М. Ведмедев, канд. філос. наук, СДПУ ім. А. С. Макаренка, Суми
vedmedev2009@yandex.ua

КОНСТРУКТИВІСТСЬКИЙ ДИСКУРС В НАУЦІ І КУЛЬТУРНІ РЕСУРСИ ПІЗНАННЯ

Терміном "конструктивізм" сьогодні прийнято позначати досить численну сукупність напрямів і підходів в самих різних царинах сучасного духовного простору – в науці, філософії, освіті, мистецтві. Іноді фахівці навіть говорять про певну домінанту в умонастроях теперішньої епохи. Якщо вести мову про причини формування й поширення цієї домінанти, то тут, безумовно, слід прийняти до уваги різні чинники – від бажання слідувати інтелектуальній моді до прагнення серйозно осмислити сутність новітніх відкриттів в галузі генетичної психології, біокібернетики, нейрокібернетики, когнітивних дисциплін. Останнє й обумовило виникнення цілої низки підходів. Методологами здійсненні спроби певним чином інвентаризувати і систематизувати такі підходи.

Обмежуючи свій аналіз вивченням проявів конструктивістських настанов в сфері науки, І. Т. Касавін виокремлює такі їх різновиди: *логічний конструктивізм* (Б. Рассел, А. Н. Уайтхед), *методичний конструктивізм* (Г. Динглер), *радикальний конструктивізм* (Е. Глазерсфельд, С. Цеккато), *конструктивістська теорія символу* (Н. Гудмен), *конс-*

труктивістська філософія інтерпретації (Г. Абель, Х. Ленк), соціальний конструктивізм в його екстерналістському (Б. Барнс, Д. Блур) та інтерналістському (С. Вулгар, К. Кнорр-Цетіна, Б. Латур) варіантах [Касавин І. Т. Конструктивизм: заявленные программы и нерешенные проблемы [Электронный ресурс] // Эпистемология & философия науки. – 2008. – № 1. – Режим доступа: <http://journal.iph.ras.ru/1-08.doc>]. Серед зазначених підходів соціальний конструктивізм, як на нас, посідає особливе місце, оскільки має усі підстави претендувати на роль повноцінної течії в філософії і соціології науки, а не обмежуватися лише функцією конкретної методології.

Дослідниками приділяється значна увага вивченню згаданої течії. В цьому зв'язку слід назвати роботи І. Т. Касавіна, В. О. Лекторського, Ю. С. Моркіної, Е. Я. Режабека, О. Е. Столярової, О. Г. Трубіної та ін. У той же час залишається нез'ясованим цілий ряд моментів. Так, з одного боку, фахівці часто недооцінюють ту обставину, що існують суттєво відмінні варіанти соціального конструктивізму в науці, які терміном "соціальний" позначають феномени, що мають різну природу. З іншого боку, поза увагою залишається проблема ролі когнітивних культурних ресурсів в пізнанні, яку конструктивісти окреслили, але описали з використанням неадекватного аналітичного інструментарію.

Формування соціального конструктивізму в науці обумовлене, з нашої точки зору, двома фундаментальними обставинами в сфері практики сучасної дослідницької діяльності. Йдеться, по-перше, про посилення впливу комунікативної складової в діяльності учених, а по-друге – про зростаючу залежність дослідницької роботи від використання накопичених інтелектуальних продуктів. З кожною із зазначених обставин пов'язаний свій варіант соціального конструктивізму в науці. Мається на увазі, з одного боку, підхід, що репрезентований роботами С. Вулгара, Б. Латура, Е. Пікерінга, а з іншого – про напрям, представлений в основному працями М. Малкея.

Соціальний конструктивізм позиціонує себе майже таким же чином як і переважна більшість інших різновидів конструктивізму. Тобто як альтернатива репрезентативізму. Звідси впливає все інше – напрями філософських (або міждисциплінарних) пошуків, коло досліджуваних проблем, зміст аргументації і контраргументації, персоналії прихильників і опонентів. Сама стихія обраного типу дискурсу значно в більшій мірі визначає коло інтересів і напрямів роботи ніж інші чинники (скажімо, систематичність розробок або зорієнтованість загальнофілософських концепцій на потреби практику наукового пошуку).

На дивлячись на схожість, між різними напрямками існують і помітні відмінності. Це, перш за все, стосується джерел і перших кроків. Соціальний конструктивізм голосно заявив про себе в другій половині 70-х років минулого століття. В 1979 році з'являється робота Б. Латура і С. Вулгара [Latour B., Woolgar S. Laboratory Life: The [Social] Construction of Scientific Facts. – Princeton, NJ : Princeton University Press, 1979]. Використовуючи методи мікросоціологічного підходу, дослідники намага-

лися обґрунтувати, що відкритий вченими науковий факт (тірео-тропін-рілізінг-гормон) є по суті соціальним конструктом. Він створений в процесі самої дослідницької і комунікативної діяльності, поза якої він позбавлений самостійної реальності. Через декілька років (1984) виходить робота Е. Пікерінга [Pickering A. Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics. – Chicago : Chicago University Press, 1984], у який розвиваються схожі ідеї. Йдеться про те, що кварк як науковий факт має ситуативний характер і визначається соціальним і культурним контекстом. Зміна останнього призвела б до зміни самого факту. Виникла б інша фізика. Таким чином, основоположна теза соціального конструктивізму полягає у тому, що значна частина людського досвіду, а також світ нашого існування є соціально сконструйованими.

В працях М. Малкея міститься варіант, що помітно відрізняється від щойно розглянутого. Поряд з інтерактивною обумовленістю наукового знання існує й інша обставина, на яку посилаються представники когнітивної соціології в намаганні обґрунтувати свою тезу про конструктивістський характер результатів пізнання. Мається на увазі факт широкого використання дослідниками різноманітних *позанаукових уявлень в сфері спеціалізованого виробництва знання*. Такі уявлення мають своїм джерелом сферу соціального і відіграють *роль ресурсів* в процесі вирішення дослідницьких проблем. Гостра полеміка розгортається навколо проблеми: чи лежать в основі таких наук як фізика, астрономія, біологія факти, що мають своїм джерелом фізичний світ?

Посилання на факт використання культурних ресурсів в науковій роботі є ключовим в теоретичних побудовах прихильників соціального конструктивізму. Проте зазначений феномен не знайшов в їхніх працях адекватної інтерпретації.

Продукти культурної творчості є ресурсами для науки не внаслідок того, що вони позанаукові (і мають стати предметом саме соціологічного аналізу), тобто належать до сфери культури (не-науки). Статус ресурсу вони мають тому, що суб'єкт пізнання знаходить їх в наявному готовому вигляді. Іншими словами, він має їх в своєму розпорядженні. Ресурси наявні, а не створені. Кажучи точніше, вони створені, але створені раніше – не в рамках даного окремого пізнавального акту (конкретного дослідження). Відтак слід внести суттєві корективи в деякі моменти міркувань М. Малкея.

**О. Ю. Волик, канд. филос. наук,
Центр обучения и развития "Ступени Совершенства", Киев
volik-olga@yandex.ru**

КОМУНИКАТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ПРАКТИК: ПОПЫТКА ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ

При сопоставлении естественнонаучных моделей академической психологии и духовной традиции, которая проросла во многие психологические практики, пока далёкие от включения в научный дискурс, нельзя

не отметить двух существенных моментов сходства. В последние годы, на постнеклассическом этапе развития науки, эти моменты стали выпуклыми и доступными для обсуждения в рамках научной дискуссии. Речь идёт, прежде всего, о том обстоятельстве, что познающий субъект сущностным образом включается в познаваемую реальность не просто ввиду своей принадлежности ей, а с целью достижения объективности познания. Таков первый пункт сходства между современной наукой и традицией, где человеческая креативность, сингулярность и целостность не только неотъемлемы от фундаментальных свойств живых и обладающих сознанием существ, но и являются необходимым условием их практик.

Второй момент сходства состоит в том, что самому познавательному процессу – особенно если он разворачивается относительно живого – свойственно неустранимое ценностно-этическое измерение как постигающего, так и постигаемого.

Поскольку принцип объективности, требовавший долгое время вынести субъект за скобки объективного познания, оправдал себя лишь в ограниченной области познаваемого мира – имеет смысл обратить внимание на эти моменты сходства более пристально. То, что с недавних пор осторожно включается в поле зрения науки – а именно, субъективные составляющие познания – возможно, обладают большим эвристическим потенциалом, чем принято о них думать. Безусловно, вряд ли стоит надеяться и, тем более, брать на себя ответственность исчерпать жизнеспособность и прелесть живого при помощи науки. Тем не менее, если наиболее тонкое и сложное оставлять в стороне, то обусловленная им жизнеспособность и прелесть снова выскользнет из поля зрения наук о живом, едва поманив. Поэтому, речь скорее идёт о способности мыслить научно относительно ранее табуированных в науке предметных областей.

С этой способностью связан третий важный момент близости академической науки и духовной традиции в психологии. Он коррелирует с введением в основание естественнонаучных и гуманитарных исследовательских программ темпоральности как фундаментальной характеристики познаваемого мира. Тема темпоральности, актуализированная И. Пригожиным, повлекла за собой определенные сдвиги не только в основаниях научной деятельности, но и в сфере нравственного сознания. В частности, интерпретация феномена ответственности вследствие "переоткрытия времени" получила дополнительную трактовку.

Эта трактовка породила и методологический парадокс: когда поливариантность возможностей дальнейшего развития системы мыслится как повод устранить моральную ответственность субъекта за совершаемые им действия вне зависимости от того, какой частью системы он является. То есть – сама идея целостности оказывается под вопросом в силу многовариантности сценариев её развития и принципиальной случайности реализации одного из них.

Для возможного преодоления данного парадокса полезен взгляд на понятия целостности и ответственности с точки зрения постнеклассиче-

ской методологии. При этом горизонт нашего взгляда намеренно ограничен здесь областью психологических практик. В отношении которых в данном рассуждении высказывается предположение, что в момент "встречи" двух субъектов психотерапии рождается общее поле взаимодействия, которому присущи черты сверхсложных развивающихся систем. В частности, наличие ряда потенциальных возможностей, которые могут быть актуализированы осознанным применением адекватных коммуникативных стратегий. Или наоборот, редуцированы (отменены) неверным пониманием характера этого поля взаимодействия между терапевтом и пациентом.

О. Е. Гончарова, канд. техн. наук, доц., ОНПУ, Одесса
goncharova.olga_@mail.ru

ИСКУССТВЕННОЕ И ЕСТЕСТВЕННОЕ В СИСТЕМЕ "ВОДИТЕЛЬ–АВТОМОБИЛЬ–СРЕДА"

Современная тенденция совершенствования системы "водитель–автомобиль–среда" [В–А–С] заключается в приближении ее по уровню организации к автоматической, хотя эта система все еще остается эргатической, то есть "содержащей" в качестве элемента человека (В. В. Павлов, 1975). Имели место в прошлом, и будут осуществляться в дальнейшем приносящие в отдельных случаях значительную пользу попытки исключить водителя из этой системы. И все-таки на сегодняшний день вмешательство водителя для принятия решений в нестандартных ситуациях является необходимым условием обеспечения надежной работы системы [В–А–С], а с другой стороны, именно "человеческий фактор" является главной причиной дорожно-транспортных происшествий (ДТП), число которых увеличивается пропорционально росту количества автомобилей. Существует ли приемлемый выход из создавшейся ситуации?

Постнеклассическая наука предлагает новые стратегии в исследовании сложных систем. Сложные саморазвивающиеся системы характеризуются открытостью, обменом веществом, энергией и информацией с внешней средой. Большинство исследований саморазвивающихся систем требует междисциплинарного подхода. К таким системам относятся и системы современного проектирования, например, автомобиль, и рассматривается более сложный развивающийся комплекс: человек/водитель – автомобиль плюс экологическая система плюс культурная среда, принимающая новую технологию (В. С. Степин, 2009). Человеческое действие внутри такой системы не является чем-то внешним, а включается в нее, оказывая влияние на процесс трансформации системы. На этапе фазовых переходов в точках бифуркации возникает поле возможных сценариев развития/трансформации системы. Какой из них реализуется, зависит от условий взаимодействия системы со средой. Саморазвивающаяся система меняет среду в процессе своего ра-

звития. Если действие человека создает условия, при которых обменные процессы со средой порождают странные аттракторы, которые втягивают систему в определенное русло развития, то можно считать, что мы сконструировали эти процессы своей деятельностью. Но можно эти же процессы рассматривать как естественные, ведь реализация одного из возможных сценариев развития выступает как условие и характеристика бытия системы, как выражение ее природы. Тем самым, если человек своим действием направил развитие системы по определенному сценарию, то это одновременно и искусственное, и естественное. Жесткие грани между ними стираются. Искусственное выступает как вариант естественного. В. П. Курдюмов отмечал, что если в точке перехода навязывать системе путь развития, давить на систему, то она вернется к старому варианту, а если найти нужное минимальное воздействие, то оно может изменить тип самоорганизации.

Одним из главных вопросов современной науки и технологии является вопрос о создании *искусственного тела* путем решения проблемы создания искусственных органов, что может способствовать очень мощному технологическому прорыву [См.: Материалы круглого стола по теме "Конвергенция биологических, информационных, нано- и когнитивных технологий: вызов философии" // Вопр. философии. – 2012. – № 12]. Человеческое тело рассматривается как механизм, который можно разбирать и собирать из отдельных частей, что соответствует механистической парадигме, давно себя исчерпавшей. Вопрос о создании искусственного тела с точки зрения автоматизации автомобилей можно поставить по-другому. Может ли машина мыслить? Можно сделать чрезвычайно сложное техническое устройство, которое будет выполнять невероятно сложные задачи. Но каким образом в нем появится тот "внутренний наблюдатель", который в каждом человеке следит за работой мысли? Подобный наблюдатель по отношению к построенной человеком машине может быть только внешним и это будет сам человек.

На сегодняшний день традиционно многие инженеры надеются решить проблемы безопасности современной системы [B–A–C] за счет развития чисто технических усовершенствований, создания мехатронных систем как средство доведения до совершенства процессов функционирования систем [B–A–C] с точки зрения оптимального использования потенциальной эксэргии, заключенной в топливе, безопасности и уменьшения вредного воздействия на окружающую среду. Конечно, такие способы не только важны, но и необходимы. Однако одних их явно недостаточно. Говоря об ответственности технических наук за надежность и безопасность автомобиля, непонятно, как может нести такую ответственность какая-либо дисциплина в целом. Ответственность – это персональное дело. Природа становится предметом человеческой ответственности, а создание и распространение сложных машин приводит к новому вызову этике будущего, требует выработки новых форм и измененных ценностей, а также поиска новой системы их соотношения.

Таким образом, для гармоничного нетравматичного взаимодействия человека и автомобиля необходимо использовать преимущества синтеза естественного и искусственного: искусственно созданного на основе естественных законов природы, постоянно технически совершенствующегося автомобиля и необходимого естественного воздействия водителя. Такая кооперация в сложной системе будет благоприятна для безопасности человека и Природы.

Л. З. Дореули, студ.,
Государственный Университет Ильи, Тбилиси, Грузия
lexodoreuli@yahoo.com

ПАРАДИГМА СООТНОШЕНИЯ СИСТЕМЫ И МЕТОДА

Современное восприятие терминов "система" и "метод" связано с идеалистическим пониманием методологизации философии, как специфического типа познания, которое должно впоследствии стать основой для любого мыслительного модуса *elan vital*. Таким образом, представиться возможным теоретико-практическое проявление "жизненного импульса" (не экзистенциального, а – онтического субстрата эгологии) в виде логики параллелизма, в ее лингвосиллогистической форме. Это даст возможность исследователю рассматривать конкретный концепт не как системное единство, а как парадигму – образ мышления. В данном случае структура и смысл конструируются, как изначально существующее целое, его незыблемая, примордиальная эссенция и сущность. Этого не происходит, когда концепт строится, на пример, как семиотический принцип – иерархическая эвиденция знаков-признаков.

Разделяя настроение, при котором ракурс восприятия сути философии предопределен и задан, она представляется системным методом общения с действительностями и нарративами. Специфика матрично-парадигматически-процедурного формирования метода, в феноменологическом понимании, связана с пребыванием в конкретной философской, в данном случае – картезианской, практике, конкретном опыте. Вследствие этого, сущность объекта познания, вне зависимости от определенности его онтического рода, не только представляется как "регуляция гибких эпистемологических широт и длинот", а формируется как универсальная возможность дискурсно-историко-теологического моделирования свободного от сущности "Мы".

Конечно, таким образом невозможно освободить центрирующе-концептуальный субстрат *elan vital* – в данном случае, стихийную динамику жизни эго – от аутентичного теологического базиса, однако, как было показано выше, неизбежность "коррелятивного ободнозначивания" понятий "дискурс", "метод" и "система" исключает нивелирование содержаний первичного и вторичного духа языка. Субстантивное сведение одного к другому становится невозможным, из-за девиантности

понимания вторичного ("исходящий" из первого) духа языка с помощью феноменологической герменевтики, как универсальной философии.

В постструктуралистических лингвистических системах, такие аномалии выражаются в седиментации языкового кризиса, что связано с градацией феноменологических и, соответственно, грамматологических уровней языка, существующего в виде цельных идей, в пользу социального комфорта. Означенное несоответствие между фонетическим и грамматическим уровнем языка, является результатом отказа от содержания в пользу комфорта. Таким образом, язык становится жертвой насилия. А благодаря своему экзистенциальному качеству – существовать в человеке вне человека – язык сам совершает насилие над мышлением.

**О. И. Елхова, д-р филос. наук, доц.,
А. Ф. Кудряшев, проф., БашГУ, Уфа, Россия
philozof@mail.ru**

МОДАЛЬНОСТЬ ВИРТУАЛЬНОГО И ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНЫХ УЧЕНИЙ

Обратимся к рассмотрению понятия модальности, которое в философии, разумеется, не является новым, но с которым, однако, непосредственно связан ряд значимых проблем. В их числе, конечно, не только отнесенность специфические проблемы, скажем, весьма актуальные проблемы разработки модальных онтологий или классификации модальностей, но и почти что обязательная для каждой основополагающей категории проблема ее общего определения. Обзор встречающихся определений философского понятия модальности содержится, например, в книге Михаила Эпштейна [см.: *Эпштейн М. Н.* Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. – СПб. : Алетейя, 2001. – 334 с.]. Мы не будем разбирать саму концепцию модальности М. Эпштейна, – она, безусловно, оригинальна и уже потому далеко не бесспорна. На эту книгу мы ссылаемся, в данном случае, исключительно с целью указать на конкретный список различных толкований модальности, встречающихся сегодня в философской литературе. Вместе с тем, нам важно сосредоточиться на одном из семи упомянутых в книге толкований, которое, кстати, М. Эпштейн тоже берет за основу своих рассуждений. Мы имеем в виду понимание модальности как вида и способа бытия или события [см.: *Краткая философская энциклопедия.* – М. : Прогресс, 1994. – С. 273].

В первом приближении, все множество модальностей разделяют на объективные и субъективные, причем по традиции больше внимания уделяется классическим модальностям действительности, возможности, необходимости. Разумеется, онтологическая модальная сетка не исчерпывается этими выделенными "координатами", даже взятыми с их отрицаниями. К ним мы добавляем важную "координату" желания (оптатив), следы которой присутствуют, например, в социальных учениях в виде авторских предпочтений, в которых выражаются желания автора

учения видеть общество именно таким, а не каким-либо другим. Автор хочет, чтобы общество приняло вид, согласующийся с его желаниями. Мы считаем, что за такой устремленностью стоит не что иное, как потенциальная виртуализация социальной действительности.

Если выражаться в более общем виде, то наше утверждение заключается в следующем: с модальностью желания тесно связана модальность виртуального, представляющая из себя особую разновидность модальности. Вообще, с нашей точки зрения, правомерно не только говорить о виртуальности как о разновидности модальности, но и ввести модальность виртуального в систему модальных категорий. Онтологический смысл виртуального мы полагаем как подмену одного типа бытия другим его типом. Под типами бытия понимаются выделенные в результате определенной типизации чрезвычайно крупные "блоки" сущего. С точки зрения типологий бытия, виртуальное бытие означает смешение типов: один тип бытия принимается за другой тип. В частности, когда субъективное бытие принимается за объективное, и наоборот, когда объективное бытие рассматривается в качестве субъективного. Виртуализация может осуществляться и на уровне типов бытия, и на другом онтологическом уровне: уровне его подтипов. Когда, например, в рамках субъективного бытия могут смешиваться одно субъективное с субъективным – другим, не тем же самым, а в рамках бытия объективного – одно объективное может приниматься за другое объективное. Такое смешение должно иметь осознанно временный характер, чтобы не утратить возможности развести в разные стороны то, что смешано, переставлено местами. Однако поставить все по своим местам бывает весьма затруднительно, так как возврат к исконной форме существования может изобиловать обратными переходами, последовательность которых не всегда удастся запомнить. Обращает на себя внимание сходство между онтологической подменой одного сущего другим в ее элементарном виде и процессом метафоризации как законной процедурой художественного творчества. При этом подмена в пространстве виртуальной реальности уже в рядовом своем случае повторяется многократно, тогда как метафора чаще всего понимается несколько более однообразно: как отображение одного в другом и наоборот.

Продолжим рассмотрение примеров из области социального бытия и соответствующих социальных теорий. Особенностью последних является возможность их конструирования без строгой апелляции к какому-либо реальному референтам, что крайне трудноосуществимо в естественнонаучных теориях, где референция к актуальной реальности строго задает пределы приращения знания. Модальность виртуального представляет социальную реальность с иной смысловой наполненностью движения, атрибутикой и предметностью, с иными пространственно-временными построениями. Стоит подчеркнуть, что виртуальная социальность присутствует тогда, когда осуществляется подмена объективного социального бытия его симуляцией. Созданная таким образом новая реальность выглядит как более или менее точное подобие дейс-

твительности. Однако последнее оказывается окрашенным в более приглушенные тона. В результате, полученная "копия" получается, как правило, лучше оригинала, и может выглядеть просто фантастично и сверхреально, а в силу своей яркой образности и красочности способна приковывать к себе внимание сильнее, чем сама действительность.

Всякому общественному устройству, так или иначе, свойственна антиномия свободы и необходимости. Можно даже принять за истинное более сильное утверждение, что на каждом уровне функционирования общественной системы существует и сама антиномия, и способ ее разрешения, такой, генезис которого, вообще говоря, может быть внесоциальным. От того, какой принцип положен в основу разрешения этой антиномии, зависит специфика соответствующей модели гражданского общества. В способе разрешения указанной антиномии свое место непременно занимает модальность запрета, социальное "нельзя", противоположное социальному "можно". Само по себе "нельзя" не выполняет конструктивной функции. Скорее, его функция – деструктивная. И все же определенные конструкции в социуме на его основе могут появиться при смешении отдельными субъектами "нельзя" и "можно". Допустим, некий человек нарушил социальное табу. За этим вполне справедливо может последовать конструктивный ряд действий, приводящих к наказанию преступника соответственно тяжести содеянного им преступления. По сравнению с актуальной действительностью, в мире виртуальной реальности соотношение "можно" и "нельзя" принципиально меняется, поскольку виртуальное, как мы уже отмечали, изначально характеризуется подменой одного типа бытия другим типом бытия.

О. И. Елхова, д-р филос. наук, доц., БашГУ, Уфа, Россия
oxana-elkhova@yandex.ru

ОСТ-КОНЦЕПЦИЯ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

На основе междисциплинарного синтеза философских, технических, социокультурных, психологических представлений о виртуальной реальности в работах О. И. Елховой осуществляется построение интегральной онтологической концепции, в которой виртуальная реальность предстает как целостное образование, нерасторжимое единство *объективного, субъективного и трансцендентного* (отсюда название: ОСТ-концепция) [см.: *Елхова О. И. Онтология виртуальной реальности : монография. – Уфа : РИЦ БашГУ, 2011. – 228 с.; Елхова О. И. Онтологическое содержание виртуальной реальности : дисс. ... д-ра филос. наук. – Уфа, 2011. – 330 с.*]. Виртуальная реальность находится в значительной корреляции со сферой человеческой субъективности и не существует без воспринимающего ее человека, который играет ключевую роль в ее онтологии. Понятие "виртуальная реальность" определяется как создаваемое впечатление человека о пребывании в искусственно созданном мире. Виртуальная реальность всецело не принадле-

жит ни сфере субъективной реальности, ни сфере объективной реальности, является порождением взаимодействия субъективных и объективных составляющих и формируется как процессуальное взаимодействие между человеком и некоторой искусственно созданный техническими средствами окружающей его средой. Виртуализация, т. е. возникновение и существование виртуальной реальности, представляет собой процесс замещения реальности ее симуляционным образом, смоделированным современными техническими средствами. События виртуальной реальности возникают и удерживаются в зоне диалога, в пространстве "между", всецело не принадлежат ни той, ни другой стороне. В результате диалога вырабатывается intersubъективный смысл виртуального события, зависящий от личностных качеств человека, который обладает своими собственными, только ему "видимыми" гранями смысла. Виртуальная реальность не может быть зафиксирована в чистом виде, она может быть обнаружена только там, где свершается самораскрытие бытия сущему, т. е. в экзистенции.

Реальность виртуальности полагается как форма проявленности в конкретном сущем, называемом "виртуальным миром", именно бытия, принимаемого за всеобщую объективность. Наличие в виртуальной реальности субъективных составляющих, неподдающихся объективации, объясняет присутствие в научном дискурсе множества ее интерпретаций, элементов неопределенности в ее описании. Наиболее репрезентативной формой познания этой стороны виртуальной реальности становится искусство, которое делает универсальные принципы бытия соразмерными и понятными человеку, воплощая их в конкретные формы. Трансцендентные основания виртуальной реальности недоступны эмпирическому наблюдению и требуют метафизического постижения. Они придают полноту, духовное наполнение виртуальной реальности, задают ее целостность, делают возможной онтологическую перспективу, когда человек, преодолевая власть наличного бытия, обретает новые возможности. Существование человека обладает более высоким онтологическим статусом в сравнении с существованием других живых существ и вещей, поскольку его существование понимающее, трансцендирующее, выходящее за пределы себя. Главное отличие человеческого бытия от бытия вечно-го состоит в необходимости обретения своей сущности в процессе существования. Данное обстоятельство поднимает вопросы о духовных ориентациях человека в виртуальном мире, о его способности более глубоко постижения, чем обозримая имманентность. В своем влиянии на человека виртуальная реальность имеет как положительные, так и отрицательные стороны. К положительной стороне виртуальности относится ее способность усиливать физические и ментальные возможности человека с помощью электронных устройств, расширять границы человеческого существования, предоставлять человеку новые возможности познания объективной реальности и своего внутреннего мира. К отрицательной стороне виртуальности принадлежат возможности ее разрушительного воздействия и деформирования духовного мира человека.

В ОСТ-концепции выделяются подлинный и неподлинный модусы экзистенции человека в виртуальной реальности. Подлинная экзистенция характеризуется переживанием целостности и полноты бытия, возникающим в результате соотносительности существования человека с окружающим миром в его открытости трансцендентному. Такая экзистенция возможна лишь в виртуальной среде, где воплощены принципы высшего миропорядка, позволяющие пребывающему в ней человеку приобщиться к духовным идеалам и ценностям. Виртуальная реальность, созданная в соответствии с законами гармонии, ориентированная на свободную игру творческих экзистенциальных сил и открытость человека трансцендентному, оказывается направленной не на разрушение бытия человека, а на его совершенствование в контексте целого.

Неподлинная экзистенция в виртуальной реальности означает отчуждение человека от целостности мира и от самого себя, утрату связи с трансцендентным, что влечет за собой потерю человеком идентичности, расщепление личности, его отстраненность от целостности мира. Если подлинное существование возвеличивает человека до высшего достоинства его существа, то неподлинное существование, выступая дисгармонией мирового бытия, приводит к отчуждению человека от мира и от самого себя.

ОСТ-концептуализация онтологического содержания виртуальной реальности способствует формированию и развитию общеметодологического основания ее научной рефлексии, позволяет максимально элиминировать элементы неопределенности ее описания. Концептуализированный бытийный статус виртуальной реальности, в его соотносительности с сущим иной статусной принадлежности, делает возможным построение философско-научной картины мира, элементом которой является виртуальность. Произведенное разграничение виртуальной реальности и онтологически сходных с ней образований позволяет обозначить горизонт тематизации виртуального, минимизировать количество противоречий как методологического, так и концептуального характера в научном дискурсе. Разработанная интегральная концептуализация виртуальной реальности выводит на новый качественный уровень всю ее проблематику, создает методологические возможности для выхода из состояния кризиса во многих направлениях виртуалистики.

М. М. Ібрагімов, канд. філос. наук, проф., НУФВСУ, Київ
mikhail-ibragimov0@rambler.ru

"ФІЛОСОФІЯ СПОРТУ" – ТЕОРЕТИЧНА АКТУАЛЬНІСТЬ І ПРАКТИЧНА ПОТРЕБА

Сучасна фізкультурно-спортивна галузь знань потребує філософського осмислення пройденого етапу свого становлення як науки. У вітчизняній теоретичній ойкумені починає формуватись новий напрям – "філософія спорту", предметом якої є вчення про сутність спорту як соціо-

культурного феномену, що в образах фізичної культури інсценує суперечливі процеси тілесного, фізичного самовдосконалення людини. Оскільки спортивне життя визнано гуманітарною спільнотою однією зі сфер суспільної життєдіяльності як "світ спорту", що активно впливає на всі сторони людського буття, на XXIII Всесвітньому філософському конгресі (Греція, серпень 2013 р.) було поставлено стратегічне завдання – із сукупності численних наукових і культурно-антропологічних дискурсів виокремити "філософію спорту" в предмет спеціального *інтегративного* мислення про спорт. При цьому постала проблема вироблення специфічного філософського інструментарію.

В Україні, як і в усьому пострадянському просторі, склалася дещо парадоксальна ситуація. Останніми роками філософська думка в предмет свого дослідження активно інкорпорує проблему людської тілесності, її етичну та естетичну культуру, соматичні екзистенціали, але при цьому рідко звертається до експериментальних даних та теоретичних узагальнень у галузі фізкультурно-спортивної науки, безпосереднім об'єктом дослідження якої є тіло. У свою чергу, фахівці, які вивчають наявні та потенційні біопсихологічні якості організму спортсменів під час їхньої підготовки до змагань, а також науковці з фізичного виховання, котрі опікуються гармонізацією духовного і тілесного здоров'я молоді, майже не звертаються до існуючих філософських роздумів щодо сенсу, доцільності, соціальної значущості спорту, його місця і ролі в системі світоглядних уподобань людей, хоча всіляко намагаються розкрити культурологічний потенціал фізичної культури і спорту.

Про актуальність обраного дискурсу свідчить те, що у філософських і наукових колах як і раніше неоднозначно інтерпретується дескриптивність між філософією і спортом, тобто сама можливість такого виду дослідницького проекту як "філософія спорту". Теоретична гострота будь якої проблеми криється, як вважалось у марксизмі, у підвалинах людського буття, яке, з *одного боку*, формує уявлення особи про світ з позицій власної самодостатності, а з *іншого* – впливає на усвідомлене ставлення індивіда до визначення свого місця в ньому. На цій підставі виробляються мотиви цілеспрямованої людською діяльністю.

Спорт завжди екзистенційний за своєю сутністю, оскільки творча особа спортсмена зазнає впливу зовнішнього і внутрішнього середовища, *інсценує* соціальну дійсність і *демонструє* процес адаптації до нових умов життя. Обираючи проблему свободи людини як головну в її життєдіяльності і визначаючи її як примару, що ніколи не завершується і не здійснюється, але до якої завжди прагне людина, філософія екзистенціалісти розвивають ідею жертвності буття. Прикладом такої жертвності є спортивна діяльність, з чим пов'язані його ушляхення і героїзація. Але в сучасних умовах виникла криза у ставленні різних категорій населення до занять фізичною культурою і спортом. Соціологічні дослідження стану здоров'я студентів показує, що 49,8 % оцінили його

низькими балами від 2,5 до 3, при чому 37,5 % нічого не роблять для зміцнення свого здоров'я, лише 16,6 % займаються фізичною культурою і спортом, а 25,5 % – лікуються і вживають вітаміни та напої з лікувальних трав. Більше того на свіжому повітрі від 3 до 6 годин бувають щодня 35,6 % опитаних. Спілкуватися з природою люблять всі, але тільки 40 % за останній місяць змогли задовольнити в цьому своє бажання. До обливання вранці холодною водою 70,8% студентів ставляться позитивно, але не один з них цього не робить і тільки 2,1% займаються вранішньою гімнастикою [Барно О. Фізичне здоров'я молоді – головна проблема держави // Молода спортивна наука України. – 2008. – Т. 3. – С. 18].

Частково у виникненні кризи у фізичному вихованні "винна" методологія теорія фізичної культури, яка до цих пір базується на *структуралізмі*, що було виправдано на початкових етапах її становлення. До того ж, фізкультурно-спортивна галузь знань складалася як міждисциплінарна і наразі постає у вигляді трьох взаємопов'язаних напрямків: 1) медико-біологічні, фізико-математичні, механіко-фізіологічні, біомеханічні та інші природничі науки, які вивчають спортсменів і їх спортивну діяльність з точки зору навантажень на природний організм людини під час змагань і підготовки до них з метою використання потенціальних його фізичних властивостей і здібностей; 2) спеціально-прикладні науки, які вивчають загальні проблеми рухової активності людини, широкий загальний оздоровчий тілесний вправ від навчання дошкільнят, учнівської і студентської молоді, а також різних категорій населення, а згодом – до ЛФК, реабілітації, рекреації і до сучасного фітнесу. В цілому цей напрямок носить назву "теорія і методика фізичного виховання", який виділився із загального педагогічного процесу та "теорії спорту", яка ґрунтує методики спеціальної фізичної підготовки згідно виду спорту і назване "тренуванням"; 3) гуманітарний або суспільствознавчий напрямок, котрий складають історія, соціологія, психологія, педагогіка, менеджмент тощо. Вони, здебільшого за термінологією фахівців, виконують роль "*забезпечення*" або "*супроводу*" фізкультурно-спортивної діяльності і допомагають учителям "фізкультури" і спортивним тренерам у вдосконаленні їх педагогічної і професійної майстерності.

Позитивним досягненням в цьому процесі є те, що завдяки виокремлення із природничих і гуманітарних наук і об'єднання їх навколо спорту як соціально-культурного явища і фізичного виховання як соціально-педагогічного процесу дало значний поштовх у розробці методик вдосконалення і підвищення ефективності фізкультурно-оздоровчої і навчально-тренувальної систем. Одні фахівці говорять про необхідність розвитку "філософії спорту" як інтегративного знання в системі фізкультурно-спортивної науки, а інші висловлюють сумніви в доцільності її існування. Наприклад, російські філософи М. Д. Шимін і А. М. Шиміна констатують: "Дослідження спорту набуло диференційованого характеру: є психологія спорту, політика у сфері спорту, правові основи фізкультур-

ної діяльності, соціологія спорту тощо. За всієї багатогранності спортивної діяльності і різних способів її вивчення потрібні знання інтегративного характеру, що дають загальну картину спортивного світу" [Шимин Н. Д. Идолы и идеалы в спорте / Н. Д. Шимин, А. Н. Шимина // Физ. культура и здоровье. – 2007. – № 1. – С. 70]. На противагу їхнім думкам професор у галузі соціології спорту Ю. А. Фомін висловлює сумніви щодо можливостей такого дисциплінарного напрямку як "філософія спорту", оскільки вважає її "витівкою байдужого розуму", що не відповідає природі традиційної філософії як "загальної науки"(Арістотель) і проклинає сучасну філософію археоавангарду (Ф. І. Гренок), називає постмодернізм "беззмістовною, порожньою балаканиною", а тому, на його думку, словосполучення "філософія спорту", "філософія біології" тощо. "не можуть вважатися розділами *філософії як науки*, інакше тоді, наприклад, з'явиться філософія пожежної або каналізаційної справи" [Фомин Ю. А. Методологические основы теории спорта или философия спорта? // Теория и практика физ. культуры. – 2011. – № 12. – С. 97].

У той самий час учені в галузі фізкультурно-спортивної науки намагаються проникнути в сутність фізичної культури, в теорії якої "виразно починає проявлятися зв'язок між інтегральною індивідуальністю людини (у її соматопсихічній і соціокультурній єдності) і сутнісним змістом фізкультурної діяльності, що має внутрішню (ідеальну) і зовнішню (сприйнятливу – рухову) сторони" [Николаев Ю. М. Теория и практика физической культуры в первой трети XXI века // Теория и практика физ. культуры. – 2010. – № 9. – С. 14]. Професор педагогіки спорту Ю. М. Ніколаєв підкреслює, що головним у визначенні суті фізичної культури є духовно-особистісний розвиток людини, який "знімає протиріччя, що тривало десятиліттями між руховим компонентом як головним елементом фізкультурної діяльності і соціокультурним компонентом".

Отже, гуманітарії наполягають на необхідності філософського осмислення досягнень фізкультурно-спортивної науки, а фахівців у цій галузі хвилює специфіка філософської думки і сама можливість її проникнення в раніше не відомі пласти життя. Характерно, що спеціалісти вже не вважають фізкультурно-спортивну рухову активність самоціллю, а розглядають її в царині культурно-цивілізаційного розвитку людини, самозбереження її психосоматичної цілісності. Філософсько-антропологічний компонент фізичної культури і спорту виявляється у їхніх соціокультурній цінності, позаяк вони демонструють суперечності, складності, адаптаційні виклики, що існують в сучасному комп'ютеризовано-інформативному соціумі. Людиномірність, у всіх її варіантах – "людино(роз)мірність", "людино(без)мірність", "людино(над)мірність" – у фізкультурно-спортивній діяльності постає як смислодоцільний і найважливіший її конструкт [Ібрагімов М. М. Спорт як експлікація "людино(без)мірності" у життєтворчому процесі // Прак. філософія. – 2013. – № 1(47). – С. 229–234].

ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ ПРОФЕСІЙНОЇ ЕТИКИ СПОРТСМЕНА

В сучасних умовах спорт номінується як сфера життєдіяльності суспільства, а тому, з одного боку, суб'єкти спортивної діяльності інтегрують норми відповідного соціуму, а з іншого – артикують певні специфічні особливості взаємин. Головним завданням у заняттях зі спортсменами є виховання високих моральних якостей, відданості справі, почуття колективізму, дисциплінованості та працьовитості. Важливу роль в моральному вихованні спортсменів відіграє безпосередньо змагальна діяльність, що інсценує суперечності суспільного буття. Спортивна мораль є особливим видом загальнолюдської моралі як усвідомленої форми поведінки, що маніфестує спосіб входження людини у світ. Моральна свідомість позначає особливості буття особи спортсмена як творця певного стилю культури і фокусуються у професійній етиці спортивної діяльності.

Нажаль, ще й до цього часу гуманітаріями не розроблено теоретичні засади формування професійної етики спортсмена, яка відображала її специфіку в системі професійної практичної етики.

Зміст моральності в спорті породжується специфікою навчально-тренувального процесу, своєрідністю спортивної боротьби і складністю взаємин людей, причетних до спорту. Важливими компонентами норм поведінки спортсменів вважається:

1) взаємини тренера з вихованцем, включаючи такі проблеми, як участь у змаганнях після хвороби або з травмою;

2) визначення меж, де кінчається тактика спортивної боротьби і починається непорядність поведінки;

3) стосунки спортсменів один з одним в умовах внутрішньогрупової конкуренції;

4) способи вирішення моральних проблем при переході спортсмена до іншого тренера або в іншу команду;

5) взаємовідносини з суддівським апаратом, взаємовідношення з уболівальниками, точніше, з тим близький спортивним середовищем, яке безпосередньо або опосередковано впливає на моральний стан спортсмена під час виступів на змаганнях.

Спортивна етика – це невід'ємна частина спортивної професійної діяльності. Вона спрямована на формування духовних і моральних цінностей спортсмена і широких верств суспільства, на поширення і зміцнення етичних норм серед людей. В цілому спортивна мораль і відповідна професійна етика можуть розглядатися як компоненти фізкультурно-спортивного світогляду, особливістю якого є тілесне відчуття світу [Ібрагімов М. М. Аксіологія спорту і фізичного виховання в концепті спортивного інтересу та спортивного егоїзму // Теорія і методика фізичного виховання і спорту. – 2011. – № 4. – С. 79–87].

Фізкультурно-спортивний світогляд у вигляді "філософії спорту" вбаचाє розвиток "спортивної душі", яка в більшій чи меншій мірі притаманна всім людям, як атрибутивна риса соматопсихологічної постаті соціальної сутності людини. Спортивна душа – це потяг до авантюри, це ризик у діях розрахований на успіх, адже будь-яке спортивне змагання має продуманий, науково виважений початок і непередбачуваний кінець. Спорт – це змагальна видовищна гра, де постійно відбувається переоцінка цінностей, змінюються правила. Тому невід'ємною частиною професійної етики спортсмена являється "Fair play" ("Fair play" – чесна, чиста, справедлива гра). Сама назва відображає сутність даного поняття: це більше ніж просте дотримання етичних норм у спортивній діяльності, це спосіб мислення, а не тільки поведінка, яка повністю виключає обман, грубість, насильство, застосування допінгу та ін. Для спортсменів, які прагнуть до чесноної боротьби, ризик ураження з боку суперників, що не перевершують їх швидкістю, силою, витривалістю або цілеспрямованістю, але приймаючих допінг для досягнення високих результатів, носить глибоко особистий характер. Морально цілісна людина не діє нечесно і не намагається домогтися переваги над суперниками методами, що дають йому перевагу здобуту не чесним шляхом.

В сучасному глобалізованому суспільстві спортивна мораль є компонентом формування цілісності творчої особи спортсмена, в діяльності якої вгамовуються агресивні пристрасті, притаманні кожній людині. Вони спрямовуються в доброзичливе русло. В такому дискурсі спортивна мораль як соціальний феномен і професійна етика спортсмена як чинник культури може підлягати філософсько-рефлексивному осмисленню їх значущості у формуванні особистих якостей, що презентуються у культурологічній антропології. Розвиток філософії спорту як спеціального міждисциплінарного культурологічного напрямку має подолати той бар'єр, який тривалий час відокремлював філософію як світоглядну галузь знань і теорію фізичної культури і спорту, що дасть поштовх у розвитку теоретичних засад спортивно-професійної етики як частини практичної етики. Враховуючи негативні процеси, що відбуваються у спорті вищих досягнень, розвиток такого гуманістичного напрямку як спортивна мораль сприяв би запобіжним заходам у створенні громадської думки навколо культурологічної цінності фізичної культури.

Таким чином, спортивна мораль є одним із видів загальнолюдської моралі, сутність якої впливає із специфіки професійної життєдіяльності спортсменів та людей, які задіяні в інфраструктурі спортивної діяльності і передбачає традиції, звички, норми, принципи, засоби і цілі, що складають зміст морально-професійних приписів у їх відносинах між собою і навколишнім середовищем у вигляді категорій спортивної професійної етики. Теоретичне обґрунтування спортивної моралі передбачає співпрацю філософів і фахівців у галузі фізичного виховання і спорту [Теоретичні проблеми сучасної етики : навч. посіб. / [А. М. Єрмоленко, Г. Д. Ємельяненко М. М. Кисельов, П. А. Кравченко, Я. В. Любимий, В. А. Малахов, К. Ю. Райда, С. Л. Шевченко]. – Полтава : ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2012. – С. 9].

НЕГЛАСНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ МЫШЛЕНИЯ (О КРИТИЧЕСКОМ ПРОЕКТЕ Ж. ДЕЛЕЗА)

Философский пейзаж второй половины XXв. во многом определился тем, что структурализм, сливаясь с семиологией атаковал феноменологию, противопоставляя ей свое понимание процессов мышления. Новая демаркация объявляла, что сущности, как предзаданные, ушли, уступая место ситуационно творимому смыслу [Декомб В. Современная французская философия / пер. М. М. Федоровой ; ред. Н. Я. Марголина. – М. : Весь Мир, 2000. – С. 91–92]. Так ли это? Привычка и "сущностный" образ мышления все так же продолжают существовать с момента констатаций их несостоятельности. В виду этого всегда есть опасность, что "генетическая" предрасположенность к "старому" способу мысли настигнет новые начинания, и даже хуже того – ими и представится.

Попробуем обозначить некоторые моменты метода Ж. Делеза в борьбе с сущностным образом мышления [Бадью А. Делез. Шум бытия. – М. : Логос-Альтера, 2004. – С. 75]. Для этого он предлагает рассмотреть проблему начала философии, и ее предпосылки. Решая проблему начала, философия пробовала устранить, подобно науке, все несправедливо введенные допущения. Широко известен пример бескомпромиссного начала "я мыслю, следовательно существую". Но Декарт, отсекая все, кое-что оставляет: имплицитные и субъективные допущения живы. "Всем известно" вот предпосылка концепта когито, его план имманенции [Делёз Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари ; пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М. : Академический проект, 2009. – С. 49]. "Всем известно до понятия и дофилософским способом... всем известно, что значит мыслить и быть..." [Делез Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. – СПб. : Петрополис, 1998. – С. 164]. Аргумент общеизвестности част в повседневной жизни, но и в философии он говорит немало. "Имплицитное допущение философии содержится в обыденном сознании как *cogitatio natura universalis*, исходя из чего возможно начало философии" [Там же. – С. 165]. Начальные постулируемые положения философии являются именно начальными. Это не ответы, не темы, не полученные решения, они сохраняют свою имплицитность, сохраняют свою силу, черпаемую из дофилософского мышления "И тогда неважно, начинается ли философия с объекта или субъекта, бытия или бытующего, раз мышление остается подчиненным этому Образу, предопределяющему уже все остальное – дистрибуцию объекта и субъекта, бытия и бытующего" [Там же. – С. 166]. Делез, таким образом, выводит новое понятие – "Образ мышления" как "субъективное допущение философии в целом" [Там же]. "Серый

кардинал" мышления, тем более силен что незамечен критикой. У образа мышления есть оттенки – догматический, моральный, ортодоксальный. Следовательно, для действительного выявления многообразия мира и мышления возможно будет плодотворнее говорить не о мигрирующих различиях образа в разных философских системах, а о его скрытом едином действии везде. Извлекать и указывать на маскирующуюся под разность тождественность для различения на ее фоне уже действительного особенного.

Это первая предпосылка представляется наиболее важной, именно по факту своего первенства в генезисе мышления. "Напрасно претендовать на переделку доктрины истины, если прежде не провести проверку постулатов, распространяющих искаженный образ мышления" [Там же. – С. 167]. Образ мышления предполагает некоторое распределение эмпирического и трансцендентального согласно "модели узнавания" [Там же. – С. 168]. Узнавание относительно постигаемого объекта происходит в момент согласия всех познавательных способностей (увидеть, потрогать, вспомнить), когда они приводят и сравнивают свои данные дабы прийти к признанию тождественности объекта. Это зона работы *cogito*, оно выступает как единство всех способностей субъекта в соотношении с вверенным его восприятию объектом. Одновременно узнавание требует общего для "всех" субъективного принципа согласования действия способностей, то есть обыденного сознания как "*concordia facultatum*" [Там же]. Здесь стоит отметить методологически важное различие: обыденное сознание не равно здравому смыслу. Обыденное сознание это тождественность всех данных восприятий объекта с точки зрения чистого мыслящего субъекта, отвечает за форму одинакового. Здравый смысл – это разделенная всеми действующими в познании субъектами норма относительно квалификации воспринимаемых ими объектов, отвечает за вклад способностей [Делез Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. – М. : Раритет ; Екатеринбург : Деловая кн., 1998. – С. 108–109]. Докса состоит во взаимодополнении: здравого смысла и обыденного сознания.

Кратко схема движения предпосылок мышления: образ мышления уверенный в том, что знает как "мыслить по праву", обыденное сознание, и вытекающая отсюда модель узнавания. Она влияет двояко : просто как спекулятивная модель, и как связь с ценностями, о которых умалчивается, эти ценности моральные, и проявляются при распределении высказываний здравым смыслом. Следовательно, среди негласных предпосылок следует выделить также и предполагаемые добрую волю мыслящего субъекта и добрую природу мышления (истина кажется "удобным и добродушным созданием, которое непрерывно уверяет все существующие власти, что оно никому не хочет причинять никаких хлопот – ведь оно есть лишь «чистая наука»" [Делез Ж. Различие и повторение. – С. 170].

КОНЦЕПТ "СКЛАДНІСТЬ" В ПОСТНЕКЛАСИЧНІЙ НАУЦІ

Теорія складних систем використовується як підхід до вирішення проблем в природознавстві, починаючи з квантових систем і закінчуючи клітинними організмами і мозком. Моделі систем, що самоорганізуються, застосовуються навіть в сучасній інженерній науці, щоб керувати складними процесами. Сьогодні загальноприйняте, що багато з соціальних, політичних, економічних й екологічних проблем також є глобальними, складними і нелінійними по своїй природі. Оскільки в ході революції в природознавстві, яка розпочалась у 70-ті роки ХХ століття, об'єктами нелінійної науки є принципово складні системи, що самоорганізуються, то стає актуальним дослідження проблеми складності, котра розглядається у співвідношенні з такими поняттями як "простота", "цілісність", "хаос" тощо.

Проблеми, що виникають під час дослідження терміну "складність" утворюються через те, що він розглядається та вживається в різних контекстах і набуває, відповідно, різного смислу: мова йде про принципову складність фракталів (Б. Мандельброт), специфіку складності в системах, що самоорганізуються -- екологічних, соціальних, техногенних та ін. І це потребує розгляду застосування концепту "складність" на засадах його філософського осмислення. Проблема полягає в багатоманітності смислів терміну "складність", і саме тому мова йде про концепт "складність", а не про поняття, оскільки в різних контекстах можна спостерігати різноманітність смислового навантаження відповідного терміну (І. Пригожин, І. Стенгерс, В. С. Стьопін, С. П. Курдюмов, О. М. Князева та інші природничники і філософи науки). Тепер спостерігається переплетення, взаємне посилення всіх підходів, які зокрема зосередилися в методологічному принципі рефлексії складності (В. І. Аршинов, Я. І. Свірський).

Прояснення категоріального контексту розуміння складності в сучасній науці вимагає, зокрема, з'ясування специфіки так званої "складної причиновості" (Е. Морен), відмінності співвідношення можливого та дійсного, необхідного та випадкового в розумінні нелінійної динаміки складних процесів порівняно з ймовірнісними закономірностями в статистичному хаосі (В. Г. Буданов, І. С. Добронравова).

У контексті методології складних систем йдеться про те, що незворотність суспільних процесів кореспондується з явищем часової асиметрії, багатоманітністю часових характеристик, диференціацією у відповідних аргументаціях поняття астрономічного часу та іншого поняття – внутрішнього соціального часу. Методологія складних систем застосовується до систем, які носять різноманітну природу, в тому числі вони використовуються як до людських так і до соціальних систем. Складність можна спостерігати всюди чи то в природі, чи людській спільноті, чи соціальних гру-

пах та об'єднаннях; і в економіці, політиці, культурі, науці, пізнанні тощо. При цьому застосування понять складних систем і нелінійної динаміки не є редукціоністським підходом до людини (цей підхід не виключає наявність та специфіку свідомості, духу і свободи волі людини) та суспільства (цей підхід не є певним типом фізикалізму чи соціал-дарвінізму).

Теорія складності в різних її іпостасях виходить передусім з нерозривності та єдності природного і соціального, взаємодетермінації одного й іншого. Усвідомлення складності відбувається як голографічний процес, здійснюючись одночасно у кількох напрямках у природознавстві і технічному знанні, гуманітаристиці і соціології. Цей термін є дуже важливим і методологічно насиченим, оскільки він показує еволюцію розвитку і пізнання складного – від складності як стану об'єкта до складності як когерентного поєднання стану об'єкта, адекватних йому методів і засобів пізнання, у єдності із самодією і самозмінами суб'єкта, який пізнає.

Отже, відмінність постнекласичного розуміння складності від попередніх типів раціональності полягає в тому, що у класичній раціональності складність зазвичай зводилася до кількості елементів. У постнекласичній раціональності складність переростає у складність як поєднання складності онтологічної зі складністю процесів пізнання, взаємодії того, хто пізнає, з тим, що пізнається, з рефлексивністю, самореференційністю, конструктивністю та когерентністю цих процесів.

А. А. Кравчук, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ТЕОРЕТИЧНОЇ СИСТЕМАТИЗАЦІЇ ГЕОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ

Сучасна геологія фактично перетворилася у комплекс наук про Землю, яка розглядає її як ціле, стала тим ядром навколо якого об'єднується загальне вчення про Землю.

В нинішніх умовах, коли спостерігається перехід до комплексного і глобального освоєння геологічної оболонки, вкрай необхідною стає все-стороння, чітка, внутрішньо погоджена система знань про Землю. Без цього неможливе, як вирішення гострих екологічних проблем сучасності, проблем раціонального використання природних ресурсів так і розвиток та вдосконалення теоретичної геології. Тому процесами, які сприятимуть прогресу геології стають об'єднання, інтеграція, систематизація всіх знань про її об'єкт, хоча диференціація геологічного знання продовжується і буде продовжуватися.

Аналізуючи основні принципи систематизації геологічного знання можна зробити висновок, що на цьому шляху актуальною є проблема, яким чином можна систематизувати у певну єдність наявне різноманіття багаточисельних даних різних наук про об'єкти геології. Останнім часом починає усвідомлюватися необхідність кардинальної методологічної переорієнтації геології.

В якості альтернативи існуючій методологічній концепції геологічного знання, яка базується на принципах індуктивізму та емпіризму і яка бере початок з наукових традицій фізики, все більше настійно прокладає собі дорогу системно-тектологічна концепція, яка обіцяє геології нові пізнавальні можливості. Таким чином, сучасна геологія висуває щонайвищі вимоги до теоретико-методологічного рівня досліджень та узагальнень, реалізації прогностичної функції знання на засадах формування якісних нових інтегративних характеристик, а це вимагає більшої уваги до розробки власне методологічних засад. Особливої уваги, на нашу думку, заслуговують дослідження методологічного плану, які покликані відповісти на запитання, як, яким чином можуть бути поліпшені існуючі геологічні теорії, та побудовані нові, яким вимогам вони повинні задовольняти. Ці дослідження мають включати створення методологічних програм аналізу та побудови нових геологічних теорій, а також теоретичного апарату геологічних дисциплін в цілому. Здавалося, що увагу філософів та вчених-геологів мав би привернути гносеологічний аналіз сучасної геологічної науки, поскільки дотепер головна увага приділялась, як правило, онтологічній проблематиці. Поки що немає єдиної стратегії і програми, які об'єднали б розрізнені зусилля науковців, тому результати досліджень не дозволяють говорити про відчутні зрушення в геологічній науці.

Ще одна група методологічних причин незадовільно стану методологічних досліджень в геології полягає в тому, що при вирішенні власне геологічних задач значного поширення набуло застосування аналогій з області біології, хімії, фізики, математики, які значно випереджають геологію за рівнем теоретизації. Подальші успіхи в теоретичному розвитку сучасної геології будуть визначатися не тільки дослідженнями конкретно-наукових проблем, але і виробленням такої методології, яка враховувала б досягнення інших природничих наук, узагальнені в рамках теорії пізнання, так і специфіку самої геологічної науки. У якості такої основи систематизації потрібно брати емпірично дану сукупність геологічного знання і з допомогою історичного та логічного аналізу ув'язати його в систему знання, обумовлену об'єктивною системністю об'єкта.

Варто відзначити, що геологічне знання найбільш раціонально може досліджуватися в рамках метагеології – науки про методи і структуру геології. Метагеологія може вирішувати багато актуальних методологічних проблем, серед яких системність геологічного знання, теорія понять в геології, теорія геологічних класифікацій. Серед інших методологічних проблем метагеології можна назвати оцінку геологічних об'єктів, методи створення емпіричного та теоретичного знання в геології, методи перевірки геологічного знання тощо.

Геологічне знання характеризується системністю, яка виражена у тому, що кожний її елемент має чітко визначене місце у структурі знання і взаємозв'язаний із всіма іншими елементами, що мають також своєрідні ієрархічні відношення. Для того, щоб геологічне знання було евристичним, достатньо повним, несупротивним і практично цінним, необхід-

на логізація геології, яка визначає застосування різноманітних методологічних операцій, математизації, моделювання, формалізації, аксіоматизації тощо. Не можна не погодитися із думкою В. І. Вернадського, що натуралісти дуже мало займаються логікою та методологією своєї науки, вважаючи багато речей само собою зрозумілими. Логізація геології, ймовірно піде шляхом перетворення неупорядкованої сукупності знань в систему, освоєння створених логікою способів конструювання суджень, силлогістичного умовиведення. Закон композиції цієї системи – в певній послідовності формування і у взаємодії її компонентів, а емергентна властивість системи – у її здатності давати істину.

М. О. Кравчук, асп., КНУТШ, Київ
Mironn24@ukr.net

ПРОБЛЕМА ЯК ВИХІДНИЙ ПУНКТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Формою реалізації наукового пізнання є наукове дослідження, що постає в якості способу отримання нового знання, при чому, як влучно зауважує вітчизняний дослідник П. В. Копнін, воно *"спрямоване на отримання...результату нового не лише для даного суб'єкта, але для суб'єкта загалом"* [Копнін П. В. Введение в марксистскую гносеологию // Гносеологические и логические основы науки. – М. : Мысль, 1974. – С. 222], маючи на увазі під цим останнім не певного індивіда, а суспільство в цілому. В такому разі йдеться про отримання об'єктивно нового істинного знання, яке дозволяє заповнити коло невідомого, притаманного цьому колективному суб'єкту. Таким чином, важливого значення в контексті аналізу наукового дослідження набуває поняття *проблеми*, адже вона постає в якості вихідного етапу дослідження, визначаючи особливості його організації та набір методів розгортання дослідницької діяльності. Однак, говорячи про проблему, достатньо легко потрапити на слизький ґрунт, оскільки й будь-які інші форми пізнання також базуються на проблемі в сенсі відправного пункту своєї реалізації як мотиваційного чинника пізнавального процесу, що спрямований на її вирішення в якості своєї кінцевої мети. В найзагальнішому розумінні визначення проблеми відоме ще з часів Сократа як усвідомлення суб'єктом власного незнання, вже в такому її формулюванні постаючи у вигляді суперечності як знання про незнання. Проблема, зафіксована в подібного роду формулі, вказує лише на знання про незнання конкретної людини, вимагаючи заповнення цієї суб'єктивної лакуни шляхом здобуття нею суб'єктивно нових знань, тобто таких, що розширюють її *власне* коло відомого, однак вже давно були вилучені з царини незнання попередніми поколіннями дослідників. Тут може йтися про навчання як спосіб здобуття суб'єктивно нового знання, але у жодному разі не про дослідження.

В цьому відношенні об'єктивно нове знання може бути отримано лише внаслідок зняття *об'єктивної проблеми*, яка ґрунтується на про-

BLEMНИЙ СИТУАЦІЇ, що визначається "суперечністю між знанням про потреби людей в деяких результативних практичних чи теоретичних діях та незнанням шляхів, засобів, методів... реалізації цих необхідних дій" [Жаригов Е. С. Научная проблема // Логика научного исследования. – М. : Наука, 1965. – С. 25], тобто виявляє дійсну суперечність між знанням про світ та суспільними потребами, які не вдається реалізувати за їх допомогою. Наукова проблема в такому разі виявляється схопленням певної ознаки проблемної ситуації та формулюванням її у вигляді "системи з двох та більше запитальних суджень із строгою диз'юнкцією, [що] містить взаємовиключні онтологічні припущення" [Касавин И. Т. Проблема как форма знания // Эпистемология & Философия науки. – 2009. – Т. XXII, № 4. – С. 9]. В цьому сенсі проблема формулюється у вигляді протиріччя, однак такого, що не повністю охоплює проблемну ситуацію, а схоплює лише певні її аспекти. Чинники, що детермінують таке спрощення і стануть предметом нашого подальшого розгляду.

Функціональну детермінацію наукового виробництва можна розглянути, спираючись на теорію наукових парадигм Т. Куна [Кун Т. Структура научных революций. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с.]. Парадигма являє собою набір методів й комплексу внутрішньонаукових аксіологічних орієнтацій, які притаманні певному колу науковців, визначаючи характер їх дослідницької діяльності. Саме методи, які належать до пізнавального арсеналу парадигми, і визначають ту множину проблем, яка може бути вирішеною в її контексті, спрощуючи проблемну ситуацію в межах доступної відповідній дисциплінарній матриці теоретичної перспективи, вуалюючи при цьому інші її виміри в термінах "аномалій". Це означає, що проблема та метод перебувають в циркулярній єдності, взаємообумовлюючи одне одного. З одного боку, проблема визначає метод дослідження як спосіб свого вирішення, а з іншого – сам метод ретворюється на ту специфічну візію, яка і обумовлює схоплення проблеми, спрощуючи проблемну ситуацію таким чином, аби сформована проблема могла бути вирішена наявними ресурсами.

Водночас, окрім функціонального виміру, маємо зауважити і про ціннісний аспект визначення наукової проблеми. Тут ми спиратимемось на творчість англійського дослідника Д. Блура, який аналізує роль зовнішніх щодо науки аксіологічних орієнтацій у справі реалізації дослідницької діяльності. Він виходить з того, що дослідник є членом суспільства, тож безперервне занурення у повсякденне життя, його суспільний досвід необхідним чином також залишають слід в контексті наукових пошуків, виконуючи роль своєрідного фону, що надає ресурси мінімальної уваги, яка забезпечує оптику погляду на світ, оформлюючись в контексті постановки проблеми дослідження як схоплення певного аспекту проблемної ситуації. Суспільна вкоріненість науковця неминуче призводить до партикулярного погляду на світ, візуалізуючи одні його регіони та надійно приховуючи інші. Тут варто говорити про те, що наукове "знання ідеологічно детерміноване" [Barnes B. Interests and the Grouth of Know-

ledge. – London : Routledge, 1977. – 109 p.], розуміючи ідеологію в термінах соціології знання, як партикулярну ціннісну систему, що притаманна окремим суспільним групам, до яких неодмінним чином належить дослідник як член суспільства. Саме такі партикулярні ціннісні орієнтації зумовлюють необхідну інтенційну спрямованість свідомості науковця на проблемну ситуацію, забезпечуючи виявлення окремих її регіонів в сенсі постановки проблеми дослідження.

Доповнення функціональної складової дослідницької діяльності ціннісною компонентою в сенсі зовнішніх щодо науки аксіологічних орієнтацій дозволяє говорити, що проблемна ситуація безперервно зазнає подвійного спрощення, уможливлуючи формулювання різноманітних проблем різними дослідниками навіть в межах однієї парадигми, тим самим забезпечуючи схоплення відмінних аспектів того регіону проблемної ситуації, що візуалізується даною дисциплінарною матрицею.

**П. В. Кретов, канд. філос. наук, доц.,
ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
ataraksia@ukr.net**

ФІЛОСОФЕМА СИМВОЛУ ТА МОВА СУЧАСНОЇ НАУКИ

Трансформації масової свідомості, пов'язані, наприклад, з деідеологізацією або, точніше, атомізацією, розпиленням ідеологічної компоненти світогляду на пострадянському просторі, загальносвітові тенденції цивілізаційного розвитку (зміна геополітичних векторів, зміни у світовій економіці та соціокультурній сфері, криза загальногуманітарного знання), з іншого боку – деякий ескапізм філософії перед глобальними викликами *Zeitgeist*, обумовлений найрізноманітнішими фобіями щодо онтології, метафізики, більш-менш характерними для позитивістських інтерпретацій традиційної науки, що спирається на фізикалізм (укупі з редукціоністською установкою), і, відповідно, філософії науки, обумовлюють настання нового "часу картини світу" (М. Гайдеггер). Згадаємо також і специфічний "післясмак" (якщо дозволено використовувати подібну метафоричну конструкцію) проекту філософії постмодернізму, обумовлений або прямим, або імпліцитним запереченням самої можливості отримання знання про світ і про себе інакше, як шляхом постулювання принципу рекурсивності у відношенні до буття, або негатиї (в онтологічному сенсі), сумніву у підставах трансцендентального запитування (І. Кант) про світ (археологія М. Фуко, деконструкція Ж. Дерріда, симулякри у Ж. Бодріяра, різомат Ж. Дельоза і т. д.). У цій парадигмі всілякі інтерпретації предмета думки або описуваного вербально лише маскують недостатність розуміння чи хоча б прийняття в якості робочої гіпотези принципів існування, присутності як пізнаваної реальності, так і людини як її частини з притаманними їй когнітивним й інструментальним (віднесемо сюди психосоматичну сферу і сферу приладів як інструментів, що, загалом, передбачається принципом антропності) апаратом пізнання.

Пошуки фізиками-теоретиками принципів, за якими функціонує універсум (С. Вайнберг, Ю. Вігнер), при всій їх укоріненості у міфі, релігії (що, загалом, може бути віднесено до платонівської традиції постулювання існування світу інтелігібельних сутностей) і філософії завжди припускали або навіть впиралися в необхідність математичного обґрунтування спостережуваних й описуваних феноменів, що тільки й дозволяло уникнути стохастичності як ознаки нічим не впорядкованого хаосу. Тобто математична база як доказова, внутрішньо несуперечлива і верифікована (що стосується вже теорії пропозицій) безпосередньо ставала основою наукової картини світу. Згадаймо в цьому контексті, що етимологічно грецька лексема $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ – теорія може означати, крім усього іншого, і Боже бачення, мати додаткове містеріальне значення, тобто сприйняття, пізнання і розуміння, що не обмежене досвідом, апіорними формами – цілісне, панорамне, при цьому симптоматично, що таке розуміння концепту цілком укладається в голографічну метафору реальності в сучасній фізиці (Д. Бом). Математика завжди структурувала фізику, але лише до певних меж, кордонів, за якими у сфері теоретичної фізики починалася і починається боротьба гіпотез, причому чим вони більш божевільні, тим евристичніші (Н. Бор). Очевидно, що фізик-теоретик у цьому сенсі мало чим різниться від метафізика, оскільки створення метатеорії, яка може оформити і спрямувати розвиток наукового знання, передбачає опору на сферу особистісного знання (М. Полані), на гіпотетику, необов'язково, аж до повного розриву, пов'язану з предметною реальністю. Власне, і математика, за великим рахунком, прямо не пов'язана з тим, що іменується об'єктивною дійсністю. Тому створити математичну модель також, як і кібернетичну, можна безвідносно до фундаментальних законів нашого просторово-часового континууму. Тим більше це стосується таких пізнаваних об'єктів, як метagalактика, великий аттрактор в астрофізиці, та й загалом усі теорії, які претендують на холістичність, теорії походження й існування універсуму від теорії великого вибуху до М-теорії. Тобто людина явно виходить за межі власного досвіду, в наявності парадоксальний інтелігібельний (а не екстатичний, містичний, як у релігійно-філософській традиції від Плотіна до Кароля Войтили) транцензус. Можливо, феноменологічний підхід не в змозі подолати межі картезіанської моделі раціональності, так само як беркліанського *esse-esse percipi* й інтенціональність свідомості, як і структурування змісту свідомості "ноезіс-ноема" не вирішують проблему реальності. Стан справ ускладнюється ще й глухим кутом у пізнанні, описуванні Вітгенштайном за допомогою відомої метафори про муху в пляшці – мова науки недосконала не тільки на рівні опису і трансляції, а й на рівні власне кореляції з реальністю. Тут ми необхідно виходимо на поняття символу, його типології та модусів функціонування та репрезентації, мова бо йде про нові способи осмислення представлення специфічно людської реальності. Реальності сприйняття, мовних дескрипцій, реальності когнітивних процесів, що знову проблематизує класичні

питання європейської раціональної філософії. (Відзначимо, що згадане містить у собі проблемне поле сучасної філософії свідомості. Зокрема, показово, як актуалізувалася давня філософема Ч. Пірса "фанерон", що позначає весь наявний зміст свідомості (все, що може бути помислене, включаючи ментальні (інтенціональні) стани та акти) безвідносно до предметної (денотативної) дійсності). Бачимо, як онтологічна, естетична, антропологічна проблематики перетинаються в точці символічного породження смислу, байдуже, чи він існував апріорно, чи ні. Очевидно, що візуалізація тісно пов'язана із символізацією і візуальне перебування і генерування смислу певною мірою вказує на гіпотетичну синестезійність когнітивного і чуттєвого в осягненні смислу. Апеляція до символу є чи не єдиним способом ініціалізації генерації смислу (символ тут може інтерпретуватися як портал у довербальний хаос смислів (довербальний архів, за М. Фуко, архетипічне знання, за К. Юнгом, поведінковий імпринт, за Т. Лірі або мовну гру, за Л. Вітгенштайном), символ привідкриває повноту єдиного, чи то – ніщо).

Дискурс, що формується таким чином, гранично наближається до сфери художнього тексту, дозволяючи інсталювати наукове знання в загальну картину світу через метафори та символізацію, що виступають як інваріант методу аналогії. Виникає цілісний наратив. У принципі, довгезлезний ряд простих мовних, а також казуальних метафор у філософському, релігійному, науковому, вже не кажучи про естетичне, сприйнятті і переживанні дійсності, знанні (від платонівської печери чи метелика Чжуан-цзи до китайської кімнати Дж. Серля) є спробами елімінувати дескриптивне пояснення, одразу досягнувши розуміння. Причому це стосується як фундаментального, так і гуманітарного знання – метафор у сучасній квантовій теорії та м-теорії аж ніяк не менше, ніж у філософії свідомості чи в різноманітних інваріантах когнітивної науки, причому вони зазвичай усвідомлено використовуються як методологічний інструмент – не формулами ж бо єдиними. Знову ж таки спираючись на метафору, це намагання звести герменевтичне коло Гадамера до точки мінімуму Кузанця.

А. Ф. Кудряшев, д-р филос. наук, проф., БашГУ, Уфа, Россия
philozof@mail.ru

СУБЪЕКТНАЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ЭВОЛЮЦИИ И ИННОВАЦИИ

Поиски общей идеи эволюции одновременно означают определение ключевой специфики понятия эволюции. Если предположить неоднозначность решения вопроса о самой идее эволюции, то и соответствующих понятий эволюции должно существовать в некотором неединственном числе. С нашей точки зрения, идея эволюции специфицирует такое развитие, субъект которого лишен целеполагающей функции, распространенной на отдаленные результаты [см.: Кудряшев А. Ф. Развитие, эволюция, коэволюция: соотношение понятий // Вестн. Башкир.

ун-та. – 2012. – Т. 17, № 1. Спец. вып. – С. 640–644]. Понятно, что в каждом конкретном случае эволюционного развития его бывший отдаленным результатом становится все ближе и ближе. Но ведь, согласно глобальному эволюционизму, эволюция никогда не заканчивается, и место, которое за счет своего приближения освободили результаты, бывшие отдаленными, со временем занимают новые отдаленные результаты. Отдаленный результат содержательно меняется, всегда оставаясь по форме именно отдаленным результатом. Причины, по которым субъект эволюционных изменений не в состоянии узнать итогов своей деятельности, объективны и субъективны. К объективным причинам относятся скачкообразные изменения, обязательно и неоднократно претерпеваемые эволюционирующим объектом и непредсказуемые по своим последствиям. Здесь же можно указать на онтологическую бесконечность бытия, неисчерпаемую (невыразимую) и в гносеологическом плане, а также положение субъекта внутри эволюционного ряда, что не позволяет ему "заглянуть" за край обозримого горизонта эволюции, в целом. Субъективные причины происходят из ограниченности возможностей субъекта познания, как такового, и его сознания, в частности. "Нельзя объять необъятное", – справедливо говаривал еще Козьма Прутков.

Возникает вопрос: а есть ли, в действительности, какая-либо конечная цель эволюционных изменений? Дело в том, что понятие эволюции, безусловно, подразумевает свою целеустремленность. Однако применение этого и других, от него зависящих, понятий может быть некорректным или вообще неверным по самой их сути, когда за эволюцию принимают последовательный ряд неэволюционных изменений. Каков же выход из создавшегося положения: мы не знаем, есть или нет, в конце концов, цель происходящих изменений, значит, не знаем, какого они типа – эволюционного или неэволюционного, и, тем не менее, рассуждаем именно об эволюции, как будто нам известно, что это действительно так. Выход мы находим в осознании существенной предположительности всего дискурса, проводимого в рамках эволюционной парадигмы, относительно того или иного процесса. В таком дискурсе предположение об эволюционном пути развития объекта, в принципе, требуется сочетать с предположением о развитии того же самого объекта неэволюционным образом.

Итак, истинная цель эволюции, по определению, для субъекта изменений остается недоступной. Разумеется, некоторые цели, которые субъект, так или иначе, перед собой ставит, им достигаются вполне сознательно. Области сознательного планирования результатов принадлежит инновационная деятельность, задачи которой – осознанное обновление старых и создание новых ценностей, предназначенных для их внедрения. В данном смысле, инновация как цель инновационной деятельности, с одной стороны, и результирующая цель эволюции, с другой, противоположны друг другу. Обычно инновации противопоставляются традиции: первые приносят с собой новое, вторые консервативны и настаивают на справедливости того, что уже устоялось и многок-

ратно использовалось. Конечно, и традиции, и инновации могут быть и эффективными, и неэффективными, хотя смысл эффективного внедрения вместе с его рыночной обусловленностью часто вкладывают в само понятие инновации. Вопрос об эффективности того и другого решается в каждом конкретном случае с учетом специфических обстоятельств. И если инновация противоположна традиции как новое – старому, то ее противоположность эволюции иная: как противоположность субъекта деятельности, обладающего целеполаганием, субъекту деятельности, от которого закрыта ее конечная цель. Иногда их различают как, соответственно, искусственное (основанное на волевом, в том числе целенаправленном факторе) и естественное (происходящее по своим законам) [см.: *Нукимаев В. В.* Субъекты и типология социокультурных изменений // Организация саморазвивающихся инновационных сред. – М. : Когито-Центр, 2012. – С. 60–86]. Нам же представляется, что такое различие верно лишь отчасти, поэтому мы его рассматриваем как первое приближение к нашей точке зрения.

Проведя сопоставление эволюции и инновации, мы сосредоточимся теперь на безусловном характере их противоположности. Обратим внимание, что цель, как таковая, довольно редко совпадает с достигнутым результатом. Известный афоризм В. С. Черномырдина подчеркивает данное обстоятельство: "Хотели как лучше, а получилось как всегда". Следует ли отсюда, что несовпадение цели и результата равнозначно ее незнанию? Полагаем, что не следует. Если полученный результат отличается от намеченного в пределах допустимого значения (допустимого как заранее оговоренного или как не нарушающего общепринятой нормы), то мы имеем право утверждать, что знаем цель своей деятельности. Такая цель имеет и объективные, и субъективные основания. Споры могут быть относительно процентов допустимой погрешности. Конечно, желательно, чтобы расхождение было как можно меньшим. В случае наличия обратной связи окрестность попадания в цель можно сужать за счет возможности управления производимыми изменениями. Такой подход имеет долгую историю своего успешного применения. Однако, по нашим наблюдениям, в современной прикладной науке и опирающейся на нее исследовательской практике становятся нормой ошибки, близкие к 100 %, а то и превышающие это число в два, или больше того, раза. Так, в экспериментальных науках естественной целью исследования является совпадение теоретически предсказанного вывода с экспериментом. В то же время, по нашим данным, в области нанофизики в настоящее время ошибка измерения может быть 100 % и более. Ситуация, прямо скажем, не очень приятная, но что поделаешь, если таково состояние измерительной и другой техники? Самое главное то, что тут можно работать над задачей уменьшения ошибки. А в случае эволюционных изменений информация о "расхождении" цели и результата у субъекта эволюции отсутствует, поскольку ему не известна эта цель, и само понятие такого "расхождения" не имеет смысла.

ПОСТНЕКЛАСИЧНА НАУКА ТА ПРОБЛЕМА ЇЇ АКСІОЛОГІЧНОЇ ЕКСПЕРТИЗИ

Сучасне людство знаходиться в умовах глобальної ціннісно-світоглядної "невагомості", тобто впритул підійшло до вельми ймовірної нової мета-історичної трансформації, яка спроможна буде внести зміни у спосіб людського буття не менш значущі, ніж свого часу внесла неолітична революція. Ця ситуація позначена, між іншим, тим, що будь-які рішення, що їх приймає світова спільнота, не мають справжньої філософсько-аксіологічної глибини і не здатні на креативне пробудження людини до нетривіальних духовно-екзистенціальних перспектив. Традиційні, так звані "вічні цінності" усе більше виявляють свою неадекватність масштабу розпочатих всесвітньо-історичних зрушень, бо останні потребують радикально-нового підходу щодо принципів організації цивілізованого життя і відповідального усвідомлення людиною її можливостей і обмежень, щоб їх можна було б, якнайменше, покласти у основу реалістичних регіональних і глобальних антикризових стратегій. Але, водночас, сьогодні у людства з'явився потужний інструмент для нових ціннісно-світоглядних синтезів. Це так звана постнекласична наука, яка постала із спроб осмислення і моделювання синергетичних процесів утворення і функціонування надскладних неврівноважених систем, що здатні до парадоксальних стрибкоподібних трансформацій базових параметрів структури та динаміки свого розвитку. Пост-некласична наука то є наука нового типу, яка за принципових міркувань не може бути сепарованою від цінностей, суттєво залежить від тих культурних цінностей, що домінують у суспільстві, а також сама є "мутагенним" джерелом для докорінної трансформації традиційних ("вічних") цінностей і генезису цінностей нових – пост-історичних, тобто по-справжньому загальнолюдських. У зв'язку з цим конче актуальною виглядає проблема аксіологічної експертизи постнекласичної науки, її спеціально-когнітивної та соціально-гуманітарної результативності, а також загальної ціннісно-світоглядної спрямованості та техніко-економічної й екологічної доцільності. Притім, що проводити подібну експертизу потрібно, як на нашу думку, перманентно і комплексно, тобто на кожному з основних етапів постнекласичної діяльності без виключень, а не тільки, як то прийнято зараз, лише по завершенні науково-дослідної програми чи окремого дослідження. Останні в пост-некласичній науці завжди мають міждисциплінарний, конвергентний, системний характер. Крім того, якщо йдеться про дослідження переважно прикладної спрямованості, то без незалежної і своєчасної аксіологічно-орієнтованої експертизи взагалі не можливо достовірно здійснити соціально-виважену оцінку значущих науково-технічних проектів, програм і стратегій, а без цього, у свою чергу, не можна знайти ефективних шляхів до збалансо-

ваного рішення поточних і перспективних задач розвитку сучасної цивілізації як у цілому, так і для кожної суверенної держави зокрема.

Як відомо, постнекласична наука у провідних країнах світу сьогодні то є найновітніша міждисциплінарна дослідницька галузь та системно-конструктивна методологія, що сформувалася та потужно прогресує навколо проблеми самоорганізації, конвергенції та складності, з якою ми щораз стикаємося під час вивчення відкритих нелінійних системних об'єктів, тобто об'єктів такого класу, що за своєю природою є гетерогенними, багаторівневими та багатовимірними динамічними утвореннями. Подібні об'єкти, попри широку варіативність притаманних їм матеріальних субстратів та обставин генезису і функціонування, завжди є мутагенно-неврівноваженими, не завершеними у своєму бутті та знаходяться у постійному оновленні та необоротному розвитку. Перманентна еволюція, емерджентні стрибки, незупинна пульсація між порядком та хаосом то є сутнісні принципи існування подібних об'єктів.

Крім того, у структуру більшості досліджуваних пост-некласичних системних об'єктів, так чи інакше, інтегрована людина з її свідомістю, смислами та цінностями. І оскільки пост-некласичні об'єкти є нелінійними утвореннями, тобто здатні інколи суттєво змінювати сценарій свого розвитку у відповідь на незначні за своєю інформаційно-енергетичною потужністю людські впливи, то вивчення їх потребує від суб'єктів пост-некласичного пізнання, як за правило суб'єктів колективно-комунікативних, потрібної обережності та змушує враховувати притаманні цьому пізнанню світоглядно-антропологічні виміри і, перш за все, цінності. Останні у межах еволюційно-конструктивної методології слід розглядати як неусувні складові пост-некласичних знань та методологічних процедур. Тобто постнекласична наука є наукою такого типу, що має цінності як свої базові принципи, не може бути абстрагованою від цінностей без того, щоб не втратити свою специфіку, бо від характеру цінностей безпосередньо залежить не тільки методологія і результат пізнання, але й сценарій подальшого розвитку того системного об'єкту, що досліджується.

У зв'язку з окресленим вище актуальною також виглядає проблема переосмислення аксіології як загально-філософського вчення про цінності, бо аксіологія, якою ми її знаємо, формувалася у класичній та частково некласичній часи розвитку наукового пізнання (XIX ст. – початок XX ст.). Але нам сьогодні потрібна нова аксіологія, адекватна пост-некласичній науковій парадигмі. У контексті цієї парадигми цінності слід розуміти системно-інтегрально як універсальні соціокультурні інваріанти, що входять до складу багатьох відомих нам пост-некласичних об'єктів-комплексів та у своєму функціональному аспекті є нічим іншим, як своєрідними неорганічними "геномами" цих об'єктів, від змісту і характеру функціонування яких безпосередньо залежить напрям пост-біологічної еволюції людини та всесвітньо-історичний рух суспільства.

Серед пост-некласичних об'єктів особливе місце займають потужні соціально-технологічні комплекси підвищеної науко-ємності, а також

відповідні проекти, програми і стратегії, що супроводжують їх створення та експлуатацію. Традиційна оцінка подібних проектів і програм ґрунтувалася на визначенні та експертному аналізі притаманних їм економічних та екологічних показників. Але сьогодні цього замало. Методологія експертизи науково-технічної діяльності, яку ми розробляємо та яка спирається не системно-інтегральний критерій цінності, можна покласти в основу комплексної гуманітарно-аксіологічної експертизи сучасних інноваційних проектів, програм і стратегій, тобто такої розширеної експертизи, яка була б неринковою, незалежною від коливань соціально-економічної кон'юнктури та через це дозволяла б, перш за все, встановлювати загальний соціокультурний потенціал та ціннісно-еволюційну спрямованість пост-некласичної наукової діяльності.

Ю. А. Мелков, канд. филос. наук, КНУТШ, Києв
ym173@ya.ru

ЧЕЛОВЕКОМЕРНОСТЬ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ НАУКИ

Концепция постнекласической науки, предложенная В. С. Стёпиным в 1989 году, основана на признании человекомерных систем в качестве специфических объектов исследования современной науки и связанной с этим обстоятельством необходимости включения человеческих факторов в частности и ценностей в целом в состав объясняющих положений науки. Важно заметить, что такая "человекомерность" научного познания отражает её неустранимую *субъектность*, не тождественную, впрочем, *субъективности* как характеристике, противостоящей научному идеалу объективной истины. Напротив, учёт свидетельства и самосвидетельства субъекта познания с большей степенью обоснованности и осторожности позволяет устанавливать меру истинности высказываний о научных фактах.

Наука классической эпохи претендовала на познание "с точки зрения Бога"; осознание недостижимости и даже нежелательности такой позиции, по крайней мере, в сфере чисто научного познания, приводит к становлению некласической парадигмы с её взглядом "из ниоткуда", де-факто устраняющей вопрошание об истине и объективной реальности из основной тематики философских исследований. В противоположность установкам релятивизма и постмодернизма, наука постнекласическая, возвращаясь на новом витке развития понимания человеком мира к идеалу объективной истины, ориентируется на взгляд с точки зрения конкретного человека как имманентного и полномерного субъекта научного познания.

Во-первых, следствием такой субъектности оказывается признание человека автономным источником ценностей – не только посредством их свободного образования, но и путём сознательного освоения, в особенности, в отношении ценностей наивысшего уровня иерархии,

таких як ідеал научної істини. Крім того, речь йде і про прийняття особистої відповідальності за слідування цьому ідеалу – без отчуждження цієї здатності на користь якої-небудь соціальної групи, включаючи научне суспільство.

Во-других, людиномірність як суб'єктність сучасної науки не зводиться до розумінню людини виключно як "суб'єкта пізнання" в класичному розумінні цього терміна, але передбачає включення в цей статус всієї повноти людських якостей. Пролиферація особистісних ідентичностей людини виступає умовою не тільки його гармонічного розвитку, але і ефективності його діяльності, включаючи діяльність наукову.

В-третьих, повнота вимірювання людини відображається і в образі природного світу як предмета наукового пізнання, оскільки передбачає розширення також і смислового горизонту світобачення. Пізнаваний зовнішній світ представляє перед людиною в ціннісному образі, відображає не тільки наявне, але і повинне буття: не "кладові ресурси" і не "один з можливих світів", але єдиним близьким світом, безповоротна втрата якого внаслідок неправомірних дій людини виступає каталізатором усвідомлення останнім відповідальності як за свої дії, так і за буття в цілому. Такі можливі аспекти філософського розуміння людиномірності постнекласичної науки як її імманентної суб'єктності.

В. В. Наконечна, асп., КНУТШ, Київ
Tolkien_vvn@ukr.net

ФІЛОСОФІЯ ХІМІЇ ТА МІСЦЕ ХІМІЧНОЇ КІНЕТИКИ В СИСТЕМІ ХІМІЧНОГО ЗНАННЯ

На відміну від філософії фізики, філософія хімії залишається мало розробленою. Це може бути пов'язано з складністю предмета хімії, специфічною і малознайомою філософам термінологією, розгалуженою структурою хімії як науки. Але все ж таки розробки у сфері філософії хімії проводяться як на теренах колишнього СРСР, так і в середовищі західних філософів науки.

Увагу значної частини європейських дослідників привертає історія хімії. Так, Б. Бенсод-Венсан розглядає процес становлення хімії як науки за часів Просвітництва та на поч. ХІХ ст. Також увага приділяється історії виникнення та розвитку атомістичного вчення, відкриттю періодичного закону, боротьбі між теорією флогістону і кисневою теорією горіння. Але цей матеріал більше стосується історії науки, ніж її філософії, хоча його важливістю важко знехтувати.

У радянській та пострадянській філософії хімії міцно вкорінилася теорія концептуальних систем у хімії В. І. Кузнєцова. Поняття концептуальної системи було запозичене у В. Гейзенберга, котрий раніше виділив

чотири такі системи у фізиці. У хімії В. І. Кузнецов виділяє також чотири концептуальні системи: 1) вчення про склад; 2) вчення про структуру; 3) вчення про процес; 4) еволюційна хімія. Незважаючи на деяку обмеженість цієї побудови, вона дає змогу систематизувати хімічне знання, котре розпорошене між великою кількістю розділів та напрямків, у цілісну картину. Тому подальші розробки дослідників у галузі філософії хімії так чи інакше враховують концепцію Кузнецова. У самій сучасній хімії базовими вважаються наступні теорії: 1) періодичний закон; 2) терія будови речовини; 3) хімічна термодинаміка; 4) хімічна кінетика, що, на нашу думку, не входить у протиріччя із вище описаною системою.

Особливу увагу філософів нині привертають вчення про процес (хімічна кінетика та каталіз) та еволюційна хімія (Н. М. Чермних, В. С. Данилова, М. М. Кожевников, Н. І. Зейле). З появою хімічної кінетики і теорій каталізу вчені почали розуміти, що хімічне перетворення – це не миттєве утворення нових продуктів із вихідних речовин, а динамічний процес, який складається із багатьох стадій. Такий розгляд хімічного процесу дозволив здійснити рефлексію над поняттям часу в хімії та перейти до еволюційної хімії. При такому баченні ситуації стає очевидним, що поява та розвиток хімічної кінетики уможливили проникнення в хімію понять "саморозвиток", "самоорганізація". Складні хімічні системи не можна розглядати поза їхніми кінетичними характеристиками, а це вже крок до проникнення поняття "еволюція" у хімічну науку. У сучасній кінетиці значна увага приділяється дослідженню саме процесів, а не стаціонарних станів. Вона стає не стільки наукою про швидкість хімічних реакцій, скільки наукою про їхній механізм, при цьому саме поняття "механізму" вже означає "розгортання структури реагентів у часі" (Н. М. Чермних).

До проблематики самої еволюційної хімії відносяться теорія саморозвитку відкритих каталітичних систем А. П. Руденко та термодинаміка незворотних процесів І. Пригожина. Хоча й останній працював у сфері термодинаміки, але кінетичні уявлення мали свій вплив на формування його концепції. Хоча І. Пригожин зазначає, що зазвичай у хімії розглядаються спрощені ситуації, але наголошує на життєвій важливості нелінійних диференціальних рівнянь, котрі описують каталітичні реакції, для термодинаміки нерівноважних хімічних процесів. Дані рівняння описують т. з. "петлі" автокаталітичних реакцій й виявляють свою ефективність при вивченні біохімічних реакцій. Еволюційна хімія є відносно новим, але перспективним напрямком досліджень.

Підсумовуючи вище зазначене, можна зробити висновок, що нині хімія як наука переходить до стадії розгляду складних процесів еволюції хімічних систем. Але сам перехід до цієї стадії був би неможливим без розгляду хімічного процесу в часі, а саме – без становлення хімічної кінетики як однієї із фундаментальних теорій сучасної хімії. Хімічна кінетика забезпечує перехід на новий рівень сприйняття хімічної взаємодії, наголошуючи на впливі навколишнього середовища на цю взаємодію та

на важливості розгляду механізму перетворення речовин. На нинішньому етапі розвитку вона закладає можливість для руху хімії до дослідження принципово нових систем, які неможливо було розглядати в інших умовах. Це обумовлює важливість розгляду хімічної кінетики як основи сучасного хімічного знання та її філософського осмислення.

Н. В. Ніколаєнко, канд. філос. наук, НТУУ "КПІ", Київ
natalia.nikolayenko@gmail.com

ФЕНОМЕН ТРАНСГУМАНІЗМУ

Розвиток сучасного суспільства характеризується великою кількістю процесів і явищ, серед яких одну з провідних ролей відіграє наука. Оволодіння людством сучасними технологіями природно й неминуче викликає істотні зміни в житті суспільства. Трансформації підлягають як усі сфери буття людини, так і сама людина. Одним із центральних напрямків у цьому зв'язку виступає феномен трансгуманізму.

Трансгуманізм являє собою новий підхід подальшого розвитку майбутнього людства, який заснований на припущенні, що людський вид не є кінцем нашої еволюції, а, скоріше, її початком. Прибічники такого підходу вважають, що завдяки засобам новітніх досліджень в різноманітних галузях науки можна вийти на зовсім новий етап у розвитку людства, коли людина продовжить еволюціонувати вже не під дією біологічних законів або законів соціальної еволюції, а завдяки науковому знанню, перетворивши еволюцію в керований процес за допомогою цілеспрямованого втручання в генетику людини, інженерії органів і тканин, а також розширенню інтелектуальних можливостей людини за рахунок використання сенсорних пристроїв, комп'ютерів, додаткової пам'яті й т. ін.

Отже, трансгуманізм – це гуманістична, заснована на осмисленні новітніх досягнень науки й техніки доктрина, що проголошує можливість і бажаність фундаментальних змін (поліпшень) природи людини, насамперед з використанням нових технологічних практик [Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего / отв. ред. В. Прайд, А. В. Коротаев. – М. : Издательство ЛКИ, 2008. – С. 21]. Джерелом більшості очікуваних у близькому майбутньому досягнень є явище, що одержало назву NBIC-конвергенція – злиття чотирьох революційних науково-технологічних напрямків (N – нанотехнології; B – біотехнології; I – інформаційні технології; C – когнітивні науки). Не викликає сумніву той факт, що технологічні можливості, що розкриваються в ході NBIC-конвергенції, неминуче приведуть до істотних соціокультурних та цивілізаційних зрушень, які, відповідно, впливатимуть на еволюцію філософсько-світоглядних оцінок таких подій. Розвиток NBIC-технологій істотно змінює природний та соціальний світ і, відповідно, наші уявлення про нього. В світоглядному відношенні принципово, що змінюються змісти та сенси базових понять, таких як природа, життя, людина, розум.

На сьогодні позиція трансгуманізму не є однозначною. Так, наприклад, Ф. Фукуяма висловлює занепокоєння суттю та впливом трансгуманізму, акцентуючи увагу на тому, що "сама небезпечна у світі ідея – це трансгуманізм... прагнення звільнити людство від біологічних обмежень, взяти під контроль еволюційний процес і перейти на новий етап розвитку" [Артюхов І. В. Трансгуманизм: философские истоки и история возникновения // Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего. – с. 35]. Втім, як справедливо зауважує Б. Юдін, поки що важко судити, чи є трансгуманізм сучасною фазою гуманізму або ж з позицій трансгуманізму гуманізм повинен бути взагалі відкинтий як щось архаїчне [Юдин Б. Г. Сотворение Трансчеловека [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/473/94/172>]. В той же час багато ідей трансгуманізму завойовували прихильників у самих різних колах: від філософських до політичних. У різний час на їхній захист виступали біоетик Артур Каплан, астрофізик Стівен Хокінг, генетик Джеймс Уотсон, президент США Білл Клінтон.

Таким чином, можна зробити висновок про те, що цілком природним є побоювання дослідників та широкої спільноти беззастережно прийняти тезу про моральність дозволу технологічного покращення людини. При всій своїй революційності феномен трансгуманізму потребує уважного й неупередженого наукового аналізу та виважених методологічних оцінок.

І. В. Омельчук, асп., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
i.omelchuk@i.ua

МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ "СИСТЕМНОГО ПЛЮРАЛІЗМУ" **Л. Н. СТОЛОВИЧА**

Леонід Наумович Столович (1929–2013) був одним із ініціаторів відродження естетики в Радянському Союзі у 50-х роках минулого століття. Розроблена ним соціокультурна концепція естетичної цінності спонукала до міжнародної дискусії про сутність естетичного відношення, що, в свою чергу, спричинило стимулюючий вплив на розвиток естетичної думки ХХ століття.

В роботах 60–70-х років Л. Н. Столович досліджував структуру художньої діяльності, її основні аспекти і функціональне значення, основні типи художньої творчості. У 80-х рр. ним було виявлено місцезнаходження тартуської частини архіву І. Канта, яка вважалася назавжди втраченою, досліджено та опубліковано "Тартуський рукопис" Канта.

У подальші роки Л. Н. Столович значну увагу приділив історії аксіологічної думки, історії російської філософії, а також історико-теоретичному осмисленню таких філософських проблем, як діалог і діалектика, мудрість і знання, філософія сміху, загальнолюдські цінності тощо. Ним було запропоновано поняття *системного плюралізму*, яке детально розроблено у книзі "Плюралізм у філософії та філософія плюралізму".

Смисл філософського знання, вважає Л. Н. Столович, розкривається на межі об'єктивного пізнання і суб'єктивно-особистісної оціночної діяльності, іншими словами, між об'єктивним і суб'єктивним знанням. Тому, в результатах філософської творчості, у філософських концепціях присутній як безособовий, так і особистісний момент. "Філософська система, – зазначав він, – як і художній твір, виражає індивідуальність її творця. Таким чином первинна типологія філософських напрямів визначається іменами філософів – основоположників тих чи тих напрямів: платонізм, аристотелізм, епікуреїзм, томізм, картезіанство, спінозизм, кантіанство, шеллінгіанство, гегельянство, марксизм і т. п. Іноді філософська течія позначається центральним поняттям тієї чи тієї системи: атомізм, стоїцизм, скептицизм, позитивізм, прагматизм, феноменологія, екзистенціалізм, персоналізм, інтуїтивізм тощо. Типологічний розгляд історії філософії безумовно потрібний. Але такі типологічні категорії, як "ідеалізм", "матеріалізм", "раціоналізм", "ірраціоналізм", "емпіризм", "сенсуалізм", "діалектика", "інтуїтивізм" і т. д., можуть характеризувати ту чи ту конкретну філософську систему тільки у своїй сукупності" [Столович Л. Н. О "системном плюрализме" в философии // Вопр. философии. – 2000. – № 9. – С. 46]. Тож, Л. Н. Столович пропонує до вжитку таке поняття, як "системний плюралізм, яке характеризує індивідуальну своєрідність філософських поглядів того чи того мислителя" [Там же]. Відтак, системний плюралізм лежить в основі формування філософських шкіл і напрямків, адже є одним із принципів продукування нового знання та можливості його зберігання, а також є тим середовищем, у якому розвивається та існує філософське мислення, філософія в цілому.

Системний плюралізм анонсує діалогічний зв'язок різнорідних елементів, які на перший погляд видаються несумісними. Цей принцип пом'якшує жорсткий скептицизм стосовно бінарних опозицій та суворої дихотомії. Як пише Л. Н. Столович, "це проявляється не тільки в індивідуальній філософській творчості, але в самому процесі історії філософії як одному з проявів буття в культурі. Плюралізм філософських вчень, який утворює історію філософської думки, об'єднують у єдиний світ філософії різноманітні діалогічні відношення" [Столович Л. Плюрализм в философии и философия плюрализма. – Tallinn : Ingrid, 2005. – С. 108]. В такому значенні системний плюралізм намагається актуалізувати, одночасно, і універсальність, і часткове, тотожність та різноманітність, скінченність та нескінченність, цілісність та фрагментарність. Іншими словами, філософія, у такому значенні, існує в єдності та одночасному творенні різних форм нескінченно-можливого буття і різних форм його розуміння.

Аби краще усвідомити запропоновану модель, Л. Н. Столович рекомендує прислухатись до слів В. С. Біблера, який дуже влучно описує це явище філософської культури: "Той самий феномен, що і в мистецтві, діє в філософії. Аристотель існує і взаєморозвивається в одному (?) діалогічному (?) культурному просторі з Платоном, Проклом, Фомаю Аквінським, Миколою Кузанським, Кантом, Гегелем, Хайдеггером, Бердяєвим.

Але цей єдиний простір явно "не-евклідовий", це – простір багатьох просторів. Платон має нескінченні резерви все нових і нових аргументів,

відповідей, питань в суперечці з Аристотелем: Аристотель також виявляє нескінченні можливості "форми форм", відповідаючи на заперечення Платона. Кант нескінченно змістовний і осмислений в бесідах з Платоном, Гегелем, Гуссерлем, Марксом.

Я не заперечую – іноді можливо і, навіть, необхідно розподілити філософські системи в висхідний, гегелівський ряд. Але тоді це буде феномен цивілізації, чи, точніше, цивілізаційний "зріз" культури Нового часу. Саме лише у синхронності і нескінченній діалогічній "доповнюваності" кожного з філософів на "Бенкеті" Платонової і взагалі філософської думки філософія входить в єдину поліфонію культури" [*Біблер В. С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. – М., 1991. – С. 284]. Також недарма Л. Н. Столович образом діалогічної єдності плюралізму філософських учень вважав ватиканську фреску Рафаеля "Афінська школа", де філософи, зібрані з різних епох, об'єднанні не просто матеріальним простором, але духовним простором, що символізує монументальна архітектурна споруда.

У висновку до власної книги "Плюралізм у філософії та філософія плюралізму" Л. Н. Столович вказує на те, що одна "з важливих відмінностей плюралізму від монізму полягає в тому, що плюралізм здатний гідно оцінити не тільки себе, а й різні моністичні концепції, в той час як імперія монізму не терпить ніяких провінцій, котрі прагнуть самостійного існування" [*Столович Л.* Плюрализм в философии и философия плюрализма. – С. 316]. Отож, прислухаючись до філософа, видається, що "системний плюралізм" є найбільш плідним саме у подвійному аспекті: буття та становлення. Це реалізується як спроба подолання крайнощів, однак, також, у змозі не впадати у відчай, релятивізм та еkleктику. Різноманіття необхідно мусить бути якісним, у діалогічній єдності своїй формуючи новий образ чи відкриваючи нову грань знання. Проте отримана єдність різноманітних елементів не редукує практичний потенціал кожного з цих елементів, а виражається у постійній конфронтації самостійних різноманітностей. Різні елементи не поглинають один одного, а розвиваються шляхом постійного діалогу в межах єдиної системи, яку вони організовують. Живий діалог з'являється там, де одна аргументована позиція вступає у конфлікт з іншою аргументованою позицією. Відтак, істинна філософія, на думку Л. Н. Столовича, може бути лише системно-плюралістичною.

**С. П. Оржеховський, канд. філос. наук,
ПДАТУ, Кам'янець-Подільський
osp3000@gmail.com**

ПРОБЛЕМА ПОДОЛАННЯ ДИХОТОМІЇ МІЖ ПРИРОДНИМ І СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНИМ В АНТРОПОЛОГІЇ

За останнє століття антропологією, етнографією та культурологією було накопичено багато матеріалу. А з іншого боку, біологія та біологічні науки також зробили великий крок в пізнанні свого предмета. Все це

дало можливість деяким науковцям та антропологам стверджувати, що людину потрібно розглядати як перш за все біологічну істоту. Такий підхід захищає французький антрополог Жан Марі Шеффер, що отримав в нього назву програми нового натуралізму. Головна ідея Шеффера полягає в тому, що всі соціальні та культурні риси людини і людського суспільства можна розглядати з точки зору біології, як подальший розвиток біологічної еволюції *homo sapiens*. В своїй праці "Кінець людської винятковості" Шеффер підкреслює, що він ні в якому разі не заперечує цінність та досягнення і соціальних, і гуманітарних наук. Проте він звинувачує декартівську філософію, її нащадків, головню феноменологію, в тому, що трансцендентальний напрям філософування призвів до онтологізації свідомості і обмеження наук про людину тільки проблематикою пов'язаною з функціонуванням людською свідомості. Завдяки акцентуації на свідомості, на думку Шеффера, людина розглядалась відірваною від її біологічних коренів, а її соціальне і культурне життя виявляється тільки наслідком конструювання свідомістю. Більше того, як вважає Шеффер, людина з цієї точки зору розглядається як винятковий об'єкт для пізнання, що є відмінний від усього природного і біологічного, а тому потребує особливого підходу та зовсім іншої окремої методології, відмінної від методології прийнятої в науках, що досліджують природу. Шеффер навіть критикує філософську антропологію в особі Арнольда Гелена, за те, що, не дивлячись на її намагання побудувати цілісне вчення про людину виключно на базі тільки науки, уникаючи метафізики, філософська антропологія все таки розглядає культуру як другу природу людини, тим самим зберігаючи дихотомію між природою та культурою. Натомість Шеффер пропонує розглядати культурно-соціальний аспект існування людини як органічне продовження або еволюцію його біологічно-природного аспекту. Шеффер постійно нагадує, що будь-які соціальні чи культурні феномени людського життя мають в своїй основі біологічну складову. В цьому він намагається опертися на останні наукові дослідження. І дійсно, останні наукові дослідження в сфері вивчення свідомості, наприклад, підтверджують, що багато психічних і афективних розладів, які раніше пов'язували з впливом на людину чинників зовнішнього середовища спричиненні розладами у функціонуванні мозку, тобто пов'язані з природною сферою буття людини, а не культурно-соціальною. Більше того, ми бачимо всеосяжну співпрацю різних наук об'єднаних спільними дослідницькими програмами, або, навіть, запозичення методів і засобів одними науками в інших, наприклад, психології у фізиці. Це цілком у руслі ідей Жана Марі Шеффера. Зокрема Шеффер стверджує: "...закономним буде не тільки поширювати на людей експериментальні методи, що довели свою придатність при вивченні поведінки тварин, але також і поширювати на самих цих тварин методи дослідження, що довели свою придатність при вивченні соціальних фактів у людини" [Шеффер Ж. М. Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М. : Новое литературное обозрение, 2010. – С. 225].

Проте головною причиною, по якій ми зможемо прийняти таку методологічну настанову, яку пропонує нам Шеффер, тобто поширення біологічного чи ширше природного на соціальне і культурне, а власне Шеффер постійно підкреслює, що це повинно бути тільки розширення, а не редукація, як це до сих пір відбувалося, це буде те, наскільки вона зможе принести нам нове знання про предмет та розширити наші пізнавальні можливості. Сучасний стан розвитку наук не дозволяє стверджувати, що така подія принесе значний евристичний ефект, оскільки залишається очевидною велика різниця між тваринним і людським світами, а також існує велика можливість зміни самої людської природи під дією науково-технічного розвитку, навіть можливість кіборгізації людини. Тобто, не дивлячись на міцний зв'язок природного і соціально-культурного в людині, соціально-культурне набуло таких відмінних від тваринного світу форм, що зведення людини тільки до природного її аспекту в досяжній перспективі не дасть значний ефект. Тим більше, що така натуралістична позиція суперечить смисловому плюралізму, який в сучасній філософії науки набув форму методологічного анархізму.

А. І. Павко, д-р іст. наук, проф.,
Л. Ф. Курило, канд. пед. наук, НАУ, Київ
Bilenkali@mail.ru

ФЕНОМЕН КВАЗІНАУКИ

Прикметною рисою сучасної цивілізації є наявність досить суперечливих якісних змін в системі духовної культури, змісті та структурі природничого та соціогуманітарного знання, тенденціях розвитку світового гуманістичного співтовариства. Зауважимо, що вкрай негативною тенденцією в цій площині є сплеск ірраціоналізму та містики, безпрецедентні за своїми масштабами та інтенсивністю нападки на раціональні форми культури, насамперед, на науку. Активним, неприхованим і вкрай небезпечним опонентом науки виступає квазінаука або такі її модифікаційні гібриди як псевдонаука, антинаука, фальшива наука. Слід сказати про те, що термін "псевдонаука" вперше був застосований візантійською принцесою Анною Комніною ще наприкінці XI ст. [Наука, антинаука, мировий кризис // Наука и жизнь. — 2001. — № 12. — С. 14]. За цей довготривалий проміжок часу квазінаука настільки зміцнила свої позиції у гносеологічному та організаційно-структурному відношенні, що перетворилась на впливову деконструктивну силу і в сучасних умовах являє собою реальну загрозу для науки і суспільства. Достатньо сказати, що тільки в Росії, за підрахунками зарубіжних дослідників, зареєстровано більше ніж 150 "академій" окультних наук, біля 5000 чаклунів і знахарів. Загальна кількість хіромантів, ворожок, екстрасенсів, цілителів в цій країні складає майже 300 тис., в той час як наукове співтовариство катастрофічно зменшилось, сягнувши межі лише з 400 тис. [Наука и квазинаука

/ под ред. В. М. Найдышка. – М. : Альфа, 2008. – С. 6]. Подібні підрахунки поки що в Україні відсутні. Разом з тим не може не викликати серйозного занепокоєння той факт, що в нашій країні діє понад 36 тисяч релігійних організацій, які охоплюють 55 різних напрямків [Комсомольская правда. – 2012. – 4–10 янв.]. Повчальним у цьому відношенні для України є принципово-конструктивні рішення міжнародного симпозіуму "Наука, антинаука и паранормальные явления" який відбувся 3–5 жовтня 2001 р. в Москві. Беручи до уваги загрозливий масштаб експансії псевдонауки, шарлатанства та ірраціоналізму в суспільну свідомість, цей міжнародний форум, зокрема, визнав доцільним вважати аморальною та соціально небезпечною діяльність організованої псевдонауки та шарлатанства в Росії [Наука и жизнь. – 2001. – № 12. – С. 14]. Цілком слухним на наш погляд, є також своєчасне застереження що до такої загрозливої тенденції, про те, що у разі збереження та тільки перед людством цілком ймовірно може відкритися реальна перспектива повернення до середньовіччя, коли поодинокі представники науки, мислителі і взагалі раціонально мислячі люди жили в оточенні "чаклунів" та "відьом". Слід зазначити, що основною метою діячів псевдонауки, які намагаються наполегливо обстоювати тези про "неспроможність сучасних методологічних засад наукового пізнання", про "кризу загальноновизнаної наукової парадигми" є витіснення науки на девіантні лінії культури. Зауважимо у цьому зв'язку, що квазінаука – це своєрідна форма духовної діяльності, яка, з одного боку, претендує на статус науки, пізнавальної діяльності, широко використовуючи при цьому наукову і раціоналістичну термінологію, а з іншої – свідомо чи несвідомо відкидає норми, стандарти, критерії та цінності наукової діяльності, намагається заперечувати перевірені практикою закони природи [Наука и квазинаука. – С. 8]. На думку академіка РАН В. Гінзбурга, псевдонауковими можна назвати тільки переконливо спростовані сучасною наукою твердження, концептуальні конструкції. Натомість, різні, навіть неортодоксальні з точки зору більшості вчених, теорії та ідеї, помилковість яких ще не доведена, аж ніяк не коректно вважати квазінаукою [Гинзбург В. О лженауке и необходимости борьбы с ней // Наука и жизнь. – 2000. – № 11. – С. 77]. На нашу думку, квазінауку як феномен потрібно осмислювати, ґрунтовно і всебічно досліджувати через призму наукової раціональності. В цьому сенсі важливим є усвідомлення того, що вчений повинен бути завжди і у всьому відкритим до нових, нетрадиційних, нестандартних поворотів думки, ідей, а особливо для виявлених нових об'єктів і предметних сфер пізнання. Єдиним обмеженням для дослідника має бути неухильне дотримання ним принципів раціональної доказовості, обґрунтованості, наступності при продукуванні нового знання. Слід зазначити, що феномен квазінауки визначається насамперед, глибинними історичними закономірностями розвитку свідомості, духовної культури. Потрібно зважати на те, що освоєння світу людиною здійснюється за логікою саме раціонального, а не ірраціонального. Оскільки ірраціональне не має власної логіки, воно

належить світу хаосу, неповторності, унікальності, стохастичності. Пізнання – це рух думки по закономірним, сутнісним зв'язкам і відносинам світу, які є раціональними за своїм змістом і своєю спрямованістю.

Разом з тим гносеологічний процес осягнення істини наповнений не тільки раціональними, але й ірраціональними підходами, саме тому важливо проводити чіткий водорозділ між головним і визначальним (раціональне) і другорядним і похідним (ірраціональне). Важливим є також розуміння того, що ослаблення вольової складової в структурі раціонально – мисленої діяльності неминуче приводить до відродження, посилення міфотворчої функції свідомості. Адже наука – це не тільки абстрактно – пізнавальна активність, але й напружена, вольова, цілеспрямована діяльність, яка вимагає концентрації індивідуальної та колективної, суспільної волі. Наукова діяльність мобілізує і концентрує всі духовні якості особистості: пізнавальні, емоційно – ефектні і вольові. Невміння сконцентруватись на пошуках істини, прагнення швидше і найбільше простим шляхом отримати очікуваний результат є одним із джерел квазінаукової творчості. Варто звернути увагу на те, що саме методичного уподобання епохи постмодерну направлені на розмивання вольової складової духовної культури. Як засвідчує досвід, остаточно перемогти квазінауку та пов'язані з нею традиції практично неможливо. Проте цілком доцільними і корисними у пізнавальному сенсі є намагання забезпечити фізичний баланс між наукою і квазінаукою. Цілком очевидно, що цей баланс повинен бути на користь науки, раціонального освоєння світу, а не псевдонауки. Отже, необхідно не лише фахово спростовувати чергові квазінаукові відкриття, але й вести послідовний наступ на одну з найбільш одіозних форм науки – квазінаукову міфологію. Важливим, на нашу думку, у розв'язання цього завдання є створення такої ефективної системи, яка не дозволить девіантним лініям культури витіснити магістральні, зокрема, накопичувати в суспільній свідомості псевдонаукові уявлення, які є серйозним гальмом для раціоналізації наукового мислення. Активна протидія псевдонауковим проектам і дослідженням поряд з поширенням дійсно наукових знань є одним з актуальних завдань вітчизняних представників світової фундаментальної науки.

О. А. Пясковская, асп., НУФВСУ, Киев
oksanapyaskivska@ukr.net

ВАЛЕОСОФИЯ НА ПРИМЕРЕ ВОДНЫХ ВИДОВ СПОРТА

Здоровье – не все, но все без здоровья – ничто
Сократ

Валеософия – это мировоззренческое учение о человеке, сознательно строящего свое здоровье [Ибрагимов М. М. Философия спорта в дискурсе категорий телесности, здоровья и жизнеспособности // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – 2011. – Вип. 105.

– С. 57–63]. Спорт и здоровье не прямолинейно, неоднозначно, а противоречиво взаимосвязаны, что обусловлено изменением социальной значимости спорта в системе общественных отношений и его ценностной ориентации в дискурсе активизации физкультурно-спортивной активности. На ряду с закаливанием, рациональным питанием, соответствующим отдыхом ведущую роль в формировании здорового образа жизни отводят двигательной активности человека. Простейшая возможность повысить оздоровительный эффект занятий которой – это совмещение его с влиянием водной среды [Оздоровче плавання : навч. посіб. / Л. М. Шульга. – К. : Олімп. л-ра, 2008. – С. 7].

Со времени своего появления на Земле человек всегда был связан с водой. Огромное значение воды в жизни людей требовало приспособления к этой необычной среде. В Афинах человека, не умеющего плавать, считали ущербным. Крайнюю степень человеческого бескультурья выражала поговорка "Он не умеет ни плавать, ни читать". Этому свидетельствует и известное изречение Платона: "Можно ли людям, которые являются противоположностью мудрого, плавать и читать не умеют, вверить службу?" [Основы валеологии : в 3 кн. Кн. 1 / ред. В. П. Петленко. – Киев : Олимп. лит., 1998. – 434 с.].

Еще на заре цивилизации люди знали о целебных свойствах воды. В культуре многих народов мира она считается началом всех начал. Все религии предписывали необходимость "очищения тела" и совершеншения омовений. Индийские философы были убеждены, что "десять преимуществ дает омовение: ясность ума, свежесть, бодрость, здоровье, силу, красоту, молодость, чистоту, приятный цвет кожи и внимание красивых женщин". Известно, что некоторые философы античности рассматривали ее как субстанцию, первооснову мира. *"Все элементы мира, сам мир и то, что в нем рождается, возникает из воды. И в неё возвращается. Земля плавает в воде", "Воистину вода лучше всего"* (Фалес Милетский). Плиний Старший подтверждал эту мысль словами: *"Когда вода спускается с небес, то она является причиной всего растущего на Земле, это дает основание вывести заключение, что все силы на Земле исходят от воды"*.

В этом смысле можно рассматривать философско-мировоззренческие основания водного спорта и спортивной деятельности в целом как антропологической проблемы. Человека всегда влекли и безграничные дали океана, которые он стремился покорять при помощи плавательных средств. В частности парусный спорт – это не только физическая культура, а философия жизни. Ведь яхтинг не только укрепляет тело, развивает выносливость, но и улучшает концентрацию внимания, логическое мышление, и настраивает на положительное и яркое мироощущение. Если человек хочет лучше понять себя – нужно отправиться в открытое море, остаться наедине со стихией. Море показывает истинную натуру людей, проверяет на крепость дружбу и любовь. Что может лучше олицетворять отвагу и дерзновенность человека, чем крохотный белоснежный парус, затерявшийся в волнующемся просторе моря,

смело стремящийся, невзирая на все препятствия, к своей цели. На этом примере подтверждается философско-мировоззренческое значение содержания спорта как целеполагающей деятельности воспитывающей волевые качества человека в сочетании с романтическим мироощущением. Последнее особо актуально в процессе виртуализации мира, когда человек утрачивает реальные ориентиры в жизни и становится заложником мнимых потусторонних сил. Спорт и, особенно, парусный помогает преодолеть барьер в телесной самоидентификации индивида и ощутить радость жизни, о которой писал экзистенциалист Ортега-и-Гассет в публицистике о "спортивном смысле жизни".

Невозможно точно установить, когда и кем изобретен парус. Но совершенно очевидно, что парус – это изобретение столь же гениальное, как и изобретение колеса. И если колесо помогло человеку в преодолении земных пространств, то парус позволил ему оторваться от берега и познать мир, добраться до самых удаленных его уголков. Бесстрашные плавания по далеким морям на утлых кораблях, построенных из дерева и вооруженных парусами, дали возможность человечеству расширить границы познания вселенной, узнать и открыть для мира то, что долго оставалось скрытым от него.

Сейчас парусный спорт – это один из тех немногочисленных видов спорта, занимаясь которым на человека воздействуют все факторы окружающей среды: ветер, солнце, вода. Человек соревнуется не только в мастерстве с другими яхтсменами, но и сталкивается лицом к лицу с силами природы, что делает его сильным и закаленным. Борьба со стихией – это борьба со своим страхом, *тренировка силы воли* [Школа яхтенного рулевого / под общ. ред. Е. П. Леонтьева. – М. : Физкультура и спорт, 1974. – 250 с.]. Он развивает в личности многие полезные и порой просто необходимые качества, такие как высокая трудоспособность, терпение, целеустремленность, самостоятельность, ответственность за принимаемые решения, выносливость, воля и мотивы. Этим видом спорта можно начать заниматься с пятилетнего возраста, и не в качестве юнги, а настоящего капитана маленькой яхты – швертбота. Управление парусным судном развивает у ребёнка прежде всего чувство ответственности. В его сознании формируется представление, что он рулевой, маленький капитан, от него зависит безопасность движения. Физическое развитие вплотную связывается с умственным, так как приходится каждую секунду решать и выполнять свое решение физическими действиями, то есть, отвечать на воздействие внешней среды, которое постоянно изменяется (волна, ветер, препятствие и т. п.) [<http://rusbatya.ru/stati/vmeste-s-batej/begaem-i-prygaem/item/2112-parusnyj-sport-sredstvo-stat-schastlivym/>].

Таким образом, валеософия является одной из концептов философии спорта, воспитывающая творческие способности личности к самодостаточности в бережном отношении к собственной здоровой телесной организации.

ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ІНФОРМАЦІЙНИХ ТЕХНОЛОГІЙ

Метою для створення комп'ютерної віртуальної реальності послужило прагнення людини за допомогою гри і ілюзії створити цілісний образ світу, який би замінив реальний світ в його духовному існуванні.

Створення комп'ютерних віртуальних технологій значно розширює спектр можливостей людини. Вплив її на комп'ютерні віртуальні технології дозволяє вирішувати надскладні задачі, які не може вирішити просто людський мозок, або запрограмований нею комп'ютер.

Розглядаючи комп'ютерну віртуальну реальність необхідно відмітити, що вона з однієї сторони пов'язана з кіберпростором, медіапростором, а з іншої фізичним світом. Створення комп'ютерних віртуальних технологій значно розширює спектр можливостей людини. Вплив її на комп'ютерні віртуальні технології дозволяє вирішувати надскладні задачі, які не може вирішити просто людський мозок, або запрограмований нею комп'ютер. О. М. Астаф'єва звертає нашу увагу на те, що "інтерпретувати і пояснювати процеси саморозвитку віртуальних просторів – медіа-просторів, інформаційно-комунікативного середовища Інтернету, комп'ютерної віртуальної реальності – в рамках певних дисциплінарних меж складно" [Астаф'єва О. Н. Синергетический дискурс современных информационно-коммуникативных процессов // Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания. – М. : Прогресс-традиция, 2004. – С. 422]. Значить процес комп'ютеризації безпосередньо пов'язаний зі складними технологіями, що неможливо без засобів комунікації. За допомогою комп'ютерних віртуальних технологій людина може вільно входити та виходити як в фізичну реальність так і в кіберпростір, адже вона функціонує за власними законами. Саме комп'ютерні віртуальні технології є границею між кіберпростором і фізичним світом. Перебування людини в звичайному соціумі не дає їй можливості спілкування з необмеженою кількістю людей, на відміну від її занурення в кіберпростір. З появою кіберпростору не просто відбулися технічні зміни, а й змінилося саме уявлення людини про світ в цілому. Як пише І. В. Девтеров, "в наш час кіберпростір являє собою складну соціотехнічну систему, яка не має географічних кордонів. Інформація в цій системі представлена у вигляді веб-даних, мультимедіа, тривимірних зображень тощо. Ця система є нестабільною, постійно змінює середовище та функціонує цілодобово" [Девтеров І. В. Соціалізація людини у кіберпросторі : монографія. – К. : НТУУ "КПІ", 2012. – С. 152].

Комп'ютерна віртуальна реальність відкриває нам нові можливості, навіть можливо сказати в деякій мірі необмежені можливості. Занурюючись у віртуальну реальність людина не просто відіграє роль суб'єкта, а вона може уявити себе і об'єктом, та подивитись зі сторони, так би мо-

вити збоку на свої вчинки. Так завдяки комп'ютерній віртуальній реальності можливості людини безмежні. Перебуваючи у комп'ютерній віртуальній реальності людина може зробити помилки, за які в реальному житті могла б одержати не лише людські пересуди а й суворіші покарання. На перший погляд може здатись все дуже ідеально комп'ютер не лише виступає друкарською машинкою, чи то всесвітньою енциклопедією за допомогою Інтернету, а й найпотужнішим механізмом по відшліфуванню нашого життя від помилок. Але чи не впливає все це на нашу підсвідомість? Якщо поставити на чашу вісів всі переваги й недоліки від перебування у віртуальній реальності, що переважає? Яка б відповідь не була однозначно як від самого комп'ютера так і від входження у віртуальну реальність свідомо ми гадаємо що людство не відмовиться. Так, як з появою автомобіля з'явилися численні страшні аварії, але розуміючи це ми все рівно будимо користуватись послугами авто. Ми можемо лише вибирати в залежності від ситуації більш надійний вид транспорту.

Використовуючи комп'ютерні віртуальні технології ми маємо можливість завдяки їх певній наочності, широкому аспекту різних варіацій розв'язати низку проблем, які не могли б розв'язати до кінці свого життя. Варто погодитися із думкою А. М. Василенко, В. Є. Карпенко з тим, що "інформаційні технічні досягнення людини зароджують нову розумову парадигму. Технології віртуальної реальності змінюють вміст часу і простору як основних показників здорового глузду" [Василенко А. Н. Технический интеллект и человеческое мышление / А. Н. Василенко, В. Е. Карпенко // Наука вчера, сегодня, завтра : сб. стат. по материалам VI международной научно-практической конференции. – Новосибирск : Изд. "СибАК", 2013. – № 6(6). – С. 112].

Отже, віртуальна реальність з'являється там, де порушується рівновага в можливих світах, відчуття стабільності зникає і з'являється певний хаос, тобто на зміну лінійності приходить нелінійність. Коли людина намагається змінити певну мікроситуацію знаходиться в режимі мультимедіа і має змогу зазирнути в різні проміжки часу здійснюючи коливання в можливих світах, але в дійсності ніяких змін в часі не спостерігається, то іншими словами вона для своєї мети використовує віртуальну реальність.

Вивчення комп'ютерних віртуальних технологій на сьогоднішній день досить перспективне і актуальне, тому що за допомогою їх можна по новому подивитися на розгляд вічних філософських питань, таких як, свідомість, буття, людини, реальності, часу, простору і т. д.

О. В. Руденко, доц., КНУТШ, Київ

МЕТОДОЛОГІЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ МОВИ ЯК МОМЕНТ СУЧАСНИХ НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Специфічна установка методології виявляється, перш за все, в тому, що методологічне дослідження завжди відправляє нас до деяких зразків знання і парадигм науковості, які реально прийняті в науці в цій якості.

Методологічна рефлексія завжди прив'язана до певного змісту знання. Вона передбачає в якості свого предмета осмислення знання в певному мовному визначені й тим самим виявляє наявність різних наукових дисциплін і наук як сфери реальної діяльності реальних вчених. У цьому й полягає її найважливіша відмінна риса, що визначає характер методологічних узагальнень і концепцій.

Методологічне дослідження форм буття знання завжди прив'язане до змісту існуючого знання і жодним чином не може абстрагуватися від нього. Виявляючи структуру знання (особливості мовної організації наукових текстів), методолог може ідентифікувати цю структуру як структуру знання лише спираючись на ті конкретні змістовні передумови, які дозволили реальному суб'єкту пізнання розглядати дане мовне утворення як знання. І, навпаки, прояснити ці змістовні передумови, методолог може лише спираючись на формальну структуру наукових текстів і на уявлення про загальні принципи їх організації. Фактично методолог займається тлумаченням наукових текстів, удосконалюючи при цьому свої уявлення як про їх формальній структурі, так і про змістовні передумови їх розуміння (осмислення). Коло, що тут виникає, за своєю суттю нічим не відрізняється від герменевтичного і "розривається" завдяки зсуву дослідження то на один, то на інший аспект тексту. Ритміка цього процесу утворює історію методологій, а її логіку задає той факт, що, прояснюючи формальну структуру знання, методолог, по суті справи, есплікується, прояснює змістовні умови осмисленості знання як продукту свідомої діяльності людей.

Власний ракурс методологічного дослідження мови науки виявляється, таким чином, в тих ситуаціях, коли методолог, спираючись на логіко-синтаксичну кваліфікацію різних елементів і підсистем даного мовної утворення, намагається прояснити, завдяки яким взаєминам цих підсистем воно набуває сенсу як цілісне знання, тобто стає самим знанням. Логіко-синтаксична кваліфікація структурних відносин підсистем знання дозволяє дати більш-менш чітку оцінку логічної коректності цих відносин. Але з'ясування пізнавального сенсу структурних зв'язків, а часто і сама ідентифікація елементів і підсистем знання, неможливі поза змістовно-функціональною оцінкою ролі цих елементів у процесі формування змісту знання.

Коли методолог досліджує співвідношення теоретичних і емпіричних підсистем знання, він виходить з того, що вимоги, які пред'являються до відносин, що виникають між формальними елементами знання в процесі пізнавальної діяльності, носять "практичний" характер і умовою осмислення цих відносин як засобів формування наукового знання є звернення до реальності пізнавальної діяльності, а не апеляція до мовних форм як таких.

У термінах, що описують норми мови, можна есплікувати, скажімо, процедуру підтвердження теорії емпіричними даними, але сама вимога такого підтвердження та пізнавальний сенс з цих норм не впливають.

Отже, реальність пізнавальної діяльності методолог знаходить не в мові, а в живій історії пізнання, що передбачає розуміння наукових текстів. У цій площині й знаходяться узагальнення методології: вони складаються в ході постійного співвіднесення змістовно-смыслових оцінок ролі тих чи інших підсистем у формуванні знання та логіко-синтаксичних експлікацій формальних зв'язків між цими елементами.

О. О. Садовський, асп., НУФВСУ, Київ
bestleha@ukr.net

ФІЛОСОФСЬКО-СВІТОГЛЯДНА ПАРАДИГМА У ФОРМУВАННІ РЕКРЕАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ

Теоретична актуальність формування фізкультурно-спортивного світогляду у студентської молоді обумовлюється практичними потребами збереження здорового тілесного організму майбутніх фахівців, адже, як свідчать соціологічні дослідження, 80 % випускників ВНЗ страждають на різні хронічні захворювання, що потенційно знижує їх працездатність. В гонитві за інтелектуальним розвитком, насиченням інформацією, студенти мало дбають про стан свого здоров'я, а теоретики фізичного виховання звертають увагу на недостатній об'єм фізкультурно-спортивного навантаження, навіть у вільний від занять час. Дослідження Т. Ю. Круцевич свідчать, що понад 70 % студентів мають низький і нижче середнього рівні соматичного здоров'я [Круцевич Т. Ю. Рекреація у фізичній культурі різних груп населення : наук. посіб. – К. : Олімпійська література, 2010. – 248 с.]

Рекреація – це фізкультурно-спортивні технології оздоровлення, які можна ефективно використовувати для зміцнення тілесного організму молодшої людини. У сфері дозвілля студенти більш відкриті для впливу на них соціальних інституцій, що займаються спортом і фізичною культурою. На цьому тлі рекреація допомагає зняти психофізіологічну напругу, що створилася під час занять. Але ставлення студентської молоді до рекреаційної культури неоднозначне, бо в більшості випадків молодь покладається на природну біологічну константу організму і не враховує тих змін, котрі в ньому відбуваються через недостатню рухову активність. До того ж молодь мало знає про культурологічно-ціннісний її компонент, а теорія фізичної культури мало враховує в наукових дослідженнях її філософсько-світоглядну складову. В такому дискурсі, на сьогодні нагальною потребою є розробка нової філософсько-світоглядної парадигми формування рекреаційної культури, яка б розглядала фізкультурно-спортивну рухову активність як органічну складову внутрішнього і зовнішнього світів людини [Ібрагімов М. М. Кінестеза як висхідна філософська категорія у фізкультурно-спортивній руховій активності // Теорія і методика фізичного виховання і спорту. – 2012. – № 4]. Тобто, фізичне виховання має таке смислове навантаження як корегу-

вання співрозмірності людської тілесності, яка постійно порушується у процесі життя і відновлюється завдяки застосуванню рухової активності.

Наразі у суспільстві фізична рекреація займає провідне місце в житті сучасної людини. Під поняттям фізична рекреація розуміються будь-які форми рухової активності, спрямовані на відновлення сил, витрачених в процесі професійної праці [Круцевич Т. Ю. Теорія та методика фізичного виховання : в 2 т. Т. 1. – К. : Олімпійська література. – 2003]. Важливо відзначити, що фізична рекреація дозволяє студентській молоді задовольняти потреби, інтереси, мотиви в емоційному активному відпочинку, раціональне використання вільного часу. Предметним полем філософії і фізкультурно-спортивної науки в континуумі гуманітарного й природного знання є формування різнобічного знання досліджень людської тілесності у взаємозв'язку з духовністю [Столяров В. И. Философия спорта и телесности человека. – М. : Университетская кн. – 2011. – Т. 1. – 766 с.]. Це обумовлює істинне бажання людини бути здоровою, тобто гармонізувати духовне і тілесне, що кращим чином постає і розкриває себе в заняттях фізичною культурою. Філософія спорту має обґрунтувати необхідність вироблення нової парадигми фізичного виховання в цілому і рекреаційної культури, яка була б приваблива для студентської молоді. В даному випадку хотілось би підкреслити, що зі зміною парадигм різних епох змінювалося значення фізичної рекреації в житті кожної нації. Так в синкретичній культурі Стародавньої Індії та Китаю ми можемо бачити витоки рекреаційної культури, головним чином рухова активність була спрямована там на досягнення міцності духу, весь світ сприймався духовним.

Стародавні Греки – фундатори активного відпочинку, фізичного виховання і спорту. Саме в Античній культурі звертається не аби яка увага на образ тілесного, на силу і красу тіла, що досягається за допомогою фізичних вправ. Фізичні вправи, заняття фізичною культурою, рухова активність – все це сприймалося греками як головний чинник розвитку людини, як у духовному так і в тілесному вимірі. Тут з'являються такі види активного відпочинку, як заняття фізичними вправами на свіжому повітрі, закаливання, ігри на вдосконалення військової майстерності, плавання – не тільки як вид спорту, але і як обов'язкове вміння кожного громадянина Стародавньої Греції. На зміну Античній культурі приходить Середньовіччя, де відбувається занепад фізичної культури і спорту, проте не зникає фізична рекреація. Вона проявляється в активному відпочинку селян на ярмарках, святах, у повсякденному житті. Пізніше і знать зацікавиться активним відпочинком із застосуванням фізичних навантажень: організовуються лицарські турніри, верхова їзда на конях, змагання на рапірах, полювання.

З настанням епохи Відродження парадигма Античності трансформується в загальний інтерес до людської натури. З цього моменту починається відродження фізичної культури і спорту, а також активний розвиток рекреаційної культури. В епоху Просвітництва збільшується суспільне значення наукових досягнень, що сприяло розвитку суспільно-педагогіч-

ної думки про необхідність вдосконалення кожної людини не тільки в професійному і освітньому плані, а й у фізичному. У цей період виникають і починають розвиватися такі види фізичної рекреації, як туризм і альпінізм.

В епоху інформаційних глобалізованих технологій, суцільного поширення комп'ютеризації на всі сфери суспільної життєдіяльності нагальною потребою стає створення нового парадигмального мислення, яке б враховувало сучасні реалії суперечливого входження людини в природний світ. В наслідок деформаційних процесів, що відбуваються, у світосприйнятті сучасної людини віртуалізується її реальне буття. А тому сучасна парадигма рекреаційної культури має включати філософський екзистенційно-антропологічний компонент фізичного виховання, котрий допоміг би молоді сформувати чітке відношення до занять фізичними вправами і звеличило цінність власного здоров'я.

М. Г. Сердюк, асп., НУФВСУ, Кіев
mira.serdyuk91@gmail.com

"ФИЛОСОФИЯ СПОРТА" **В КОНЦЕПТЕ ИДЕАЛА ЧЕЛОВЕКА И ПРОБЛЕМЫ ТЕЛЕСНОСТИ**

"Философия спорта", которая только начинает развиваться в украинском континууме, основывается на мировоззренческом философском инструментарии и научной физкультурно-спортивной методологии. Центральное место в этом дискурсе занимает, с одной стороны, проблема "идеала человека", который конструировался в ту или иную историческую эпоху в зависимости от социально-политических потребностей соответствующего периода, а с другой – "телесности" как производного понятия этого идеала, что реализовывался в действительности в физкультурно-спортивной практике. Идеалы эпохи определяли различные способы культивирования телесности, содержание физического воспитания и спорта. Исследователь всеобщей истории физической культуры и спорта Ласло Кун однозначно связывал состояние и уровень их развития в зависимости от идеалов эпохи. "Ясно, что на основе идеала нельзя оценить физическую культуру никакого общества. Он четко показывает господствующую духовную установку, принятые нормы воспитания, морали и эстетики, отражает ту систему ценностей, которая тем или иным образом является руководящим принципом всех членов общества" [Кун Л. Всеобщая история физической культуры и спорта. – М. : Радуга, 1982. – С. 24]. Общественные идеалы не являются застывшими канонами, содержание их изменчиво в такой же степени, в какой мир представлялся человеку в соответствующих образах, то есть в мировоззрении. Хотя "идеалы никогда в полной мере не осуществляются в действительности, но они должны существовать, если мы вовсе не будем к ним приближаться, то все погибнем" [Подорога В. А. Феноменология тела. – М., 1995].

В период античности телесность, как ценностная характеристика человеческого бытия, занимала значительное место в философско-мировоззренческих системах, эстетических канонах и шедеврах художественного творчества. Принцип дихотомии души и тела был главной темой в философии Платона, что определило весь последующий ход западноевропейского культурологического курсива [Ібрагімов М. М. Феноменологія тілесності в сучасному соціально-філософському дискурсі // Теорія і методика фізичного виховання і спорту. – 2012. – № 3. – С. 126–133]. Идеалом человека в античности была личность, соответствующая понятию "калокагатия" (в переводе с греч. – прекрасный и добрый), – личность наделенная добродетелями. Каждый из философов выделял своеобразные добродетели, вытекающие из системы его мировоззрения. Например, Сократ идеализировал в человеке умеренность, храбрость и справедливость. Платон понимал под качествами, которые делают человека идеальным, мудрость, мужество, сдерживающая мера и справедливость. Аристотель, который акцентировал умеренность во всех формах жизнедеятельности человека, возвеличивал поиски "золотой середины" в интеллектуальных, нравственных и физических добродетелях. В конечном итоге все они представляют собой совокупность военных качеств и гражданских достоинств. Добродетельность не дается человеку от рождения, ее можно добиться с помощью самосовершенствования. Этому посвящалась целая система физического и духовного воспитания – "Греческая Пайдея", к изучению идеалов которой сегодня обращено европейское культурологическое сообщество.

Спорт и Древнегреческие Олимпийские игры в основе своей содержали идею гармонии телесного и духовного в человеке, их нерасторжимого единения, хотя это понималось в контексте подготовки эллина-гражданина к борьбе за выживание, а так же с помощью телесной агонистики пропагандировалась умеренность в агрессии воинственно настроенного грека. С точки зрения Аристотеля, все состояния души (гнев, кротость, страх, отвага, радость, любовь и ненависть) находятся в органической связи с телом, которое подвергается изменению.

Специальной философской проблемой "идеал человека" становится только у И. Канта, который связывает его с понятием "внутренней цели". Кант ставит вопрос об идеале как о принципиально недостижимой идее регулятивного порядка. Единственной сферой, где возможно воплощение идеала, у Канта является искусство. В этом смысле спорт представляется искусством телесного перевоплощения.

Своеобразным открытием, совершенным мыслителями XX века, следует признать традицию экзистенциально-феноменологического подхода, на основе которой происходит определение понятия "моего тела", как основы присутствия в мире, обладания собой и направленностью на мир [Столяров В. И. Философия спорта и телесности человека : в 2 кн. Кн. 1. – М., 2011. – 766 с.].

Современные исследования проблемы телесности охватывают целый круг вопросов: изучение статуса телесности в философии (Е. Мареева), рассмотрение проблемы телесности в историко-философском контексте (Р. В. Маслов, А. А. Пучков, Б. В. Марков, Г. Тавризян). В проблемное поле современного анализа телесности входят вопросы о границах телесности и человеческого тела (Н. И. Киященко), диалектики внешнего и внутреннего уровней телесности, свободы и детерминированности телесной организации человека в разных типах культур (Н. А. Тельнова). "Философия спорта" в украинском экзистенциально-антропологическом варианте определяется как "учение о сущности и жизненном смысле спорта в дискурсе социокультурного феномена, который олицетворяет создание и воссоздание в образах физической культуры эталоны человеческой телесности" [*Ібрагімов М. М. Філософія спорту в генезі історико-культурологічних студій та у вітчизняних перспективах // Філософська думка. – 2014. – № 1. – С. 110*].

Л. І. Сидоренко, д-р філос. наук, проф., КНУТШ, Київ
lidasidorenko@mail.ru

ПОСТНЕКЛАСИЧНА НАУКА: ПРОБЛЕМА ОБ'ЄКТИВНОСТІ

Мета науки – істина. Для науковця це означає "об'єктивна істина". Об'єктивність істинних знань є незаперечною для класичної наукової раціональності. Підтвердженою для некласичної науки. Однак як бути з сучасною ситуацією, коли дослідження складних систем, що самоорганізуються та саморозвиваються потребує врахування їх людиновимірності? Йдеться про живе, екологічні, соціальні системи тощо.

Людиновимірність отриманого знання утверджує те, що судження про істину є залежними від людського інтересу, намірів, що виявляються в певних ситуаціях, від характеристик комунікативного доквілля. М. Полані, зокрема, наголошує те, що знання стає особистісним. Загалом в методологічних оцінках постнекласичної науки як особливе означене те, що на перший план висувається людська оцінка знань, відсутній аналіз предметності безвідносно до людської суб'єктивності, людських потреб, практик та технологій їх задоволення. Отже, в постнекласичній науці акцентовані інакші, окрім істини, регулятиви наукового пізнання (Огурцов). Тому розподіл на "об'єктивне" та "суб'єктивне", їх протиставлення, що було природним для класичної науки, не дає змоги пояснити поведінку складних людиновимірних систем і тому є методологічно непродуктивним.

Чи означає таке, що науки, що досліджують складні системи, що самоорганізуються, саморозвиваються та є людиновимірними, не можуть претендувати на об'єктивність їх знання? Наврядчи учений, науковець, зокрема представник природознавства відповість позитивно на таке запитання. Навряд чи він має сумніви сприводу того, що істина науки – це об'єктивна істина. Тоді виникає питання, яке поставлене та досліджується

в сучасній філософії науки: що брати до уваги та як представити "міру людської присутності" в науковому пізнанні, щоб не втратити характеристики об'єктивності знання, тобто зберегти статус його науковості.

Сучасний дослідник занурений в світ, що самоорганізується, він включений в світ такою мірою, якою його конструює, пізнає та водночас комунікує зі світом. Отже, той, хто пізнає та те, що пізнається настільки тісно пов'язані, що є єдиною системою. Дослідник – не абстрактний суб'єкт пізнання та діяння, а людина, особистість у багатоманітності та єдності таких її виявів, як інтелектуальне та чуттєво-емоційне, індивідуальне та колективне, природне та соціальне, тілесне та ментальне. Результати дослідження залежні від мети, намірів, методів, соціальних замовлень. Виходить, що отримане знання вже не є свободним від оцінки. Таке робить традиційне розуміння об'єктивності недостатнім.

Концептуальні засоби синергетики дозволяють зафіксувати ознаки, вияви присутності людини в складних системах, які досліджуються, зафіксувати так звані "ефекти людиновимірності". Таке стосується пізнавальних процедур та практик, раніше орієнтованих на "безособовий", об'єктивний опис реальності, які виявляють свою обмеженість. Методологія синергетики формує контекст нелінійного мислення дослідника як складно організованої багатовимірної рефлексії.

Методологія постнекласики зважає на роль ціннісних настанов як заasad дослідження складних систем окрім загальноприйнятих дослідницьких вимог. Якщо так, це означає, що в процедури визнання науково-істинного знання вноситься момент оцінки – від людини, від дослідника. Таке не збігається з означенням такого знання як власне "об'єктивного".

Виявляється сфера аксіології постнекласичної науки, яка визначає ціннісні виміри ставлення людини до досліджуваного, моральні дозволи та заборони в реконструюванні живих систем, включаючи людину.

Дослідник в постнекласичному дискурсі предстає як особистість в багатомірності її суспільного буття, з його переживанням світу, проблемою вибору, постає перед нормами "етики відповідальності". Все це впливає на формування проблемного поля дослідження, поняттєвого апарату та отримані результати.

За останні десятиліття осмислення особливостей знання в постнекласичній науці, значно просунулося. Беручи до уваги дослідження останніх років та власні міркування, я б наголосила такі моменти, що характеризують знання в постнекласичній науці. Це знання на межі природничонаукового та гуманітарного. Таке існування "на межі" передбачає здійснення оцінки, оцінювання не лише в гуманітарному, а й в природничонауковому дослідженні. Отже, в постнекласичному природничонауковому знанні з'являється момент оцінки. Таке було неможливо виходячи з цінностей та вимог класичної науки.

Слід пояснити, що мова йде про оцінку не в сенсі "істинне – неістинне" (така оцінка вочевидь притаманна класичній раціональності), а в сенсі того, що таке знання несе людині, суспільству, чи слід рухатися в

такому напрямі пізнання, чи можливо втручатися в живі системи, в біосферу – чи не принесе це деструктивних наслідків чи може принесе їх, чи є тут потенційні загрози? Оціночні виміри, що з'являються та наголошуються в постнекласиці, вписані в широкий аксіологічний контекст, в якому виявляється потреба не лише визначень регулятивності ціннісних орієнтацій у відношеннях "внутрішньонаукові та позанаукові цінності", "етично – неетично" стосовно шляхів дослідження та використання їх результатів, а й усвідомлення дуже тісного переплетіння аксіологічного та методологічного, моральнісного та дослідницького.

С. А. Сидоренко, канд. філос. наук, УДУФ МТ, Київ
n_r_g_mail.ru

СИНЕРГЕТИЧНИЙ ПІДХІД В МЕТОДОЛОГІЇ МЕНЕДЖМЕНТУ

В економічній, державно-політичній, науково-технологічній, освітній сферах результативність діяльності визначається ефективним менеджментом. Цей факт в останні десятиліття все більше усвідомлюється. Відповідно менеджмент як соціопрактична діяльність та наука стає об'єктом філософського та методологічного осмислення. Важливі проблеми в означених ракурсах розглядаються в роботах Войчака А. В., Герасимчука В. Г., Глухова В. В., Камаєва В. Д., Кузьміна О. Є., Рябушкіна Б. Т., Тимошенко З. І., Шейко С. В., Ядрагова Я. С.. В західній традиції – Альберта М., Брю С. Л., Келлера К. Л., Котлера Ф., Кунца Г., Макконнелла К. Р., Мескона М. Х., С. О'Доннела, Хедоурі Ф. та ін. Однак, як зауважують методологи та соціологи стосовно сучасної України, для досягнення системних успіхів у важливих галузях часто не вистачає ефективного менеджменту.

На нашу думку, щоб їх досягти сучасний менеджмент може використати методологічні можливості нелінійного мислення, синергетичного підходу, що дозволить взяти до уваги такий принциповий момент, як здатність складних систем до самоорганізації. Оскільки як об'єкт управління, так і його суб'єкт є складними людиновимірними системами та їх поведінка визначається багатьма параметрами, то цілком обґрунтовано можна звернутися до синергетичної методології для оцінки та розв'язання проблем, що виникають. Зокрема, методологи наголошують на можливості розуміти організацію як частковий випадок самоорганізації. З таких поглядів випливає, що неефективний менеджмент дестабілізує систему, підштовхуючи її в точку біфуркації, з якої система або виходить шляхом самоорганізації (тобто, істотно перетвореною) або гине.

Щоб здійснювати результативне управління замало лише сукупності ефективних технологій діяльності. Потрібно вміти оцінити ситуацію та обрати правильний шлях в складних, ризикованих ситуаціях. Отже, йдеться зокрема про вдалий ризик-менеджмент. Він тоді може розраховувати на успіх, коли можливо прогнозувати поведінку системи та зовніш-

нього довілля. В умовах невизначеності планувати та передбачувати доволі складно. Попередній досвід не стільки допомагає, скільки обмежує. І навіть може завадити успішній адаптації системи до нових умов. Отже, для результативного управління складними системами, зокрема економічними, наразі важливим є напрацювання нових підходів вибору на пряму подальшого розвитку системи в умовах ризику та невизначеності.

Серед перспективних методологій, що дозволяють переосмислювати теорії ризик-менеджменту є синергетичний підхід. Зокрема йдеться про формулювання методологами принципу синергетичної домінації. Він дозволяє вийти за межі традиційних підходів дослідження поведінки складних систем, зокрема економічних. та може бути продуктивних стосовно прогнозування ризиків.

Концептуальне пояснення поведінки систем на основі принципу синергетичної домінації виходить з того, що всі можливі траєкторії розвитку мікросистеми є в межах напрямів розвитку домінуючої макросистеми. Таке дозволяє обмежити спектр ймовірних сценаріїв розвитку системи. Відповідно, розширюються можливості прогнозування майбутніх станів системи. Як специфічну форму принципу синергетичної домінації методологи розглядають відому в теорії хаосу "теорему вкладень" або властивість самоподоби для широкого класу фракталів.

Отже, в методології менеджменту, зокрема ризик-менеджменту значні надії покладаються на синергетичний підхід як такий, що дозволяє окреслити нові горизонти та площини оцінювання ризиків в їх перспективі та успішно управляти системами, зокрема економічними, вибудовувати стратегії захисту від ризиків.

Постнекласичне бачення поведінки складних людиновимірних систем та управління ними включає також ціннісний вимір. Оскільки йдеться про діючу особу не як про абстрактного суб'єкта, а як про людину, особистість, прогнозування поведінки складних систем не може обминути контексти таких моральних категорій, як відповідальність, свобода, вибір.

В. М. Слюсар, канд. філос. наук, ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
vadniksl@rambler.ru

ДЕЯКІ ЗАУВАЖЕННЯ ДО ВИЗНАЧЕННЯ ЗМІСТУ ПОНЯТТЯ "СУБСТАНЦІЙНИЙ ПІДХІД"

Субстанційний підхід у сучасній науці продовжує класичну традицію наукового мислення. Маючи основоположним принцип розуміння об'єкта наукового пізнання як стійкої сутності, цей підхід зазнавав критики вчених, напр., Є. Нікітіна, проголошувався поверхневим і таким, який має найменшу пояснювальну силу. Е. Касієр вказував, що проблема пошуку субстанції (спільної основи) не постає перед такими науками як математика, фізика, хімія взагалі, а відтак учені в цих галузях зосередилися на виявленні функціональних зв'язків між об'єктами. Але нині у

контексті розроблення винятково наукової методології, актуалізується використання субстанційного підходу, який визначає філософське підґрунтя методології науки.

У сучасному науковому дискурсі усталеним є вживання термінів "субстанційний", "субстанціональний", "субстанціальний" та похідні від них, зокрема найбільш поширеним є поняття "субстанціональний підхід". Логічним є питання про змістову відмінність цих понять. Тенденційно у тлумачних словниках сучасної української мови вони подаються як ідентичні. Хоча поняття "субстанційний" відсутнє у деяких словниках взагалі, але можна спостерігати його появу в них та утвердження в науковому обігу загалом в останні десятиліття. Це зафіксовано у Великому тлумачному словнику, в якому зазначено, що "субстанціальне" вживається так само, як і "субстанціональне" на позначення такого, який стосується субстанції. "Субстанційний" не має прямої прив'язки до обох зазначених термінів, але при цьому вони мають ідентичний зміст [Великий тлумачний словник сучасної української мови / укл. і гол. ред. В. Т. Бусел. – К. ; Ірпінь : ВТФ "Перун, 2009. – С. 1410]. Цікаво, що в деяких словниках можна спостерігати заміщення цим терміном обох попередніх [Сучасний орфографічний словник української мови : 180 000 слів / укл.: В. В. Дубічинський, Н. Я. Косенко. – Х. : ВД "Школа", 2009. – С. 850]. Отже, незважаючи на формальну відмінність усі три терміни є ідентичними по змісту і з часом внаслідок уніфікаційних процесів у мові можуть бути взагалі зведені до одного. А відтак, ідентичними є і поняття "субстанційний / субстанціальний / субстанціональний підхід".

З'ясування змісту поняття "субстанційний підхід" потребує вироблення єдиного концептуально спільного розуміння поняття "субстанція". У історії філософської думки виникали різні підходи до його тлумачення, коли по суті воно ототожнювалося з одного боку із першою сутністю, із субстратом, первинним принципом змінності речей, а з іншого із формою конкретних речей. Також "субстанція" розумілась як самодостатність, тобто як річ, яка для свого існування не потребує нічого, крім самого себе (у філософії Р. Декарта); як ступінь розвитку абсолютної ідеї (у філософії Г. Гегеля); як матерія в розвитку форм її руху (у марксистській філософії) і т. д. Також виокремилися два підходи до розуміння "субстанції": моністичний та плюралістичний, за якими самостійність субстанції визначається як, відповідно, абсолютна та відносна.

Незважаючи на відмінності у тлумаченні, можна визначити спільні характеристики "субстанції", які є визначальними і для сутності "субстанційного підходу". Так, В. Кизима визначає це поняття як граничну засаду, що дозволяє зводити багатоманітність і змінність властивостей до чогось постійного, відносно сталого і постійно існуючого. При цьому наголошується на методологічному аспекті його виявлення, коли субстанція постає деякою реальністю, яка розглянута в аспекті її внутрішньої єдності [Кизима В. Субстанція // Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – С. 614]. На єдності усіх форм і станів матерії чи

духу як ознаці субстанційності наголошується у філософському словнику авторами І. Андрущенком, О. Вусатюком, С. Лінецьким та О. Шубою [Философский словарь. – К. : А. С. К., 2006. – С. 796]. Отже, субстанційний підхід до аналізу визначеного дослідником предмета передбачає виявлення із багатоманітності його форм та властивостей незмінних сутностей. Власне, ще у філософії Августина Аврелія чітко прослідковується синонімічне вживання понять "субстанція" та "сутнісність". Сутнісність виявляється у діалектиці сталого і змінного, але останнє у наукових розвідках має нижчий статус власного буття за перше. А отже, предмет дослідження за такого підходу розглядається як поза контекстом суб'єкт-об'єктних відносин, так і необмежено певними часовими рамками. Так, наприклад, соціальне аналізується як самостійна надіндивідуальна реальність. А виявлення сутності, як реалізації основоположного принципу субстанційного підходу, передбачає визначення єдиного, тотожного у всіх феноменах конкретної науки чи наукової галузі в їх внутрішній єдності. При цьому визнається саме протиріччя первинним, джерелом першопричини, яка породжує усе суще. Субстанція, за такого підходу, є "суб'єктом" все нових визначень, який постійно зміщується, будучи на кожному етапі свого розвитку тотальністю цих визначень, в якій вони викладаються як необхідний наслідок субстанційного процесу" [Орынбеков М. С. Проблема субстанции в философии и науке. – Алма-Ата : Наука, 1975. – С. 8], виявляючи себе як незмінне по суті першоджерело. Субстанційний підхід, таким чином, аналізуючи сутність феномена чи явища, незалежно від форм їх вияву у внутрішній єдності дозволяє виявити певну закономірність, не прив'язуючись до окремо визначеного параметру.

В. В. Смірнова, асп., НУФВСУ, Київ
valeriya.91@inbox.ru

ФІЛОСОФІЯ СПОРТИВНОГО МЕНЕДЖМЕНТУ

Філософія спортивного менеджменту – це система ідей, поглядів і уявлень спортивних управлінців, про природу людини і суспільства, про завдання управління системою спорту і моральних принципах поведінки спортсменів. На даному етапі розвитку спорту як сфери суспільної життєдіяльності, філософія спортивного менеджменту потребує вироблення узагальненого принципу управління, який допоміг би в повній мірі виявити ефективність кожного суб'єкта інфраструктури спорту в реалізації поставлених цілей на змаганнях.

Спортивний менеджмент являє собою складну, різновекторну і багатоцільову систему, що в теоретичному відношенні базується на загальних принципах управління з практичним застосуванням у спорті як видовищної змагальної гри. З поданої дефініції спорту стає зрозумілим, що спортивний менеджмент не є привілеєю сучасності, а має своє глибокі історичні коріння.

У античній філософській парадигмі культивувався сила і краса людського тіла, що досягло апогею розвитку в організації Древньогрецьких Олімпійських ігор, які із світоглядних позицій створювали тілесний образ світу. Як будь-яке видовище, Олімпійські ігри вимагали певних творчих зусиль і таланту його організаторів, що слугувало поштовхом для виникнення спортивного менеджменту. Перші Олімпійські ігри були наймасовішими спортивними змаганнями Стародавнього світу і знаменували собою високі ідеали миру, добра і злагоди, та мали на меті вгамування агресивних пристрастей у міжплемінних стосунках войовничих еллінів. Згодом розвиток фізкультурно-спортивної діяльності Стародавньої Греції буде захоплювати своєю величчю багато поколінь поспіль. Не вдаючись до історичних подробиць піднесеного звеличення і занепаду Олімпійських ігор зазначимо, що з завершенням стародавнього циклу Олімпійських ігор менеджмент в спорті поступово занепадає. Новий поштовх до його розвитку виникає лише в ХІХ ст., коли активно починають розвиватися такі види спорту як гольф, великий теніс, скачки, крикет та ін. З моменту відродження і становлення новітніх Олімпійських ігор починається формуватись теорія спортивного управління. На першій сесії МОК 1894 року була прийнята Олімпійська Хартія, де зазначались олімпійські принципи та виписані олімпійські цінності, світоглядні моделі формування спорту, що закладали фундамент для подальшого складного розвитку спортивного менеджменту.

У "філософії олімпізму", розробленої П'єром де Кубертенем менеджмент складає надзвичайно важливу вісь в культурологічно-ціннісних орієнтаціях відносно виховної функції спорту. Змінився час, змінились соціально-економічні, політичні і психологічні умови буття людини, а тому необхідна зміна філософсько-парадигмального виміру спорту і фізичної культури взагалі. "Спорт, – попереджав Кубертен, – може викликати як найбільш благородні, так і найбільш негідні почуття; він може розвивати як безкорисність, так і жадібність; може бути великодушним і продажним, мужнім і огидним; в кінці кінців він може бути використаний як для здійснення миру, так і у підготовці до війни" [де Кубертен П. Олімпийские мемуары. – Киев : Олимп. лит-ра, 1997. – С. 179].

Дослідники сучасного Олімпійського спорту звертають увагу на негативні процеси, які виникли в ньому завдяки професіоналізації, комерціалізації і пов'язаної з нею криміналізацією. Спортивний менеджмент не може розглядатись виокремлено із основних тенденцій, які спіткали спорт вищих досягнень, особливо тих негативних явищ, що принижують його гуманістичний зміст. В умовах ринкової економіки МОК вирішив питання про створення "функціональної системи олімпійської рекламно-спонсорської діяльності (програма "ТОП"), а також про отримання доходів від іншої комерційної діяльності, не обмежуючись продажем прав на трансляцію Олімпійських ігор" [Бубка С. Н. Олімпийский спорт общество: история развития и современного состояния. – Киев : Олимп. лит., 2012. – С. 136]. У реаліях ринкової економіки спорт не може функціону-

вати не враховуючи кооперації, яка зв'язує його і пов'язані з ним інші сфери діяльності. На основі такої взаємодії різних галузей і сфер діяльності виникає особлива підсистема національного господарства, яку умовно можна іменувати "індустрія спорту" [Мічуда Ю. П. Сфера фізичної культури і спорту в умовах ринку. Закономірності функціонування та розвитку. – К. : Олімпійська література, 2007. – 215 с.]. В свою чергу соціолог О. Кириленко зазначає: "Амбівалентний характер розвитку професійного спорту вищих досягнень, а також протиріччя, диспропорції та деформації у всій системі фізичного виховання та спорту потребують всебічних досліджень, аналізу щодо їх розв'язання. В сучасних умовах виникли та стоять серйозні питання концептуального і практичного змісту" [Кириленко О. Інституціональні трансформації сучасного спорту. – Рівне : Гедеон Прінт, 2011. – С. 99]. У зв'язку з тим, що держава і різні комерційні організації вкладають великі кошти у розвиток спорту, все частіше постає питання про правильну організацію спортивної діяльності в новітній системі економіки нашої країни. Спортивний менеджмент тісно пов'язаний з головними факторами ринкової економіки – формами власності, системою вільного ціноутворення, конкуренцією, комерціалізацією спорту. Включення фізичної культури і спорту в систему бізнес-структур обумовлює проблеми теоретичного висвітлення і практичного втілення механізмів управління цією галуззю сфери послуг.

В даному контексті філософія спорту може створювати інтелектуальну протидію на перешкоді зажерливим "акулам бізнесу". Слід зазначити й те, що у ринкових умовах істотно зростає роль фізичної культури і спорту в самоствердженні та самореалізації особистості як найважливішої соціальної цінності, у задоволенні потреб людей у фізичному вдосконаленні, у раціональному використанні вільного часу. Все це стає на меті у сучасних фізкультурно-спортивних організацій [Перевезин І. І. Менеджмент спортивной организации. – М. : СпортАкадемПресс, 2002. – 464 с.].

А. П. Сторожук, асп., КНУТШ, Київ
M-Mel@ukr.net

СИМВОЛ ТА СМИСЛ В ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Символ та смисл – це важливі поняття сучасних філософських досліджень. Вияв основних тенденцій в їх трактуванні показали, що має місце суперечність суджень з цього приводу різних філософів.

Слід звернути увагу на те, що символ як філософська проблема усвідомлюється вже Платоном. Взагалі, античний символізм є вченням, яке до "символу" ставить як до самостійної проблеми. Основні праці, в яких Платон приділяє увагу даній проблемі, є "Теетет", "Менон", "Федон", "Парменід" та інші. І хоча філософ не дає безпосереднього визначення цього терміна, однак можна сказати, що висувається думка про символ як втілення ідей у речах. На думку Платона, існують тільки "ейдоси", відповідно, ей-

детичне буття є символічною дійсністю, яка і складається з певних символів. Таким чином, простежується певна діалектика – тотожності ідеї і речі.

Досліджуючи праці Платона і Аристотеля, а також порівнюючи їхні погляди, можна зробити висновок, що Платон бачить "символ" з боку буття, а Аристотель, навпаки, – з боку речі.

Якщо точні науки можна позначити як монологічну форму знання (інтелект споглядає річ і висловлюється про неї), то тлумачення символу є діалогічна форма знання: смисл символу реально існує лише всередині людського спілкування, всередині ситуації діалогу, поза якою можна спостерігати тільки порожню форму символу. Вивчаючи символ, ми не тільки розбираємо і розглядаємо його як об'єкт, але одночасно дозволяємо його творцеві апелювати до нас, бути партнером нашої розумової роботи.

Герменевтична філософія, досліджуючи символічні форми і структури, виходить з того, що ми розуміємо не символи, а смисл який міститься у словах і реченнях мови. Відповідно, герменевтика, досліджуючи символи, виявляє в них смисл, який і міститься у символі. Дешифрування символів є вираженням подвійного смислу, смислу буквального, повсякденного, який приводить до розкриття другого смислу через перший. На думку П. Рікьора, символ є будь-якою структурою значення, де один смисл – прямий, первинний, буквальный, означає одночасно і інший смисл, непрямий, вторинний, який може бути зрозумілий тільки через перший. Цей круг виразів з подвійним смислом складає герменевтичне поле, в зв'язку з чим і поняття інтерпретації розширюється так само, як і поняття символу. Згідно з Г. Г. Гадамером, символ вказує на значення, актуалізує його, і репрезентує. Через символ здійснюється цілісність світу, що пізнається.

Основоположником інтерпретації символу в культурно-логічному аспекті є Е. Кассіерер, автор праці "Філософія символічних форм". Суть концепції Кассієра полягає в тому, що символ є результатом людського конструювання реальності. Завдяки людині виникає інша реальність, в якій сприйняття речей світу відбувається опосередковано. Символічне конструювання реальності виступає способом самовираження людини. Під символом Кассіерер розуміє єдину і абсолютну реальність, вузлове поняття, в якому синтезуються різні аспекти культури та життєдіяльності людей.

Символ розуміється Е. Кассієром як єдність протилежностей, а саме як сукупність феноменів, у яких почуттєва даність завжди наповнена смислом, де чуттєвість по самій своїй суті з'являється як виявлений і втілений смисл. На перший погляд, поняття символу визначається автором через поняття "смисл". Однак сам автор так не вважає. Первинно в нього відношення почуттєво даного і смислу. Відношення душі та тіла для нього – перший зразок символічного відношення, тобто душа становить смисл тіла, а тіло є проявом душі. Символічне відношення, що зв'язує почуттєво дане і його смисл, утворюють нову цілісність – символ як виявлений смисл, осмислене явище. У силу своєї реляційності смисл не може бути прирівняний до жодного з елементів. Смисл, будучи представленим у символічній формі, набу-

ває тим самим нові якості, у тому числі деяку тривалість життя, але смисл не атом свідомості, а деякий зв'язок, сукупність змістів, які утворюють єдність у потоці свідомості. Смысл – результат включення почуттєво сприйманих елементів у цілісність людської свідомості.

Сучасні представники філософської думки, досліджуючи праці видатних філософів стосовно символу, мають і своє бачення даної проблематики, погоджуючись або заперечуючи ту чи іншу думку. Звернення до поняття символічного в філософії пов'язано, в першу чергу, з онтологічним розглядом даного поняття. Одним з перших, хто досить ґрунтовно дослідив проблему символу, був О. Ф. Лосєв, який зробив розгорнутий аналіз розуміння символу, його природи і сутності. Відтак, у дослідника символ постає як рівновага між внутрішнім і зовнішнім, ідеальним і реальним. Як зазначає О. Ф. Лосєв, символ є різновидом знаку і знак є різновидом символу. Однак, на нашу думку, важко погодитися з Лосєвим, як і з представниками семіотики, що ці поняття є рівнозначними за своїм змістом.

Проблема символу і смислу та їх співвідношення актуальна у філософії постмодернізму, де вона розкривається Ж. Дельозом, Р. Бартом, Ж. Бодріаром та іншими. Також визначенню проблеми символу та смислу присвячено праці С. Куцепал, М. Савельєвої, С. Сичова.

Дослідивши деяких представників різних епох, бачимо, що символ є тим інструментом, проектом чи програмою, за допомогою якого відбувається керування дійсністю. Однак кожний з представників по-своєму формулює і досліджує "символ". Одні надають йому раціонального засобу пізнання, інші визначають його як ірраціональний, непізнаний онтологічний об'єкт. Античність розглядає символ через тотожність загального і особливого, ідеального і реального. Середньовіччя наділяє символ духовною ознакою, вбачаючи у ньому головний інструмент вираження Божественної істини, людського буття і сутності. Німецька класична філософія вбачає у символі його об'єктивно-знакову сутність, постає як протилежність загального і одиничного. Сучасна філософська думка інтерпретує символ з різних точок зору. І тут не можна виокремити якесь одне положення про правильність або хибність думок. Різні течії, різні представники подають своє бачення щодо даної проблематики і кожна займає своє гідне місце у системі філософії. Символ визначається і як найважливіша філософська категорія, і як найважливіший механізм у культурі, як певна сукупність знаків, без яких неможливе розуміння людства. Навіть людська поведінка полягає у використанні символів або залежить від них, адже символ є сферою людської природи. Отже, варто підкреслити і мислення, за допомогою якого і відбувається проникнення в смисл і наповнення його символічним значенням. Мислення реалізується через слова (мову), і у своїй єдності являє собою смислові єдності, які наповнюють зміст, які укорінені у верховній єдності функції думки, єдності, яка робить можливим будь-який взагалі смисл і будь-який зміст. Таким чином, існує велика варіативність думок, яка у свою чергу веде до продовження і можливості визначення, або створення своєї власної теорії, яка буде схожою або ж відмінною від усіх інших теорій символу.

НАУКОВЕ ЗНАННЯ В ПОСТНЕКЛАСИЧНІЙ НАУЦІ

В суспільстві завжди існували й існують різні типи знання, кожен тип знання несе в собі значний шар соціально-культурного змісту, оскільки в ньому домінує інтегративна функція, а також універсальний набір змістовно-життєвих конструктів. Тому знання розуміється як культурно-історичний феномен, а системи знання визначаються через категоріальний апарат певних культурно-історичних епох. П. П. Гайденко у визначенні наукового знання, наголошує на важливості розуміння його еволюції: "наукове знання – це розвинута система, і вивчення його еволюції потребує визначення місця і ролі науки в кожному епоху розвитку суспільства і співвідношення змін в структурі і способах обґрунтування наукового знання зі зміною місця і функції цього знання в межах соціально-історичного цілого" [Гайденко П. П. История науки в контексте культуры. – М. : Наука, 1990. – С. 59].

Отже, під час соціального розвитку цілого змінюється роль та значення всіх його елементів, в тому числі й науки.

Для постнекласичної науки стає характерним перехід від предметної до проблемної орієнтації, коли нові області знання виникають у зв'язку з висуванням певної масштабної теоретичної чи практичної проблеми. Концепція постнекласичної наукової раціональності характеризується співвіднесеністю з ціннісно-смісловими настановами людини, а сучасна картина світу включає науку як складову частину культури, яка наділена такими самими правами і так само обмежена, як і будь-яка інша. З точки зору постнекласичного філософа й історика науки цілком виправдано для розв'язання такого завдання розширити поняття науки і ввести у предмет досліджень ті шари знання, які суттєво відмінні від усталеного образу науки.

Сучасні епістемологічні проблеми спрямовані на розуміння того, в яких формах цінності органічно входять в наукове знання або деформують його, і як спосіб такого входження залежить від типу науки, як ціннісно "навантажена" активність суб'єкта може виконувати конструктивні функції в пізнанні. Наука як діяльність, спрямована на отримання нового знання, детермінована людським вибором, в основі якого – певні регулятивні норми, принципи, цінності. З огляду на це дослідницький інтерес викликала специфіка трансформацій ціннісно-світоглядних вимірів науки та їх вплив на формування пріоритетів наукового пошуку.

Концепція епістемологічного еволюціонізму К. Поппера важлива для обґрунтування сутності нового знання. Підхід, запропонований К. Поппером, виявляється важливим для гуманіста, тому що пропонується новий шлях розвитку відносин між суб'єктами – і об'єктом наших зусиль – зростанням об'єктивного знання, зростанням третього світу. Існуючий суб'єктивний підхід до інтерпретації знання як відношення між суб'єкти-

вним духом та пізнавальним об'єктом – відношення, яке Б. Расселом було названо "переконанням, вірою" чи "судженням", бере ці речі, які К. Поппер розглядає просто як об'єктивне знання, в якості висловлювань чи вираження ментальних станів.

Процес вчення, росту суб'єктивного знання полягає в критиці, яка володіє творчою уявою. Саме так людина переходить межі свого просторового та часового оточення, намагаючись думати про обставини за межами досвіду. Вона це і робить засобами критики універсальності, чи структурної необхідності того, що для неї може виявитись як "дане" чи як "звичка"; намагаючись знайти, сконструювати, винайти нові ситуації, тобто ситуації які можна перевірити, критичні ситуації, і прагнучи визначити місце, знайти та піддати сумніву свої здогадки та усталені припущення. Саме у такий спосіб ми піднімаємо себе за волосся із трясовини незнання, продовжує К. Поппер. "Життя є вирішення проблем та відкриття нових фактів, нових можливостей шляхом випробовування можливостей, які постають в нашому уявленні. На людському рівні це випробування відбувається майже повністю в третьому світі шляхом здійснення проб наблизитись до істини" [Поппер К. Логика и рост научного знания. – М. : Прогресс, 1983. – С. 448].

В центрі уваги концепції наукових революцій Т. Куна лежить розкриття механізмів трансформації й зміни головних уявлень в науці, а саме – рух наукового знання. В розумінні науки він звертається до принципу історизму, як засобу осягнення дослідних явищ, а отже бачить її, як живе ціле, що змінюється і розвивається. Як пише автор: "Розвиток науки йде не шляхом нарощування нового знання на старе, а крізь періодичну кореневу трансформацію й зміну головних уявлень, тобто крізь періодичні наукові революції" [Кун Т. Структура научных революций. – М., 1975. – С. 279]. Наука, як зазначав Т. Кун, є не лише розвиток системи ідей, а й результат діяльності наукового співтовариства.

М. Полані підвів до необхідності обґрунтування нової моделі росту наукового знання, в якій враховувалися чинні особисто-когнітивні механізми пізнавальної діяльності. М. Полані зробив внесок у розвиток нетрадиційних концепцій істини, спрямованих на розширення поняття знання, подолання жорсткого розрізнення наукового і ненаукового знання, переходу від когнітивного до діяльнісного та соціально-культурного уявлення про знання. Вирішення наукової проблеми не тільки розширює сферу наукового знання, а й поглиблює його розуміння. Тому наявність ситуацій проблемності в науковому дослідженні важлива для формування світоглядної культури.

Усвідомлення впливу соціально-культурного контексту на подальший розвиток науки є необхідним і спрямовує до аналізу комунікативного, трансдисциплінарного вимірів науки. Що в свою чергу веде до перегляду поняття науковості знання та його основних характеристик. Розуміння природи постнекласичного знання, його принципова процесуальність сприяє розгляду його істинності тим більше, що постнекласична наука має в якості свого предмету процеси самоорганізації.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

Процессы глобализации, распространяющиеся сегодня практически во все сферы жизни и деятельности человечества, представляют собой исторически сложившееся полиаспектное явление, требующее особого внимания и исследовательского интереса со стороны различного рода наук, так как отдельные стороны данного явления могут и должны быть подвергнуты рассмотрению с точки зрения отдельных наук (история, политология, социология, экономика, культурология, информатика и др.). В свою очередь, глобалистика как область междисциплинарного исследования должна способствовать формированию целостной научной картины, отражающей специфику происходящих в мире процессов глобализации. Вместе с тем, в данном контексте не следует пренебрегать теоретико-познавательным и теоретико-методологическим потенциалом, которого не лишено философски ориентированное мышление и миропонимание. В связи с этим, в данном докладе будет предпринята попытка обосновать правомерность претензий философии, в частности ее теоретико-методологических принципов, их эффективность и целесообразность в процессе осмысления глобальных проблем человечества. Таким образом, нас в первую очередь будут интересовать возможные философии в познании и осмыслении глобальных процессов.

Прежде, чем приступить к рассмотрению проблемы, необходимо иметь представление о том, что есть глобализация, каковы исходные предпосылки данного явления, в каких формах мы можем обнаружить наличие глобализационных процессов в современном мире. Глобализация обычно понимается как экономико-политический процесс, представляющий собой объединение национальных финансовых и экономических структур в одну целостную, унифицированную общемировую финансовую и экономическую систему. Такое объединение основано на западных (в первую очередь американских) стандартах экономики, политики и социальной сферы. Однако это достаточно узкое и поверхностное понимание глобализации. Помимо приведенных выше параметров, необходимо учитывать в качестве глобальных проблем культурное, экологическое, информационное и прочее взаимодействие национальных образований (государств, отдельных регионов мира), подверженных процессу глобализации. Следовательно, обнаружить свидетельства глобализационного процесса мы можем в таких сферах человеческой деятельности как экономика, политика, культура, экология, общество в целом. Однако такой процесс влечет за собой определенные проблемы. Хотя, возможно, сами эти проблемы уже заранее имплицитно содержатся, кристаллизуются и становятся отчетливо видны именно в ходе процесса глобализации. То

есть, ряд проблем, с которыми сталкивается современное мировое сообщество, обуславливает неизбежность глобализации. Среди таких проблем необходимо обозначить следующие:

1. Проблема предотвращения ядерной войны и сохранения мира на Земле.

2. Проблема экологической безопасности планеты.

3. Демографическая проблема.

4. Проблема человеческой духовности (образование, здравоохранение, культура) и бездуховности (потеря общечеловеческих ценностей как внутреннего нравственного ориентира человека).

5. Проблема преодоления отрицательных последствий научно технического прогресса, компьютерной революции, формирования "информационного" общества.

6. Проблема преодоления человеческой разобщенности, спровоцированного различным экономическим, политическим, культурным развитием отдельных стран и народов.

Очевидно, что данные проблемы не могут быть "плодом фантазии", а имеют вполне естественные причины, основанные на специфике социально-антропологического и культурно-исторического развития и функционирования мирового сообщества. Большинство из этих проблем носят уже не потенциальный, а актуальный характер, и от их решения существенным образом зависит судьба человечества. Данные проблемы носят универсальный характер в рамках социально-антропологического пространства, то есть имеют прямое значение для каждого индивида, проживающего на планете Земля.

В основе любой проблемы всегда лежит противоречие, проблема есть единство и борьба противоположностей. Таким образом, всякую проблему следует рассматривать с диалектических позиций. Последнее предполагает целостное и разностороннее рассмотрение предмета, выявление общих закономерностей его существования и развития. В частности, проблемы, связанные с глобализационными процессами могут быть исследованы в рамках диалектической методологии, поскольку глобализация как таковая сама по себе есть диалектический процесс.

В данном случае диалектика понимается в гегелевском смысле. Иными словами, глобализацию можно представить как некий синтез или снятие противоречий между отдельными национальными культурно-цивилизационными образованиями, переход от разобщенности мировых цивилизаций к их общности. Таким образом, целью глобализации, на наш взгляд, предполагается универсализация человечества, его упорядочивание и подведение к общим закономерностям развития. Очевидно, именно такое упорядоченное, универсальное человечество, пребывающее в сосуществовании с самим собой, с природой и Вселенной и познающее эти уровни бытия, и выстраивающее на основе такого познания свою преобразовательную деятельность, Гегель называл Абсолютным духом. В этой связи можно заметить, что процесс глобализации носит

универсальный онтологический характер, в основе его развития лежит закономерность общая для развития и функционирования бытия в целом. В основе такого развития лежат единые, универсальные для человека, общества, природы, космоса принципы. Рассмотрению универсальных принципов (или онтологических оснований) процесса глобализации, а также построению диалектической модели исследования данного процесса будет посвящена наша дальнейшая научная работа.

А. А. Теслев, студ., НИУ "БелГНИУ", Белгород, Россия
alexteslev@mail.ru

ОСОБЕННОСТИ НООСФЕРОГЕНЕЗА: ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ПОНЯТИЯ О НООСФЕРЕ

В рамках исследования нам бы хотелось предпринять попытку философского осмысления особенностей ноосферогенеза. Под ноосферогенезом мы будем понимать возникновение и развитие ноосферы. Как указывает Новая философская энциклопедия, "*ноосфера* – понятие, используемое в некоторых эволюционных концепциях для описания разума как особого природного феномена" [Новая философская энциклопедия. – М. : Мысль, 2001. – Т. III. – С. 107]. Термин был введен французским физиком Э. Леруа в 1927г. и развит П. Тейяром де Шарденом и В. И. Вернадским.

Тейяр де Шарден интерпретировал феномен ноосферы как последний этап творения, в результате предполагается единство мира с Богом. В данном подходе к истолкованию феномена ноосферы можно проследить некое сходство с учением Гегеля об абсолютном духе. По Гегелю, абсолютный дух есть заключительное звено развития духа как саморазвитие абсолютной идеи. Через отрицание себя в субъективном и объективном духе, дух восходит к абсолютному знанию (искусство, религия, философия). Можно сказать, что идея ноосферы актуализирует гегелевскую аксиому: все разумное действительно, все действительное – разумно, где всем явлениям природы приписывается свойство быть разумными.

Вернадский исключает теологическую проблематику из рассуждений о ноосфере. Последняя есть только эмпирическая данность, стихийно развивающийся процесс; цель ноосферы – сама ноосфера.

Классическое представление ноосферогенеза, выходящее из трудов Вернадского, постулирует, что ноосфера – это эволюционное состояние биосферы, а не что-то кардинально отличное от нее. Он так же указывает на начало XX века, как на решающий этап становления ноосферы. "Только тот народ может сейчас выжить свободным и сильным в мировой жизни, который является творческим народом в научной работе человечества" [Вернадский В. И. Избранные труды / [сост., авт. вступ. ст. и коммент. Г. П. Аксенов]. – М. : Российская политическая эн-

циклопедия (РОССПЭН), 2010. – С. 343], – утверждал академик. На этом этапе ноосферогенеза духовное творчество человека становится доминирующим в дальнейшей эволюции планеты Земля. Однако данное утверждение видится достаточно противоречивым: нет ясности в том, что именно здесь следует понимать под духовностью, так же неясно, каким образом в данной теории соотносятся эмпиризм и духовность. И если эта духовная деятельность распространяется человеком на все явления природы, в таком случае здесь уместно заметить определенную тенденцию к пантеизму. С нашей точки зрения, данные вопросы требуют отдельного и более тщательного рассмотрения.

"Ноосфера возникает и развивается вследствие осознанной и производимой в собственных интересах трансформации мира человеком". Данная тенденция так же неоднозначна, ибо интересы человека, как показывает практика, могут препятствовать полноценному и гармоничному развитию природы, что отчасти выражается в современном культурно-антропологическом кризисе.

Согласно учению Вернадского, "биосфера...переходит в новое эволюционное состояние – в ноосферу, перерабатывается научной мыслью социального человечества" [Там же. – С. 453]. Человечество в теории ноосферы представляется как единый организм, обладающий коллективным разумом. По мере научного прогресса человечество создает ноосферу как особую среду, в которую включены и другие организмы, и значительная часть неорганического мира.

По Вернадскому, переход биосферы в ноосферу осуществляется посредством научно-технического прогресса, о чем сейчас пытаются говорить сторонники трансгуманистических концепций. Центральной темой учения о ноосфере является единство биосферы, человечества, но в центре ноосферных трансформаций должен находиться человек нового типа. Разум людей с помощью информационных технологий должен вырасти в интегральный общечеловеческий интеллект. "Информационную составляющую следует выдвигать на приоритетное место в процессе ноосферогенеза" [Некрасов С. И. Современные концепции коэволюции : монография / С. И. Некрасов, Н. А. Некрасова, С. А. Кутоманов. – М. : Академия Естествознания, 2010. – С. 47].

Вместе с тем, как утверждают ученые, "говорить о ноосфере можно лишь как об одном из сценариев будущего" С данной точкой зрения можно согласиться, поскольку на сегодняшний день еще не созданы условия, которые могли бы способствовать переходу к ноосферному состоянию глобального мирового сообщества. Можно говорить лишь о модельных представлениях о ноосфере, составляющих современное учение о "сфере разума" [Там же. – С. 46].

В конце XX в. теория Вернадского приобретает неклассические черты: ноосфера воспринимается не как стихийное природное событие со своим естественным ходом, а как то состояние системы "человек – общество – природа", в котором происходит поддержание экологического

баланса и коэволюция. Если говорить о развитии представлений о ноосфере, следует обратить внимание на следующие аспекты. По мнению ученых, процесс ноосферогенеза в дальнейшем будет проходить в условиях сохранения биосферы (а не превращения ее в ноосферу), и через переход к устойчивому развитию. Такой подход к развитию ноосферогенеза есть становление нового этапа учения о ноосфере. В отличие от Вернадского, современная стратегия ноосферогенеза настаивает на максимально возможном сохранении биосферы, но при развитии ноосферы. Основоположник данного подхода А. Д. Урсул. Концептуальными положениями такого подхода можно определить: 1) сохранение биосферы, 2) переход к устойчивому развитию и 3) биологическая стабилизация и регуляция природной среды.

Поскольку ноосферогенез идет через "устойчивое развитие", то это предполагает реализацию императива равенства возможностей поколений людей на нашей планете удовлетворять свои базовые личностные потребности вместе с потребностью и в самой жизни. Так же новый подход к ноосферогенезу связан с переосмыслением проблем обеспечения безопасности. Модель неустойчивого развития не предполагает гарантии безопасности. Очевиден глобальный характер ноосферогенеза через устойчивое развитие и формирование глобальной ноосферы.

В заключении можно заметить, что формирование и развитие ноосферы есть сложный и многоаспектный процесс. На наш взгляд, главной особенностью такого процесса является переход глобального мирового сообщества от неустойчивости, неопределенности, нестабильности в различных сферах жизнедеятельности; от хаотичного состояния к устойчивому развитию. Как пишет сам Вернадский, "...Страхи о возможности крушения цивилизации (в росте и устойчивости ноосферы) лишены основания" [Вернадский В. И. Избранные труды. – С. 477].

О. А. Харитоновна, соискатель, ОНУ им. И. И. Мечникова, Одесса
ok_ne@mail.ru

МЫСЛИТЕЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ И ИХ АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ В ПЕРИОД ФОРМИРОВАНИЯ ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

*Никогда в истории человечества ответственность
за мышление и за культуру не имела такого
решающего значения, как сегодня*
Э. Морен

Человек одарен способностью мыслить, и именно мысль являет собой ту "великую геологическую силу", о которой упоминал в своих трудах выдающийся ученый В. И. Вернадский. Человек по-своему осмысливает окружающий мир, и постепенно обретенные знания становятся причиной системных изменений изучаемых объектов. "Перепроектированию" подвергается даже то, что всегда считалось неизменной или медленно изменяемой природной данностью. Масштабы современных

проектов поистине грандиозны, например "Планета Земля как проект", "Вселенная как проект" [Эпштейн М. Н. Проективная теория в естественных и гуманитарных науках. – М. : Знание-Сила, 2012. – Вып. 4].

В современной философии формируется новая культура мыслительных практик, возникают предпосылки более адекватного понимания сложности мира при помощи использования более гибких приемов мышления, свободных от жестких шаблонов формальной логики. В то же время, в социуме в отсутствии консолидирующих онтологически обоснованных ценностных ориентиров, повсеместно внедряются технологии, напрямую касающиеся ментальной сферы человека, что создает определенную опасность практического использования того, что еще не до конца понято.

Российский философ В. М. Розин определяет мыслительные практики как "*характерные для индивида*" нормированные способы получения знаний и устанавливает условное различие между "мыслительными практиками" и "концепциями мышления". "Умственная деятельность", "установка", "детерминированная тенденция", "представление цели", "целеполагание", "антиципация", "интеллектуальная операция", – все эти операции, с точки зрения В. М. Розина, входят в состав мыслительных практик. В условиях нормирования мыслительная практика становится "телом мышления", "сознанием" которого выступает та или иная *концепция мышления* [Розин В. М. Мыслительные практики и концептуализации в философии и психологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://webcache.googleusercontent.com>].

Известная еще со времен Аристотеля способность направлять мысль связывается с использованием определенных правил и категорий. В современном мире, мире развитых технологий, направленных на управление массами, именно эта способность является достаточным основанием для того, чтобы выделить как отдельный аспект изучения "коллективную управляемую мысль" – мысль, изменяющую сознание и привычное положение вещей.

По мнению французского философа Эдварда де Борно, современные концепции мышления стремятся к *латеральности* (или – *нелинейности*) (И. С. Добронравова). Нелинейное мышление стремится к "умышленному использованию рационализирующей способности ума". В социуме широко распространены практики так называемого *креативного мышления*, с помощью которых решаются вполне прикладные задачи. Повсеместно внедряются медиа-стратегии, в которых "хвост виляет собакой". Вследствие таких манипуляций отдельным индивидам или даже большим социальным группам прививаются "нужные мысли". Практики, ведущие к массовому изменению сознания, ранее использовавшиеся только в культовых обрядах, в современном мире реализуются посредством простых приемов (рок-концерты, футбольные баталии, политические митинги, сессии массового "оздоровительного" гипноза, реклама брендов и пр.) и "более не являются чем-то экстраординарным" [Петренко В. Ф. Многомерное сознание: психосемантическая парадигма. – М. : Новый Хронограф, 2009. – С. 278].

Существование практикоориентированных технологий и методов ментального программирования, программирования человеческих масс требует от современной науки и философии более пристального изучения самой мысли. Наступило время осознать ответственность человечества, как "составляющей неизбежного проявления большого природного процесса" [Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. – М. : Наука, 1991. – С. 21], за коллективную мыслительную деятельность. Актуальность такой ответственности подчеркивает французский философ и социолог Эдгар Морен, призывая научное сообщество к кардинальной реформе мышления.

Необходимость такой реформы обусловлена тенденцией перехода от биосферного сознания к сознанию ноосферному. По мнению д. ф. н. И. В. Ершовой-Бабенко, несвоевременное осознание факта перехода человечества в принципиально новое качество, "может быть (а, похоже, уже стало) опасным для существования человечества на Земле" [Ершова-Бабенко И. В. Методологические проблемы исследования мышления в свете постнеклассики // Философия мышления : [сб. стат.] / ред. кол.: Л. Н. Богатая, И. С. Добронравова, Ф. В. Лазарев ; отв. ред. Л. Н. Богатая. – Одесса : Печатный дом, 2013. – 128 с.].

Изучение нелинейных концепций мышления (особенно в привязке к практике коллективной мысли), не может опираться только на философские интуиции. Назрела потребность воскресить забытые имена ученых, исследователей, "невписавшихся" своими открытиями в традиционные парадигмы, но предвидевших неиссякаемые возможности освоения неразрывной связи человека и Ноосферы. Возможно, уже наступило время для осознания сути "хрональных полей" Н. Козырева и А. Вейника, торсионных полей Г. Шипова и А. Акимова, смысловых континуумов В. В. Налимова, волновых процессов живых организмов А. Барбараша и, наконец, "мирового эфира" Д. И. Менделеева.

В контексте рождения постнеклассических подходов миропонимания, именно философия, осозная аксиологические проблемы современности, способна прекратить "инквизицию" прогрессивной мысли, предотвратив тем самым затянувшийся кризис, обусловленный, во многом, формированием "жесткой" научной картины мира.

"Мысль должна соответствовать сложности и творческим возможностям мира, быть им релевантной, именно тогда будут более эффективными и наше мышление и наши действия" [Князева Е. Н. Сложное мышление : Э. Морен, Ф. Варела, К. Майнцер // Философия мышления].

**Д. І. Чорноморденко, асп., КНУТШ, *Kuif*
*demon.killer@mail.ru***

ДО ПИТАННЯ ДИНАМІЧНОСТІ НАУКОВОГО ЗНАННЯ В ЕКОЛОГІЇ

Динамічність знання є сутнісною рисою існування екологічної раціональності, сама ж екологічна раціональність постає умовою та визначальною властивістю сучасного розвитку знань, їх динамізму.

Така характеристика знання як динамізм, спонукає нас до визнання об'єктивності існування міждисциплінарних досліджень. Так, зарубіжна дослідниця в галузі епістемології та філософії науки, Князева О. М. відносить до одного з перших у переліку найголовніших трендів розвитку сучасної епістемології та філософії свідомості, ідею динамізму в якому "... розглядаються не речі, не структури, а процеси, структури-процеси (розум постає як процес)..." [Князева Е. Н. Энактивизм: концептуальный поворот в эпистемологии // Вопр. философии. – 2013. – № 10. – С. 94]. А враховуючи той факт, що усі знання, нині, розвиваються, трансформуються у площині екологічного дискурсу, можна визнати існування міждисциплінарних екологічних досліджень.

Головною ознакою у взаємодії між науковцями з різних галузей знання є їх фахово-рефлексивне ставлення до визначеної проблеми чи кола проблем. Наприклад, в теорії автопоезису (У. Матурана, Ф. Варела), де за основу сутності будь-якого живого організму або системи визнається її спрямованість до підтримання власної ідентичності (тотожності), мова йде про системи чи структури, які здатні, в ситуації виникнення якихось порушень зв'язків у їхній організації, виявляти такі порушення та усувати їх. Поза такою здатністю до віднаходження та відтворення цих порушених зв'язків, розвиток живої системи вважається неможливим.

Якщо ж ми говоримо про науку, то на нашу думку, такий самореферентний зв'язок має існувати на рівні кожної дисципліни окремо, що мусить передувати ситуації їх міждисциплінарної співпраці, яка ґрунтується не на стурбованості екологічними проблемами, як це відбувається на рівні побутової свідомості (ненауково), а вже на глибокому їх розумінні, за наявності множини дисциплінарно відмінних знань.

Таке осмислення і розуміння проблеми колом галузевоспеціалізованих науковців та взаємообмін науковими знаннями в ситуації визначеної, конкретної проблеми щодо її вирішення, можна вважати екологічно раціональним. Воно характеризує собою найголовніше – здатність усвідомлення і бачення себе у якості необхідної унікальної ланки, котра займає "своє місце" у загальному ланцюгу дослідників, котрих об'єднує досліджувана "проблема" і у вирішенні котрої ніхто окрім неї, тобто жоден інший, не може зайняти в залежності від об'єктивно необхідного притаманного лише йому типу знання, місце. Усвідомлення того, що від конкретних рішень одного науковця залежать рух знання та стратегії дослідження інших науковців, які теж цілковито включені у таку взаємодію, дасть можливість здійснення системного міждисциплінарного дослідження і отримання на цій основі нового знання.

Динамічність наукових зв'язків в екології полягає у врахуванні включеними в дослідження спільної проблеми науковцями, рішень кожного представника міждисциплінарного зв'язку, внесення персонального вкладу кожного з учасників у перебіг чи вирішення проблеми (дослідження), та повсякчасне здійснення відповідних коригувань, результатів, попередніх рішень колег, від реалізації котрих залежить подальша

наукова робота кола дослідників (науковців) у цілому, і наступний дослідницький крок кожного науковця, зокрема.

Така міждисциплінарна ситуація є наочною ілюстрацією неспроможності вирішення певних проблем, наприклад екологічних, в ситуації дисциплінарної роз'єднаності.

В основі екологічних міждисциплінарних динамічних зв'язків як передумова їх існування, визнається можливість не комунікативного зв'язку у розумінні вихідного джерела необхідності міжгалузевої взаємодії, тобто – екологічна проблема, та здатність кожного окремого, галузево спеціалізованого дослідника (науковця) самоідентифікуватися шляхом визначення мети своєї діяльності як ефективною, корисною, необхідною, в такій проблемі (чи колі проблем), що водночас так само визначається і іншими методологічно диференційованими дослідниками. Здійснюватись такий зв'язок може лише у випадку, коли певна множина дослідників визнає, сприймає та враховує як основу для подальших кроків у власному галузево-індивідуальному баченні проблеми, кроки інших дослідників, які так само координують свою діяльність, рішення та наступні кроки із наявними і, тим самим, визначеними, конкретно проблемою (чи колом проблем), дослідниками.

Таким чином, для забезпечення максимально ефективною діяльності в науці, зокрема в екологічному предметному полі, визнається за необхідне розширення дисциплінарного розмаїття та налагодження як комунікативного так і некомунікативного зв'язку та діяльності між різними науковцями щодо вирішення проблем екології.

Отже, на нашу думку, впровадження у міждисциплінарні екологічні дослідження, як джерело їх динаміки, принципу, сутність якого полягає в тому, що суб'єкта міждисциплінарних екологічних досліджень потрібно розглядати з позиції раціонально діючого, тобто такого, діяльність та її зміст якого, обмежується вирішенням питання – із ким я маю об'єднувати свої зусилля?

В. Л. Чуйко, проф., КНУТШ, Київ
chuiiko1@telehouse-ua.net

ПОШУК ІМЕНІ ЯК РЕАЛІЗАЦІЯ МЕТОДОЛОГІЧНИХ НАСТАНОВ КОГІТОЛОГІЇ (У СОЦІАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ)

У сучасних соціальних дослідженнях значного поширення набула думка, що "людина натовпу" афективно переживає почуття безпеки оскільки обмежується усвідомлення, що рішення приймаєш не особисто, відповідно, за наслідки не може бути повноти особистої відповідальності. Тобто має домінування таке розуміння буття людини у натовпі (шерензі, фаланзі...), яке полягає у визнанні, що людина здебільшого "чує" не себе, а інших.

Звертаючись до когнітологічного осмислення "майдану 2013–2014 рр." як соціального феномену виявляємо нову соціальну якість громадян України, яка не може бути визначена традиційними назвами. Зокрема, брутальне побиття беркутівцями одного з київських майданів у 2013 р. висвітило наявність в Україні групи людей, здатних діяти виключно у своїх інтересах, рефлексуючи себе відповідально та розуміти, що інші мають такі самі цінності та інтереси: відстоюються інтереси "своєї хати" в умовах розуміння, що відстоюються інтереси "усіх хатин". У вказаному унікальному випадку спостерігається таке специфічне існування людини у натовпі, яке не можна визначити терміном "самозречення", "атом", "однорідна множина", "маси". Презентовані вказаною специфікою київського майдану люди є носії розуміння, що існуючі інституції (державні, політичні, соціальні) мають виконувати конкретні функції по забезпеченню умов існування добробуту в "моїй хаті", а робітники цих установ є лише тимчасово наймані на основі відповідного договору працівники, які мають виконувати визначені домовленістю обов'язки.

Поява, після кривавого розгону "малого майдану", "великого майдану" виявляє дієву соціальну силу масового обурення наявним станом виконання існуючого договору сторонами. "Народ" зі свого боку здійснює виплату робітникам інституцій, а "наймані виконавці" свої обов'язки не виконують. Зокрема, силові структури були найняті оберігати хату, людину, бути охоронцями права, а не бити хазяїв і давати "зелене світло" злодіям її грабувати, перетворюватися на охоронців влади.

Також треба вказати на наявність в Україні принципово іншої групи людей, що позиціонує себе як існуючих за межами суспільних домовленостей, яку називають "ті-тушками", які визначають себе як захисники влади, чужих власним інтересів. Ті-тушки не визнають себе захисниками честі, совісті, гідності, права сторін вимагати від кожного дотримуватися договору. За допомогою зусиль ті-тушок формуються неконтрольовані народом уряди, які знищують демократичні засади комунікативного вирішення суспільних проблем та можливість чути іншого як іншого, зцентровуючи суспільство атомізацією – уподібнення усіх людей до абстрактної сумарної множини. Феномен ті-тушок виявляє, що орієнтація на антидемократичні методи є реалізація лінійної методологічної позиції, яка заперечує складність. Таким чином, методологічно, українські майдани свідчать, що диктатура і демократія протиставлені як лінійна примітивізація і складна комплексність.

На відміну від захисників влади (що відстоюють чужорідні власним інтереси), група здатних діяти у своїх інтересах та розуміти, що можна захистити інтереси "власної хати" лише за допомогою захисту інтересів "усіх хатин", не об'єднується в однорідну сумарну множину, а утворює складний космос соціальних зв'язків, здатний набувати якісно нових властивостей за допомогою поєднання різних людей як носіїв своєї інактності, здатних не самозречуватися від неї, діяти у своїх унікальних інтересах. Означена властивість учасників "великого майдану" являє людину, яку можна іменувати терміном "суверен".

ДО ПИТАННЯ ПРО МОРАЛЬНУ ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ВЧЕНОГО У СВІТЛІ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Підвищення інтересу громадськості до соціальних та моральних аспектів наукової творчості, зокрема, пов'язаний з її переорієнтацією на постнекласичний тип раціональності. У контексті постмодерну рух знання співвідноситься з пануючими цінностями, у тому числі з моральними нормами.

Наша мета – довести, що проблема моральної відповідальності вченого за результати своєї діяльності перед людством набуває все більшої актуальності. Якщо на початкових стадіях розвитку науки здобуття істинного знання вважалось абсолютним добром, а проблеми етики науки знаходилися на периферії, то з входженням людства в стадію постмодерну моральна відповідальність вченого за результати своїх досліджень постає важливим фактором, який не лише контролює, але й часто виступає складовою наукової діяльності, яка впливає на проблематику та напрямки досліджень.

Роль суб'єкта та технічних засобів пізнання посилювалась у процесі проходження наукою різних стадій свого становлення, від класичної до некласичної і далі – до постнекласичної раціональності.

Найбільшої глибини та поширення набула тенденція поєднання об'єктивного світу та світу людини, переборення розриву між об'єктом та суб'єктом у постнекласичній науці, що почала формуватись у 70-х роках ХХ століття.

Один із засновників квантової механіки В. Гейзенберг зауважував, що в його час слід уже говорити не про картину природи, що формується природничими науками, а про картину наших стосунків з природою. Тому розділення світу на об'єктивний хід подій у просторі та часі, з одного боку, і душу, в якій відображаються ці події, уже не може бути точкою відліку в розумінні науки ХХ ст. У полі зору останньої – не природа сама по собі як така, а "сітка взаємовідносин людини з природою".

Поєднання об'єктивного світу та світу людини в сучасних науках – як природничих, так і гуманітарних – неухильно веде до трансформації ідеалу "ціннісно-нейтрального дослідження". Об'єктивно-істинне пояснення та опис стосовно "людиномірних" об'єктів не лише допускає, але й передбачає включення аксіологічних (ціннісних) факторів у склад пояснюючих положень. Як бачимо, особливості сучасного етапу розвитку науки такі, що її етичні проблеми виявились надзвичайно актуальними та значимими. Виникла дисципліна – етика науки, яка вивчає моральнісні основи наукової діяльності. І хоча моральні норми набувають явного методологічного статусу, багато питань залишаються дискусійними. Серед них – питання моральної відповідальності вченого. Хоча ціннісне

ставлення до техніки та наукової діяльності було присутнє завжди, воно стало об'єктом пильної уваги та глибокого аналізу лише останнім часом.

Філософський аналіз проблеми відповідальності був прискорений сучасною науково-технічною революцією та її досягненнями. Своїм негативним, руйнуючим природне середовище проживання, впливом, теперішній майже безконтрольний науково-технічний прогрес уже в найближчій перспективі може зробити це середовище непридатним для життя.

Таким чином, суворий контроль над науково-технічним прогресом стає сьогодні необхідністю, питанням життя і смерті для людей і всього живого на планеті. Без сумніву, що один із важелів цього контролю може ефективно запрацювати саме внаслідок всебічної розробки проблеми відповідальності у найширшому сенсі, а відповідно, і через глибоке осмислення і усвідомлення вченим і техніком цієї проблеми та формування морально-етичного кодексу.

У процесі сучасної науково-технічної революції людина все частіше починає усвідомлювати свою відповідальність за можливі наслідки власних дій чи бездіяльності не лише перед собою подібними, але й перед життям взагалі та планетою в цілому. Саме так А. Швейцер приходить до розробки своєї концепції "благоговіння перед життям", згідно якої ідея прихильності (відповідальності) перед життям взагалі повинна стати не лише лейтмотивом всієї філософії, але й найвищим морально-етичним принципом, основним законом, що визначає загальний характер і спрямованість людської діяльності.

Велику роль у приверненні уваги громадськості до наслідків застосування науково-технічних досягнень відіграв екологічний рух 60-х років ХХ ст. Саме соціальна та моральна відповідальність вчених виявилась імпульсом, котрий заставив громадську думку усвідомити серйозність ситуації, що загрожує майбутньому людства.

У 70-х роках ХХ ст. значний резонанс викликали результати та перспективи біомедичних та генетичних досліджень. Кульмінацією став заклик групи молекулярних біологів та генетиків на чолі з П. Бергом (США) оголосити добровільний мораторій (заборону) на такі експерименти у галузі генної інженерії, котрі можуть утримувати потенційну небезпеку для генетичної конституції нинішніх організмів.

У дискусіях, що розгорнулись, предметом обговорення стали етичні норми та регулятиви, які могли б впливати як на загальний напрямок, так і на сам процес дослідження. Оголошення мораторію стало безпрецедентною подією для науки, вперше вчені з власної ініціативи вирішили призупинити дослідження. Цей приклад є показовим у тому сенсі, що вчені, звертаючись із закликом до колег та громадської думки, вперше намагались привернути увагу попередженням про можливу небезпеку. А це означає, що вияв почуття соціальної та моральної відповідальності, занепокоєння є формою поведінки вчених, яка визнається та стимулюється суспільством.

Таким чином, моральна відповідальність вчених перед людством та планетою є органічною складовою їх наукової діяльності, яку актуалізував постнекласичний стан становлення наукової раціональності.

СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНА ЗУМОВЛЕНІСТЬ НАУКОВОГО ЗНАННЯ І ПРОБЛЕМА СОЦІАЛЬНОСТІ НАУКИ

Наука наразі є основним фактором цілісного перетворення дійсності, який викликає значні зміни в сфері суспільного виробництва, стає одним з головних чинників економічних, соціальних, духовних перетворень, оновлення культури, якісної освіти тощо. Вона виявляється силою, яка здатна сприяти розвитку самої людини, її творчих здібностей і обдарувань. Вона є однією зі складових духовної культури суспільства. Розуміння ролі та місця науки в житті людей є складним процесом, який на сьогодні ще не завершений.

Не будь-яке знання можна розглядати як наукове. П. П. Гайденко приводить наступне визначення наукового знання. "Наукове знання – це також розвинута система, і вивчення його еволюції потребує визначення місця і ролі науки в кожному епоху розвитку суспільства і співвідношення змін в структурі і способах обґрунтування наукового знання зі зміною місця і функції цього знання в межах соціально-історичного цілого" [*Гайденко П. П. История науки в контексте культуры. – М. : Наука, 1990. – С. 59*]. Знання здобуваються людиною у найрізноманітніших галузях її життєдіяльності: у повсякденному житті, у політиці, у мистецтві, в економіці, в релігії, у філософії, в науці тощо. І мистецтво, і релігія, і філософія, і наука – всі вони по-своєму відображують реальність і при цьому створюють свій власний світ, свою реальність. Наукові знання мають свої специфічні риси і відрізняються від інших видів знань.

"Майже до кінця XIX ст. наука не була професією, яка надавала засоби існування. Науковий результат нічого не вартував, він належав усьому суспільству, оскільки вчений був відокремлений від суспільства і відносин в ньому. Вчений включається в цю систему лише як член суспільства, який витрачає власні кошти, зароблені не наукою, на своє існування. В процесі розвитку науки суспільством створюється соціальний інститут, який забезпечує вчених і є посередником між вченим та суспільством" [*Мангейм К. Идеология и утопия. – К. : Дух і літера, 2006. – С. 125*].

При обговоренні проблем формування та зміни засад науки не можна не брати до уваги особливості певного контексту, в якому існує й розвивається наука і наукове знання, тому адекватна реконструкція історичних типів наукового знання і діяльності ґрунтується на урахуванні різноманіття соціальних і культурно-історичних чинників, які впливають на цю діяльність і формують свідомість ученого. В межах такого підходу можна окреслити чималу кількість проблем, які мають значний теоретичний потенціал. Саме у постнекласичній науці наукове пізнання починає розглядатися в контексті соціальних умов його буття і його соціальних наслідків, як особлива частина життя, детермінуюча на кожному етапі свого розвитку загальний стан культури даної історичної епохи, її цінніс-

ними орієнтаціями і світоглядними установками. Якщо в 40–50-і роки ХХ ст. основна увага була спрямована на з'ясування соціальних впливів на функціонування науки, тобто на зовнішні соціальні зв'язки науки, то у 60-і роки інтерес переміщається на внутрішню наукову питання, а саме: наука розглядається як відносно самостійний інститут, специфічна сфера діяльності, внутрішні механізми якого і піддаються дослідженню. Сучасна наука являє собою важливий соціальний інститут, особливу сферу впорядкованих відносин між людьми, їх організованої діяльності.

Соціальність науки стає спеціальним предметом дослідження і дискусій, в результаті яких в середині ХХ ст. сформувалися два напрями – інтерналізм і екстерналізм. Інтерналісти вважають двигуном розвитку науки фактори, що пов'язані з внутрішньою природою наукового знання: логіка вирішення його проблем, співвідношення традицій і новацій. При цьому мається на увазі історія змін в об'єктивному змісті знання. З точки зору екстерналістів, зміст наукових ідей і чинники, що впливають на їх історичні зміни і еволюцію, цілком і повністю визначаються тими соціально-історичними обставинами, в яких була вироблена дана наукова теорія або концепція [Касавин І. Т. Знание // Новая философская энциклопедия : в 4 т. Т. 2. – М. : Мысль, 2001. – С. 17–18]. Таким чином, протягом декількох десятиліть продовжувалася дискусія між інтерналістами і екстерналістами. В основі цих дискусій лежить звинувачення в тому, що інтерналісти не надають достатньої уваги соціальним інтерпретаціям історії науки. А екстерналісти їх звинувачують навпаки в тому, що поза увагою залишається основний зміст історії науки, а точніше розвиток наукових ідей.

На думку Р. Мертона наукове знання розвивається таким чином, що все важливе із минулого увійшло в сучасну теоретичну думку. Саме тому вчений в повсякденній роботі не потребує знання історії тих ідей та теорій, якими він оперує. Справжня історія наукових ідей є соціальним процесом, вважає Р. Мертон, який можливо зрозуміти, не звертаючись до логіки наукового знання. Сама історія науки повинна базуватися на інтимній, прихованій стороні наукового дослідження, яка, як правило, не знаходить свого виразу в наукових статтях чи книгах, а історики науки повинні звертати увагу на шляхи досягнення наукових результатів, а не на самі результати, які описані в наукових публікаціях. Такі різного роду соціальні, культурні, психологічні обставини допомагають ученому робити нові відкриття, також він повинен аналізувати соціальні вимоги, які прискорюють будь-яке відкриття. На думку Р. Мертона, наука є перш за все соціальний інститут. А будь-який соціальний інститут з погляду структурно – функціонального аналізу – це перш за все специфічна система цінностей і норм поведінки. Для нормального функціонування кожного соціального інституту необхідно, щоб виконувався певний набір норм, або, навпаки, якщо є стабільно функціонуючий соціальний інститут у ньому неодмінно підтримується і виконується якийсь набір норм.

М. Малкей вважав, що: "Наука за своєю суттю є інтелектуальною діяльністю, ціль якої – це чітко розроблений опис і пояснення об'єктів, процесів і взаємозв'язків, що мають місце в природі. Наукове знання в

тій мірі в якій воно є реальним і обґрунтованим, відкриває в своїх систематичних твердженнях й накопичує істинні риси зовнішнього світу. В своїх інтелектуальних зусиллях члени наукового співтовариства виявляють перш за все такі риси, як передбачення, незацікавленість, безпристрасність, незалежність, самокритичність та інше" [*Малкей М.* Наука и социология знания. – М. : Прогресс, 1983. – С. 121–123. – (Серия "Общественные науки за рубежом. Философия и социология")]. Крім того, дослідник наголошує, що зміст нормативних принципів для дослідників залежить від їх інтелектуальних настанов і змінюється у відповідності з дійсними внутрішніми соціальними факторами в науці, цей висновок є справедливим по відношенню до принципу універсалізму. Цей принцип полягає в тому, що від вчених очікують, що вони почнуть оцінювати нові наукові твердження у відповідності до об'єктивними раніше встановленими критеріями.

У підході соціальної зумовленості науки вчений і його інноваційна діяльність розглядається в контексті взаємодії з іншими ученими, з діячами культури, з ідеалами і цінностями культури, тобто вона фіксується і аналізується в єдності зі всім його соціокультурним оточенням.

М. А. Ярмоленко, асп., НУФВСУ, Кієв
muxyar_91@mail.ru

"ЭТНОСПОРТ" КАК НОВАЯ КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В РАЗВИТИИ ФИЗИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

При всей неоднозначности и даже крайней противоположности взглядов на социальную значимость спорта, многообразие его понятийно-терминологических определений становится общепринятым утверждением о том, что спорт является социально-культурным феноменом, важной составляющей исторического цивилизационного процесса [*Брагімов М. М.* "Філософія спорту" на українських теоретико-культурологічних теренах // Національна культура: єдність у різноманітності : зб. наук. пр. – К. : Інститут культурології НАМ України. – 2012. – С. 86–101]. Важное место в культурных феноменах современности занимает этносport. Под этносportом понимается проведение этнокультурных фестивалей, состоящие из устного народного творчества, музыки, танцев, ярмарки изделий мастеров народных ремесел и промыслов и, конечно, традиционных игр. В советский период традиционные игры были изменены до неузнаваемости, политизированы, а потому большой популярностью постепенно стали пользоваться спортивные игры из обычаев местных народов. Постепенно они оформились в спартакиады по национальным видам спорта или как сельские спортивные игры. Аналогичным образом некоторые исконные забавы, вырванные из культурного контекста и обращенные в абстрактную модель спорта, были включены в программу Спартакиады народов СССР. Этноспорт приобрел широкое распространение в мире.

Методологические предпосылки выделения особого культурного значения спорта как одного из средств сохранения традиционных игр народов и средства идентификации и самоидентификации наций ярко описаны во многих трудах различных авторов, обосновывающих неизбежность изменения международных культурных институтов в условиях глобализации. Относительно спорта речь идет о модернизации его структуры и расширение используемого понятийного аппарата для поощрения культурного разнообразия мира [Кыласов А. В. Методология и терминология этноспорта // Вестн. спорт. науки. – 2011. – № 5. – С. 43]. Например, на Канарских островах во всех школах архипелага проводятся этнокультурные игры, программа которых состоит из традиционных видов физической активности: бег в мешках, перетягивание каната, состязания в беге на деревянных болванках с веревками в руках, танцы на ходулях и другие забавы. В Китае – традиционные игры этнических меньшинств, программа которых включает бег на ходулях, раскачивание на канатах, гребля на лодках Дракон, перенос наперегонки в корзинах на коромысле женщин, верховая стрельба из лука и многое другое. В Чили проводятся карнавалы шествия и традиционные игры, состоящие из конных скачек, родео на быках, борьбы, танцев, запуска воздушных змеев. Все это культурное наследие и их многообразие зависит от региона, традиций и культуры проживающего там народа. Украина так же богата разнообразными этноспортивными соревнованиями.

Философия этноспорта формируется и совершенствуется в ходе междисциплинарных исследований по проблематике спорта в пределах философской антропологии, истории, социологии, психологии, с использованием кросскультурного анализа межкультурной коммуникации, позволяет выявить тенденции локализации, гибридизации и ассимиляции традиционных видов физической активности. Но в самом начале методологического анализа следует сказать о смысловых ловушках, выявленных по ходу кругосветных исследований. Говоря о философии этноспорта нельзя сводить к выявлению некоторого внутреннего, автономного содержания. Это ведет к искажению восприятию сути традиционной культуры, частью которой он, безусловно, является. Важно помнить, что традиционная культура не сводится к простому конгломерату обычаев, привычек и практик, поскольку подобное строительство приведет к неоправданному возведению в ранг высших ценностей отдельных этнических различий и наконец оправданию радикальных форм этнического национализма и культурного сепаратизма.

Новую парадигму в развитии спорта назвали "теория этноспорта", которая основана из-за неизбежности смены институтов современного спорта и расширения используемого понятийного аппарата в пользу поощрения этнокультурного разнообразия мира. Исходя из этого базисного положения, этноспорт является единственным социокультурным пространством для традиционных видов физической активности с использованием глобальной инфраструктуры мира спорта, сложившегося

со временем [*Кыласов А. В.* Этноспорт. Конец эпохи Возрождения. – М. : Территория будущего, 2013. – 141 с.]. Методологическая разработка понятия "этноспорт" позволила описать новый тренд в развитии спорта, опираясь на философские представления мыслителей, выступающих в защиту человека, его духовного и телесного мира, религиозного и этнокультурного многообразия [*Столяров В. И.* Философия спорта и телесности человека. – М. : Университетская книга, 2011. – 244 с.].

Таким образом, этнокультурное многообразие спорта как институциональная норма поощрения и сохранения традиционных видов физической активности не только способствует расширению терпимости к чужим культурам и обычаям, но и формирует уважение к лучшим традициям других народов, стимулирует интеграционные процессы, служит условием диалога культур.

Секція "ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ"

К. І. Алексєєва, канд. філос. наук, НТУ, Київ
lekskateri@ukr.net lekskateri@ukr.net

ВАРІАТИВНІСТЬ ТОПОСІВ РЕАЛІЗАЦІЇ ТВОРЧОГО МИСЛЕННЯ

Мисленнєві процеси, що полягають у духовно-автономізованому оперуванні ідеальними утвореннями, вже а рїорї передбачають творчу складову [Самардак М. Філософія науки: напрями, теми, концепції. – К., 2011]. Проте досить хитким і невизначеним лишається саме поняття творчості з його конотаціями. Тому для звуження полісемантики з метою конкретизації творчої компоненти мислення доречним стане ситуаційний підхід, що має окреслити регіони життєсвіту, структуровані нашою креацією [Шюц А. Структури життєсвіту / А. Шюц, Т. Лукман. – К., 2004].

Творчість є діяльнісною активністю особистості, результатом чого стає породження чогось якісно нового – неповторного, оригінального та унікального в суспільно-історичному контексті. Проблема творчого освоєння дійсності корелює з поняттями праці та ремесла. Натомість усяка праця, що у своїй майстерності може перерости у ремесло, передбачає кількісний момент копіювально-конвеєрного виробництва або продукування вже наявного зразка. Умовою творчого процесу є "гра здібностей", завдяки чому робота перетворюється з необхідності на потребу самореалізації. На цьому останньому моменті слід зосередити особливу увагу, адже дослідження регіонів буття творчого мислення має на меті розширити традиційну редукцію творчості лише до мистецтва як естетичного освоєння дійсності в процесі художньо-образного наслідування природи. Загалом існує три типи творчості. Мова йдеться про визначення професійного статусу людей, які цим займаються: художня, наукова, технічна творчість. Але слід пам'ятати про сутнісно-визначальну характеристику творчості, що полягає у заміні зовнішньої детермінації людської активності внутрішньою самовизначеністю. У зв'язку з цим ми можемо підтримати запровадження четвертого типу творчості – ситуаційної. Її концептуальні витоки зароджуються у протоантропологічному філософському дискурсі Артура Шопенґавера та Фрідріха Ніцше.

Їхні теорії пов'язані зі ситуаційним застосуванням особистої свободи волі та розуму. Саме тому на позиціях цих філософів слід зупинитися докладніше. Їхні імена пов'язують зі становленням ірраціоналістичної антропології, на тлі якої розвинулася класична філософська антропологія ХХ сторіччя. У Шопенґавера сама людина у власному емпіричному

існуванні є всезагальним виявом волі до життя, яке окреслене рамками народження і смерті. Формою прояву волі до життя, яке втілюється у реальності слугує лише теперішнє. Це є нав'язаний елемент тут-буття у життєсвіті, який від нас не залежить і становить сферу нашої фактичності і водночас творчого матеріалу. Адже наше минуле, навіть найближче, навіть вчорашнє – лише спогад, викликаний уявою. Ці практичні висновки Шопен'гавер підтверджує узагальненнями зі свого теоретичного філософування: "Насправді лише точка дотику об'єкта, формою якого є час, із суб'єктом, який не має своєю формою жоден із видів закону підстави, становить теперішнє" [*Шопенгауер А. Мир как воля и представление* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/shope01/txt10.htm>]. Тому кожен із нас є господарем і творцем лише теперішньої ситуації у своєму житті, і доки ми існуємо, завжди перебуватимемо у теперішньому як актуальній ситуації своєї творчої свободи і фактичності. Отже, образ людини у Шопен'гавера ґрунтується трьома основними факторами – ірраціональною волею як передумовою усякої творчості, конститутованим світом уявлень та вічним світом ідей. Вони розташовані поруч одне одного, але без внутрішнього зв'язку та єдності. Практична філософія зумовлювалася ірраціональною волею, всі інші сфери буття протиставлялися їй та знаходилися в іншому буттєвому регіоні.

Аналіз положень волюнтаризму та самовизначення людини у ситуації із необхідністю передбачає звернення до ідей Фрідріха Ніцше. Він не намагається синтезувати досить розрізнені елементи філософського вчення свого попередника Шопен'гавера, але при цьому абсолютизує лише ірраціональну основу, у межах якої "виринають" раціональні елементи, утворюючи "вузли діалектичних суперечностей". Перш за все, Ніцше відмежовується від Платонові традиції філософування, яку ще наслідував Шопен'гавер: він нехтує усією об'єктивною системою форм та норм. Людське існування перебуває поза сферами впливу абстрактних всезагальних постулатів. Те ж саме стосується терміну воля, який вживає Шопен'гавер для означення меж реальності. Ніцшеве поняття волі до влади об'єднує обидва ці тлумачення: це не воля і не влада в буквальному сенсі. Воля до влади або, як ще її називають, воля до могутності означає самоствердження життя як життя, включно із самозбереженням та зростанням. Вона мислиться як основа Сушого, а "надлюдина" – як господар і творець життєвих обставин, а не їхній раб. Із подачі Ніцше, "воля до влади" стала формулою креативної активності людини. Воля не прагне деякої трансценденції, але направлена лише на саму себе з подвійною метою: самозбереження та самотрансцендування. Вона є вихідною і сутнісною ознакою життя, яке постійно виходить за власні межі, через що людина сама покладає собі норми і закони. Життя самоконституує свої сенси, виходячи лише із практичної діяльності. Вірогідність будь-якої істини залежить від її спроможності застосовуватися у житті. Адже вона є продуктом седиментації та формотворчості нашої життєвої досвіду, а не заданою імперативно всезагальною сутністю.

Цінності існують лише завдяки їхній ситуаційній реалізації тут-і-тепер через оцінювальну творчу активність людини. Вони конститууються життям і залежать лише від нього. Воля до влади – це лише самопокладання волі як верховної реальності. Але у ході своєї самоактуалізації вона приречена долати "дещо", що не належить їй і заперечує життя. Це "дещо" називають "волею, яка протистоїть волі до життя". Але Ніцше твердить, що життя має багато варіацій, воно не однозначне. Перебування філософських розважань Ніцше у безпосередній близькості до конкретики життя заперечує усіляку статистику і строгу системність категорій.

У філософії Ніцше людина заступає місце Бога, яка є носієм ситуаційно-вірогідної істини. Із того часу, як людська діяльність покладається на креативне самоствердження, вона починає все піддавати обробці і догляду. Як бачимо, саме так в історії починає складатися концепт "культури", яку Гайдеггер, розважаючи з приводу філософії Ніцше, назвав "структурою впевненого в собі людства, у своїх помислах зосередженого на своєму власному забезпеченні" [Хайдеггер М. Ніцше. – М., 2007. – Т. 2. – С. 187]. Культура сама по собі є засобом панування людини на Землі. Вона є самодостовірністю людства, впевненого у своїх діях і пізнавальних спроможностях, яке реалізує свій творчий потенціал у варіативних топосах: як в мистецтві, так і в повсякденному життєсвіті.

К. С. Бакурова, студ., ДНУ ім. О. Гончара, Днепропетровск
bakurova_kath@ukr.net

ОБРЕЧЕН ЛИ ФИЛОСОФ НА ОДИНОЧЕСТВО?

Проблема одиночества – вопрос, который поднимается едва ли не у каждого философа. Однако раскрытие которого ограничивается лишь малым рядом предположений возникновения феномена как такового, а в большей степени, рядом сетований об отсутствии основательных исследований в данной сфере. Большинство полагает, что одиночество – это непременно некоторого вида болезнь, способ ухода от социума, быть может, своеобразное самоограничение человека. Но возникает вопрос, является ли сама проблема проблемой, и почему одиночество не может быть тем необходимым условием философского познания, познание, на котором выстроен человеческий мир, его порядки, принципы и истины. В таком случае если условие непременно необходимо, внимание следует обратить на следующий вопрос: обречен ли философ быть одиноким. Об этом и пойдет речь.

Философ – человек, воссоздающий свой собственный мир. Задачей философа, главным образом, есть выявление такого мира, в котором личность могла бы жить. Человек представляет собой совокупность фундаментальных человеческих требований к миру, каким он должен быть. И именно знание описывает мир как таковой. В этом и состоит суть философской деятельности внутри знания. "Философия – просто

осколок разбитого зеркала универсальной гармонии, попавшей в глаз или в душу. Иначе смотреть – это значит видеть не предметы, а гармонию. Мысль сама является гармонией. Это нота существующего, но несуществующего лада. Как будто его в действительности не существует, но при этом ты реальность воспринимаешь как нарушение ее гармонии", – говорит М. Мамардашвили [*Мамардашвили М. Очерки современной европейской философии // Мамардашвили М. Одиночество – моя профессия. – М. : АЗБУКА, 2012. – С. 541*]. "Реальность как нарушение гармонии" говорит о том, что философ априори асоциален, его пространство четко очерчено и в нем нет места другим. В таком случае одиночество является ничем иным как вынужденной мерой, которая самим философом вовсе и не воспринимается как вынужденная.

Н. Бердяев утверждает, что познание бесспорно имеет социальный характер, это всегда контакт и сообщение между людьми. И тогда познание – не что иное как выход из состояния замкнутости, из погруженности в себя. Однако здесь возникает противоречие. По Бердяеву философия начинается с "я", а не с объекта, она начинается с сомнения в объекте. Философ не может начинать с объективации "я" в коллективном сознании. Если человек всегда был закован пространством вселенной, мировым пространством, то философ – человек, для которого вселенная не имеет границ, человек, не знавший тесного круга, и поэтому человек изначально одинокий. И тогда единственным способом преодоления этого одиночества есть познание. Но здесь возникает противоречие: если следовать тому, что познание имеет непременно социальный характер, сам акт его будет являться лишь способом самоограничения, потери своего "я" среди множества иных. "Я" философа не принадлежит этому миру, поэтому он трансцендирует себя, оставаясь при этом в самом мире. Именно это делает мучительным существование философа, обрекает его на одиночество, которое мыслится таковым в глазах иных, но в сущности есть нечто большее, чем "социальный дефект". "Одиночество – более высокое состояние "я". "Я" отпадает от социальной обыденности и хочет перейти к более глубокому и подлинному существованию" [*Бердяев Н. Философия свободного духа // Бердяев Н. Я и мир объектов. – М. : Республика, 1994. – С. 268*].

Обоснованная гипотеза о том, что одиночество – это необходимое условие акта познания философа, представлена в качестве теории, для подтверждения которой следует обратиться к практическим наблюдениям. Г. Д. Торо, воспринявший идеи трансцендентализма, заключавшиеся в критике современной цивилизации и возврат к природе, находясь в длительном уединении, сказал: "Я никогда не встречал партнера столь общительного, как одиночество". На примере Торо виден трагизм человека, лишившегося общества. Такое болезненное состояние было преодолено при посредстве времени, что способствовало скорому обретению истинного понимания феномена одиночества. "Мышление помогает нам "выйти из себя", но не в обычном смысле этих слов. Я могу

быть бревном, плывущим по течению, но могу быть Индрой, созерцающим его с небес. Я могу быть взволнован театральным представлением, и, с другой стороны, остаться равнодушным к действительному событию, которое, по-видимому, касается меня гораздо ближе", – заключает Г. Торо [*Торо Г. Д. Уолден, или жизнь в лесу.* – М. : Наука, 1979. – С. 89]. Такой опыт уединения мыслителя говорит о том, что одиночество философа, истинное чувство одиночества – это уникальная способность, которая в глазах других читается как болезнь и проблема, и которую философ вынужден нести как бремя. Философ трансцендирует собственное "я", оно не принадлежит этому миру. Философ знает себя как человеческое существо, вместилище чувств и мыслей, он ощущает известное раздвоение, которое и позволяет ему так же взглянуть со стороны на себя, как на любого другого.

Итог сказанного заключается в следующем: философ обречен на одиночество, однако такое, которое является не чем иным как перманентным состоянием, дарующем источник мысли. Глубинный мир, воссозданный философом в своем разуме, уникален, поскольку открыт лишь ему одному. В глазах общества философ одинок, ведь он чаще всего отвергает социум, не приемлет его законы, чувствуя себя чужим в этом мире. Преодоление трагического состояния кроется в устранении границы между "этим" миром и "иным", в котором он один, мысль его не скованна и испытывает чувство совершенного в своем роде одиночества.

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

ФЕНОМЕН НАУКОВОГО МИСТЕЦТВА: ВИТОКИ, СУТНІСТЬ, ТЕРМІНОЛОГІЯ

Термін "Science art" – наукове мистецтво – використовують для позначення трансдисциплінарної сфери, котра формується на межі науки та мистецтва. Сфери, в межах якої формуються умови для плідного синтезу дискурсивного мислення та інтуїтивного судження. Крім цього робляться спроби адаптування методів природничих наук для створення науково обґрунтованого мистецтва, а методів мистецтва – для створення нових наукових теорій. Термін "наукове мистецтво", з одного боку, виступає елементом наукового прогресу – від постановки гіпотези і опрацювання експерименту до соціалізації наукового знання, але з іншого – вказує на оригінальні художні практики. Причини взаємної інтеграції мистецтва та науки полягають у зближенні наукового та художнього пізнання, а також у зближенні різних системоутворюючих принципів, що вказують на модальні зміни антропосоціогенезу в умовах процесів глобалізації. Крім того, методи науки та мистецтва мають актуальні та потенційні історичні та культурно-антропологічні підстави для синтезу, а також особливі ознаки, здатні доповнити наукове мис-

тецтво, надати йому гносеологічні особливості, якими не володіє ні наука, ні мистецтво. Поєднання науки та мистецтва у формі наукового мистецтва обумовлене процесом освоєння людиною інформаційного простору, постійним зростанням обсягу інформації, методів її генерування та способів зберігання.

Є. С. Буцикін, асп., КНУТШ, Київ
yegorbutsykin@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ БЕЗ ОНТОЛОГІЇ Г. Е. М. ЕНСКОМ

Назва тез потребує пояснюючих зауваг. Використання словосполучення філософська антропологія поряд з іменем британського філософа-аналітика можливе лише за певних умов. По-перше, не слід розуміти філософську антропологію вузько, обмежуючись лише роботами трьох класичних авторів. Незважаючи на наукоподібність методологій М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена, їх філософія є метафізичною. Це уможливило ствердження безмістовності її тверджень як трансцендентних мові [Wittgenstein L. A Lecture on Ethic // *Philosophical occasions*, 1912–1951. – Indianapolis : Hackett Publishing, 1993. – Р. 36–36]. По-друге, філософська антропологія розуміється нами як особливий спосіб думання і запитування про світ людини. Його можливо помітити в різних традиціях, навіть якщо самі їх представники не відносять себе до антропологів від філософії.

Головним питанням філософської антропології є питання: "Як можливий людський світ?" [Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія / пер. з нім. В. Приходько. – К. : Дух і літера, 2010. – 348 с.]. Філософська антропологія – це трансцендентальна філософія (не в кантівському розумінні), бо вона прояснює умови можливості розгортання та збереження людського світу. Таке бачення трансцендентального методу дає можливість залучити історію до практичної перспективи вбачань.

Концептуальний аналіз понять, як "повинен", "маю", "зобов'язаний" Г. Е. М. Енском – це трансцендентальний аналіз мови. Філософ запитує нас, що є засадничим для значущості цих слів [Anscombe G. E. M. *Modern moral philosophy* // *Ethics, Religion, Politics: Collected Philosophical Papers*. – Wiley-Blackwell, 1991. – Р. 26–43]. Критика психологічної підтриманості їх ваги для буденної орієнтації є варіацією рефлексії над образами людини, а реанімація аристотелівської ідеї загальних місць мови – спробою виходу за їх (образів) межі.

Загальні місця Аристотеля у філософії Г. Е. М. Енском постають у вигляді множин опису (description), елементами яких є підмножини систематично зв'язаних фактів. Новаторською є ідея грубих (brute) фактів, що дає змогу виводити судження зобов'язання з суджень існування як граматично мовленнєво-ситуативно пов'язаних [Anscombe G. E. M. *On Brute Facts* // *Ethics, Religion, Politics: Collected Philosophical Papers*.

– Р. 22–26]. Те, що Енском називає множинами опису, ми можемо знайти в трансцендентальній антропології Томаса Ренча в якості мінімальних граматичних комплексностей, або простіше – граматичної фактичності. Фактичність розуміється як дещо випадкове, що набуло універсального характеру. Для Г. Е. М. Енском антропологічна фактичність у її граматичному вияві комплексно пов'язана з ситуацією буденного мовлення. Вона по суті є єдиною фактичністю, з якою людина має справу. Саме тому в філософії Енском логічно відсутня онтологія. Тілесність не проблематизується та розглядається лише як джерело природної підтриманості людини. Всі філософські розвідки Г. Е. М. Енском залишаються в сфері граматичного. Це дає змогу філософу вимагати спроб знищення застарілої мови етики і почати "все заново" [Ibidem].

Складним моментом філософії Г. Е. М. Енском постає питання статусу інтенції (intention). Як зазначає британський філософ Стивен Р. Бейн, (Steven R. Bayen) те, що називає Енском інтенцією, так само має радше граматичний, ніж онтологічний характер [Bayne S R. Elizabeth Anscomb's intention. – London, 2010. – 267 p.]. Це дає нам змогу стверджувати позитивність інструментального характеру мови у філософії Г. Е. М. Енском.

Наше звернення до її філософії не є випадковим, воно відбувається в межах дисертаційного дослідження на тему "Антропологічні засади етичного" з метою вирішення завдання пояснення зв'язку між трансцендентальною та граматичною фактичністю в філософії Т. Ренча. Адже сам дрезденський професор не приділяє цьому уваги й подає цей зв'язок як очевидність. На нашу думку, це становить теоретичну проблему, вирішенню якої допомагають ідеї пов'язаності інтенції з майбутнім та грубих фактів [Anscombe G. E. M. Intention. – 2nd ed. – Harvard university Press, 2010. – 106 p.].

Отже, філософська психологія Г. Е. М. Енском є варіантом граматичної трансформації трансцендентальної антропології, точніше – незалежним шляхом до проблем, які розгортаються в її межах. Філософія Г. Е. М. Енском – це філософська антропологія без онтології.

**О. Л. Воронюк, канд. філос. наук,
ЖБФК ім. Г. С. Протасевича, Житомир
voronalex@inbox.ua**

ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ: ВІД МОДЕРНОЇ ГОМОГЕННОСТІ ДО ПОСТМОДЕРНОЇ ГЕТЕРОГЕННОСТІ

Не буде перебільшенням вважати кризу ідентичності одним з найважливіших симптомів нинішньої соціокультурної ситуації. На сьогодні ми спостерігаємо зіткнення двох стратегій ідентичності – модерної гомогенної та постмодерної гетерогенної.

Класичний суб'єкт гомогенної стратегії постає в результаті ряду послідовних редукцій та політики розрізень всередині інтенсивності поля

ідентичності, в результаті чого народжуються традиційні координати класичної ідентичності: чоловіче/жіноче, свідоме/несвідоме, особисте/приватне і т. д. Логіка такого розрізнення відповідає соціальній логіці розподілу та класифікації суб'єктивності в "класичну епоху" (М. Фуко). Дане розрізнення базувалось на інтенції гомогенності та десакралізації.

Гомогенність передбачала створення поля нормальності як соціокультурного центру, з яким би співвідносилась "периферія" – розсіяне поле маргіальності (бідність, безумство, злочинність і т. д.). Це логіка, яку Дж. Агамбен називає логікою включеного виключення. Найголовнішим же об'єктом гомогенізації стає жертва – в гомогенному суспільстві, де циркуляція обміну стає тотальною (все повинне обмінюватись), те, що обміну не підлягає, виключається з нього як "проклята доля" (Ж. Батай) та десакралізується за допомогою репресивних інституцій класичної раціональності (клініка, в'язниця, економіка накопичення). Класична гомогенна соціокультурна система породжує рівнозамінну суб'єктивність відчужених один від одного індивідів – гвинтиків соціальної "машини бажання".

Важливим механізмом конструювання такої ідентичності стає заборона на екстаз – безпосередньо-інтимне єднання з іншим, трансгресія принципу індивідуалізації, яка підіймає інтенсивність життя на "висоту смерті" (Ж. Батай). Екстаз таврується або як релігійна маргіналія, або ж як психопатологія (індивідуальна чи масова). Саме табу на екстаз породжує філософему самототожності індивідуальної свідомості – центральну тему філософії модерну, яка накладається на головний постулат біополітики та політичної філософії лібералізму – прагнення індивіда до самозбереження як фундаментальної "природної" інтенції.

Поступово в межах даної стратегії перемагає система біополітики, яка не просто контролює життя, владарює всередині біологічного виду *homo sapiens*, а й зводить усе різноманіття форм живого (в т. ч., і соціокультурного) до феномену "голого життя" – самоцінної біологічної тривалості (Дж. Агамбен).

У зв'язку з цим з "проклятою долею" традиційного суспільства відбувається фундаментальна метаморфоза – вона не просто десакралізується згідно з просвітницькою логікою "розчаклування світу", вона включається в процес виробництва, в результаті чого "проклята доля" виробляється, як і все решта. Так жертва, спочатку вилучена із соціальності, включається в неї і розпоршується всередині системи. Звідси жаклиивий висновок, повністю втілений у нацистському концтаборі – жертвою може стати кожен, жертвою може стати навіть "молярна машина", наприклад, нації – євреї, цигани, слов'яни. Саме концтабір і є межею, що пролягає між обома стратегіями ідентичності.

Зустрічаючись із вигнанням Іншим, що бере реванш у прорваних бар'єрами свідомого несвідомих потоках бажань, класична суб'єктивність розгублено здається – чи то у варіанті неврозу, чи то у варіанті краху маскулінності чи европоцентризму.

Особливість постмодерної стратегії ідентичності в тому, що вона докорінно змінює саму постановку даної проблеми – на зміну класичному

суб'єктцентристському варіанту її вирішення, вона пропонує те, що можна назвати стратегією гетерогенності. Вона постає як радикальний розрив з усталеними практиками виробництва суб'єктивності, протиставляючи їй структурним елементам власні "лінії вислизання" (Ж. Дельоз):

1) замість "міщанського" прагнення до самозбереження та самотождності пропонується трансгресія та екстаз – вихід за межі, порушення нормальності, вибух та вивільнення, оргія "діонісійства" (Ф. Ніцше, Ж. Батай);

2) замість ідеології "голоного життя" як профанної біологічної тривалості, самоцінності та найвищого блага – жертвопринесення у суверенній несамоцитності невиробничої діяльності (Ж. Батай, Р. Кайуа, Ж. -Л. Нансі);

3) логіці виключеного включення протиставляється шизоаналітична практика шизофренізації несвідомого, вивільнення його з-під репресивних механізмів класичного психоаналізу, стратегія "становлення-Іншим" (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі): твариною, рослиною, дитиною, жінкою, "негром", "неісторичним народом" і т. д.

4) замість картезіанської імплузії суб'єктивності, що поглинає світ та інших у безмежних можливостях інструментального розуму – відкритість Іншого у своїй екзистенціальній оголеності та кінечності (М. Гайдеггер), не відносини поглинання, не примітивно-діалектична стратегія "єдності протилежностей", а стратегія доторку поверхонь, "зазорів-між", які породжують та посилюють відмінності (Ж. -Л. Нансі);

5) замість поліцейської гомогенності – політична гетерогенність (Ж. Рансьєр), оргіастичне самоствердження інаковості – не як онтологічної даності, а як симулякру – подоби, вільної від диктату Єдиного.

Гетерогенна ідентичність існує по той бік міфу, або в ситуації міфу, який розповідає про кінець усіх міфів (Ж. -Л. Нансі). Метанарація більше не владна над гетерогенним, його уділ – існування після кінця, гетерогенне – те, що утворилось на уламках епохи європейського нігілізму, спророкованої Ніцше. Топос гетерогенного – утопія після есхатології та Начала (В. Беньямін), "будь-яке" буття (Дж. Агамбен). Так відкривається можливість сакральної у-топічності по той бік ідеології та виробництва – невиробничої спільноти суверенних інаковостей – жертв, героїв і катів одночасно.

В. В. Гаджисев, асп., КНУТШ, Київ
Syma22@ukr.net

ІГРОВА ФОРМА ВІЙНИ

Для того, щоб розглянути війну, як гру розглянемо саме поняття війни. Війна – це конфлікт між політичними утвореннями, державами, племенами, політичними угрупованнями, приватними особами тощо. Війна відбувається у формі збройного протистояння, військових дій між двома (або більше) сторонами. Як правило, війна має на меті нав'язування опонентові своєї волі. Один з суб'єктів намагається змінити поведінку

іншого, змусити його відмовитися від своєї свободи, ідеології, від прав на власність, або ресурси.

Під поняттям гра ми будемо розглядати наступне, гра – це дія, з умовою ризику, яка виникає між гравцями за для вирішення власних потреб з метою виграшу, яка базується на чітких правилах. Гра може бути свідомою, або несвідомою, теоретичною, або практичною. Гра протікає в усі сфери буття особистості в залежності від необхідності.

Англійський філософ Томас Гоббс в своїй книзі "Левіафан, або матерія, форма і влада держави церковної та громадянської, описує ідею війни, як загальної ворожнечі. Гоббс описує людину у її природному та громадянському стані. Для Гоббса природний стан – це стан в якому людина не має захисту, через те що не має законів і влади. Люди не мають довіри один до одного через це виникає стан війни, задля захисту своїх інтересів, задля нав'язання своєї волі. Для більш яскравого пояснення поняття війни у природному стані Гоббс вводить поняття "війна всіх проти всіх". В громадянському ж стані людина може розраховувати на верховенство права, володаря. Оскільки людина є раціональною істотою, то вона підтримує громадянський стан для того, щоб уникнути війни. Головним бажанням людини є прагнення до миру, коли всі прагнуть мира, і право на війну, якщо інші не хочуть миру. Трьома основними причинами війни між людьми за Гоббсом є: суперництво, недовіра, жага слави.

Нідерландський філософ та культуролог Йохан Хейзінга у своїй праці "Homo Ludens", описує війну як гру, тим самим приписуючи їй культурне значення. Хейзінга розділяє війну як функцію культури тільки тоді, коли вона ведеться за певними правилами, сторони війни мають визнавати один одного рівними або хоча б рівноправними. Для Хейзінга стан війни виступає серединою між станом миру та станом насильницького злочину. Він описує людину, як істоту якій притаманна агоністична модель поведінки. Навіть у правій державі агон не вмирає в людині, оскільки це корениться в її природі. Агон є одним з основних чинників ведення війни. Політичною ціллю війни є завоювання, поневолення, панування над іншим народом, що виходить за рамки війни, як гри, проте кожна війна ведеться задля слави, гордості, верховенства над іншими. Одним з головних характеристик війни за Хейзінга є поняття честі. Честь має велике значення для сакральних війн. Вчений стверджує, що саме через ідею честі виникають лицарські ордени та кодекси ведення війни. Поняття благородного супротивника, чіткі правила ведення війни та бажання слави є головними чинниками ведення війни. Для Хейзінга війна нагадує азартну гру, в якій людина через бажання слави та гордості, може поставити своє життя.

Радикальною різницею між грою та війною є відсутність правил. Прикладом війни, яка не піддається ігровій формі є інформаційні і мережентричні війни, оскільки такі війни не піддаються агоністичній моделі ведення бою і не мають правил.

Більш чітко війна розглядається як гра у середні ХХ ст., через появу теорії ігор. Теорія ігор – це математичний метод вивчення оптимальних

стратегій в іграх. Під грою розуміється процес, в якому беруть участь дві і більше сторін, що ведуть боротьбу за реалізацію своїх інтересів. Під час Другої світової війни і відразу після неї теорією ігор серйозно зацікавилися військові, які побачили в ній потужний апарат для дослідження стратегічних рішень.

Хейзінга та Гоббс вбачають, що бажання війни в людині є підсвідомим фактором і виникає ще з появою архаїчного суспільства і зумовлено чинниками виграшу (слава, ресурси, панування.). Проте через війну людина отримує спокій, мир та досвід. Для Гоббса здобутком війни є поняття суспільного договору, для Хейзінга виникнення міжнародного права.

Ми можемо побачити, що війна має певні властивості ігрової форми. Обидва поняття мають супротивників (агентів, гравців); наведенні, чіткі правила, які несуть в собі елементи ризику. Гра, як і війна, протікає у сфери життя людини (держави, племені, народу) в залежності від необхідності. Обидва поняття несуть в собі елемент стратегії, який необхідний для досягнення єдиної мети – виграшу (слава ресурси, панування).

**Гафарли Кенюль Ісмаїл кизи, студ.,
НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
GafarliKonul@ukr.net**

ТРАНСГРЕСІЇ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА: АНТРОПОЛОГІЧНІ НАСЛІДКИ

Між твариною і природою існувала гармонія до тих пір, доки тварина не перевершила природу і таким чином не виокремила себе з природи, саме в той момент і відбулося "народження" людини. Цим виокремленням людина сама приречила себе на постійний страх та потребу самостійно забезпечувати свої потреби. Людина – єдина істота, яка досягнула власне "я" та перебуває у постійному очікуванні свого кінця [Фромм Е. Здорове суспільство. Мистецтво любити. Душа людини. – М. : АСТ МОСКВА, ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 602 с.]. Характерною ознакою сучасного індивіда є повстання природи в ньому. Тобто все те, що цивілізація нав'язувала людині протягом усієї своєї історії, раптом стало марним, і природні, первісні інстинкти індивіда вийшли на поверхню і стали суттєвою ознакою його поведінки [Горкгаймер М. Критика інструментального розуму – К. : ППС. – 2006. – 282 с.]. Чим більше людина досягає у процесі свого розвитку, тим більше вона віддаляється від природи, з якої вона походить. Через це людству доводиться створювати штучний простір для існування зі своїми правилами поведінки. Однак, що б не робила людина, вона все одно дублює природу. Сфера існування людей є блідюю копією первісних законів природи. Це щось на кшталт платонівських ейдосів. Вся сьогодення діяльність індивіда спрямована на те, щоб повернутися у природу, з лона якої він вийшов. Адже лише там він відчував себе захищеним і перебував у гармонії із Всесвітом. Проте

людина не може відмовитись від досягнень останніх декількох століть, тому її спроби повернути собі природність мають специфічну ознаку – шляху назад немає. Отже, людина намагається досягти ефекту природності шляхом удосконалення техніки, що, насправді, ще більше віддаляє її від мети. Природа посідає місце засобу досягнення мети.

У сучасному суспільстві різні сфери людської діяльності перебувають у певному симбіозі і таким чином нівелюються як окремі сфери та постають у змішаній формі. Такі процеси, у свою чергу, приводять до зміни суті речей, які оточують індивіда та таким чином змінюють його самого [Бодрійяр Ж. Прозорість зла – М. : Добросвіт, 2000. – С. 5].

У сфері естетики зміни відбуваються у значенні самого слова "естетика". Все, що ми бачимо навколо, набирає ознак естетичності, мистецтва, геніальності, таким чином, все навколо стає прекрасним та красивим. Поряд із ідеалізацією поглядів на навколишній світ виникає нове бачення естетики. Через велику кількість прекрасного навколо, ознак естетики набирає те, що є природним антиподом прекрасного. Таким чином неестетичне стає естетичним, а справжня естетика, залишаючись прекрасним, втрачає актуальність [Там само. – С. 15].

Не менш глобальне місце поряд із трансестетикою у постіндустріальному суспільстві посідає реклама. Рекламу можна назвати чумою XXI століття. Сьогодні реклама передує тому, що рекламується. За допомогою роботи кваліфікованих маркетологів стає можливим продати будь-що. Відтак, під сумнів ставиться сама реальність, інформація втрачає корисність. "Образ людини, яка сидить і споглядає в день бунту порожній екран свого телевізора, колись визнають одним з найпрекрасніших образів антропології XX століття" [Там само. – С. 11].

Ж. Бодрійяр підкреслює, якщо в минулому сексуальні стосунки будувались на відмінності чоловіка і жінки, то сьогодні ми спостерігаємо зникнення ознак відмінності. Таким чином перед людиною постає питання: "Хто я? Чоловік чи жінка?" Зміна моделі поведінки людини налаштована на невизначеність того, ким вона є. Сексуальність набирає ознак штучності та награності. "Людина не говорить про себе: я існую, я тут, лише: я видимий, я зображення, подивіться на мене!". Із початком транссексуальності людина втрачає саму себе, все, що вона робить – це лише маскарад, "де кожна людина стає імпресаріо своєї подоби" [Там само. – С. 18].

Е. Фромм досліджує втручання економіки в різні сфери людського буття та головну причину глобальності даного процесу вбачає у розповсюдженні ринкової економіки, що створила людей нової орієнтації – ринкової. Закони та процеси економіки впливають на поведінку та мету діяльності індивіда, таким чином визначаючи характерні ознаки, якими має володіти індивід для досягнення своєї мети у сучасному світі. Товарообмін, попит, пропозиція, конкуренція складають суть нового ринку – "ринку особистостей" [Фромм Е. Людина як вона є. – М. : АСТ МОСКВА, 2008. – С. 84].

Ринкові відносини із принципами попиту та пропозиції, прибутку й конкуренції вже вкорінилися в системі освіти. Відносини у сфері освіти

все більше нагадують ринок конкуренції. Причиною такого стану речей є болонська система освіти, згідно із якою, студенти впродовж вивчення того чи іншого предмету повинні заробляти бали, які в сумі і складають заліковий кредит. Пропозицією на ринку освіти постають бали, на які самі студенти і складають попит. Така система освіти не передбачає самого факту отримання знання. Знання стає неважливим, на передній план виходить отримання оцінки.

Ще однією ознакою сучасного суспільства є втрата значення Бога та релігії. Могутність людини протягом останніх століть зросла настільки, що вона втратила потребу у більшому та могутнішому за себе. Наукові відкриття у сфері фізики, хімії, біології та генетики спростували релігійні здобутки та довели матеріалістичні теорії. Великий вибух, штучне створення людини, зміна генотипу (ГМО), тощо.

Сьогодні виник новий тип людини – сингл-людина, людина одинак. У сучасному суспільстві людина спроможна задовольняти свої потреби самостійно, їй більше не потрібна сім'я. І якщо раніше самотність була проблемою, то сьогодні вона є нормою. Самотність стає модною, популярною, чому сприяють журнали, телебачення, кінематограф, реклама [Корабльова В. Покоління в полі культури: Множинність репрезентацій : [монографія]. – Х. : ХНУ імені В. Н Каразіна, 2009. – С. 156].

Безперечно, у новому тисячолітті виникають нові цінності та пріоритети, що нівелюють попередні аксіологічні засади, які є здобутками попередніх поколінь. І в цьому контексті осягнення антропологічних наслідків трансресії сучасного суспільства постає серйозним світоглядним викликом, адже діагностування змін є передумовою окреслення альтернативних шляхів руху цивілізації.

В. Ю. Даренський, канд. філос. наук, доц.,
ЛДУВС ім. Е. Дідоренко, Луганськ
darenskiy@yahoo.com

"ФІЛОСОФІЯ ДІАЛОГА" ЯК НЕКЛАСИЧНА АНТРОПОЛОГІЯ

В посткласичній філософії, особливо у філософії XX століття, тема діалогу і комунікації стає однією з основних. "Філософія діалогу" є специфічним феноменом XX століття, що породжений ситуацією "смерті людини" (М. Фуко), тобто кризи смислових підстав людського буття, яка, у свою чергу, призвела до кризи міжсуб'єктних стосунків у їхньому глибинному, екзистенційному вимірі. Філософський "принцип діалогу" був шляхом до перевідкриття цих підстав через новий тип онтологічної рефлексії про сутність людини. Феномен суб'єктності людини ("Я") у "філософії діалогу" трактується не в співвіднесеності з тотальністю інобуття як такого ("не-я"); і не у співвіднесеності з досуб'єктними реальностями в самій людині (психоаналіз, структуралізм і т. д.), але в співвіднесеності з іншою суб'єктністю як такою, з Іншим, з Ти в абсо-

лютному сенсі цих слів. Цим визначено певний принцип неklasичної філософської антропології.

"Філософія діалогу" виходить з того, що фундаментальною характеристикою справжності людського буття є його *діалогічність* – у даному контексті значення цього поняття радикально відрізняється від тривіальних уявлень про діалог лише як певний режим мовної практики. Сутнісна діалогічність людського буття як досвіду відкритості абсолютному Іншому і людям як носіям інакшого, більш змістовного досвіду безпосереднім чином культивує здатність до життєтворчості, оскільки остання є сферою відкритості всезагальному досвіду у його персоніфікованій формі. Сама діалогічність людської істоти для представників цієї філософської традиції – від М. Бубера – до сучасних її послідовників – набуває свого вищого вираження у царині релігійного досвіду, де реалізується у сфері граничних цінностей, що визначають сутнісний горизонт самореалізації особистості і формують здатність до абсолютної відповідальності життя і його творчих зусиль. Отже, можна стверджувати, що "філософія діалогу" сформулювала нову парадигму осмислення граничних підстав і структур людського буття, яка потребує спеціальної концептуалізації.

Певний синтез ідей неklasичного етапу "філософії діалогу" вдало здійснено українським філософом В. А. Малаховим. Як пише цей автор, "у "випереджаючій буття" моральнісній зверненості до Іншого діалогічність набуває характеру екзистенційного відповідання *par excellence*, відповідно, сама екзистенція постає як респонденція, як екзистування-у-відповіді" [Малахов В. А. Уязвимість любови. – Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – С. 56]. Він окреслює ряд ключових категорій власної "філософії діалогу": *досвід, страждання, етика, діалог, віра*. Відповідно, *любов* є метакатегорією діалогічного світовідношення. Названі категорії фіксують особливу "постонтологічну" диспозицію людини в Бутті – це зверненість до Іншого і покликаність ним. Філософема "Іншого" відсилає до факту надбуттєвої зверненості, який не може бути описаним у традиційних онтологічних категоріях. Зокрема, "досвід" тут – це не термін метафізики, що означає емпіричну явленість буття нашій свідомості; це – з одного боку, зануреність у буття, яка може бути суцільно негативною і деструктивною для людини; з іншого – це можливий стан граничної відкритості Іншому. В. А. Малахов визначає любов як "онтологію зверху", що встановлює первісне відношення без "органічної" злианності з Іншим; у ньому відкривається Обличчя Іншого, творчий простір "поміж" (М. Бубер), а також чітка "позиція позаперебування" (М. Бахтін). Важливою інтенцією В. А. Малахова є спеціальна концептуалізація категорії *мовчання*. Фактично, категорію мовчання слід додати до групи ключових категорій, яку було наведено вище. Мовчання розуміється автором в першу чергу як "певний *всеоб'ємлючий символ людського буття*"; А відтак, йдеться "про межі самого принципу діалогу і про оточеність діалогічного світу мовчанням – не як хаосом чи безсмысленною порожнечею, але як особливою смислопороджуючою структурою" [Там же. – С. 191, 194]. Отже, у своєму суто екси-

стенційному плані мовчання характеризує певну домінанту християнського етосу, яку автор визначає як "внутрішню тишу, *мовчання* як ненаполегливість на власному об'єктивуючому голосі". Тут мовчання постає як певний екзистенціаль людського буття.

Загалом продовжуючи європейську традицію "філософії діалогу", концепція В. А. Малахова не тільки успадковує у Е. Левінаса радикальність її етичної інтерпретації, але й, з іншого боку, плідно поєднує її із традицією "кінця метафізики", зокрема, метафізичного мислення про людину. У термінах самого автора цей другий смисловий аспект визначається як перехід від онтологічної "вкоріненості" до духовної *покликаності* ["оклинутості"]. У традиції "філософії діалогу" робота В. А. Малахова займає своє специфічне місце, оскільки концептуалізує осмислення комунікативної природи людського буття в горизонті особливого "регіону смислу", який визначається парадигматикою любові як вищого стану сутнісної самореалізації людини. "Любов – як пише цей автор, – це "онтологія зверху": у ній важливо, до чого людина dorocтає... Любов встановлює первісне відношення до любимого поза, або без, або поверх будь-якої органічної злианності з ним: у ній завжди є Обличчя Іншого, є Я і Ти, є творчий простір "поміж", про який так переконливо писав М. Бубер, є "позиція позазнаходимості", про яку розмислював М. Бахтін [Там же. – С. 41]. Отже, через вищу категорію любові автором інтерпретується вся традиційна проблематика "філософії діалогу", її класичні концепти, а відтак, ця інтерпретація може розглядатися як суттєвий змістовний крок у розвитку цієї плідної філософської традиції. Приклад цієї новітньої концепції "філософії діалогу" свідчить про великий потенціал сучасної української філософії у дослідженні підстав людського буття в рамках некласичної філософської антропології.

**М. А. Дедюлина, канд. филос. наук, доц.,
ФГАОУВО "ЮФУ", Ростов-на-Дону, Россия
dedyulina72@mail.ru**

ЧЕЛОВЕК Н+ И МИР НИ-ТЕСН: ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ

Проблема осмысления будущего человека в мире Hi-Tech давно обсуждается как философами, так и учеными, которые являются творцами этих технологий. Более спокойно к данной проблеме относятся люди, которые в XXI веке уже не представляют себя вне этих технологий. Это поколение очень часто называют поколением Google. В данном докладе мы постараемся выяснить появился ли тот, человек, которого фантасты определяют, как человек Н+.

Если заглянуть в историю человечества, то можно обнаружить немало теорий, которые тоже занимались поисками совершенного человека. Для примера, вспомним, Леонардо да Винчи и его рисунок "Витрувианского человека" или Ле Корбюзье, который придумал статую Модулора.

Система Модулора используется в качестве классической идеи о связи пропорций зданий с людьми, которые в них живут. А если посмотреть на современные достижения в области высоких технологий, то получается, что вышеперечисленные идеи переместились в мир технологий. Например, Т. Д. Стерледева полагает, что с помощью искусственной и виртуальной реальности в социуме закладывается фундамент для строительства новой формы экзистенции. Она состоит из "типа среды" и "типа носителя субстрата сознания". Автор полагает, что "возможны следующие варианты сочетания этих компонентов. Первый вариант: среда – биологическая, носитель сознания человека – биологический, то есть человеческое тело. Второй вариант: среда – техносфера, субстрат сознания – биологический. Третий вариант: среда – биологическая, носитель сознания – на базе техники (киборги). Четвертый вариант: среда – техносфера, носитель – киборг.... Третий и четвертый варианты соответствуют второму этапу информационного общества". На второй стадии возможен переход на уровень информосферы. "Киборги, в свою очередь, могут существовать в различных сферах. Во-первых, – в физико-природном мире. Во-вторых, – в техносфере (например, на фабрике). В-третьих, – в ЭВР". Т. Д. Стерледева считает, что в первом случае киборг – это человек, имеющий искусственную телесность и живущий в мире людей и соответственно, подчиняющейся законам природы и общества. Во втором случае, это мир цифрового человека. Третий вариант заключается в том, что человек может одновременно находится в двух предыдущих состояниях в зависимости от желания. Подтверждением первого случая, является появление первого в мире бионического человека.

"185-сантиметровый робот выполняет 60–70 % функций человеческого организма, может стоять, сидеть, а также ходить благодаря шагающему аппарату Rex, который, как правило, используют люди с тяжёлыми травмами позвоночника. Кроме того, у бионического человека есть сердце, способное при помощи электронного насоса перекачать искусственную кровь и обеспечить транспорт кислорода. Функцию диализа выполняют почки-имплантаты. Прототип бионического человека – 36-летний социальный психолог из университета Цюриха, родившийся без левой руки, Бертольд Майер, который носит бионический протез. Лицо робота создано по 3D-сканам его лица". А если, исследовать мобильные технологии, то там наглядно можно зафиксировать образ цифрового человека. Так, в статье американского педагога Марка Пренски говорится, что для современной молодежи, игры на компьютере, электронная почта, Интернет, сотовые телефоны и sms-сообщения становятся повседневностью и неотъемлемым атрибутом.

"Кто-то относит их к N- (от слова Net – сеть) gen или D- (от слова digital – цифровой) gen. Но самое удачное определение которое я нашел – Digital Natives (дословно Цифровые Рожденные – прим. переводчика). взрослые вместе с "twitch speed" видео игр и MTV. Они привыкли к мгно-

венности гипертекста, к музыке, скаченной из Интернета, к карманным телефонам, к библиотеке в своих ноутбуках, к sms-сообщениям. Большую часть своей жизни они провели в инете". В третий вариант, это то, что получило название "кибер-место". В кибер-местах можно чувствовать других, почти находиться с ними, не передвигаясь физически и перемещая физические объекты. Кибер-места, таким образом, – гибриды, сети битов информации о расселении человека по киберпространству.

В контексте наших размышлений, интересна концепция философа науки Д. Айди. В своем осмыслении технологий он полагает, что современная экспериментальная наука реализуется при помощи инструментов, которые изменяют наше восприятие. Изучая технологии, Айди, во-первых, сводит их к совокупности существующих артефактов, т. е. за основу берет феноменологическое определение технологии Хайдеггера; во-вторых, технология в данном случае является основным ядром взаимоотношений между человеком и средой обитания; в-третьих, "артефакты" включены в практику и составляют неотъемлемую часть жизненного мира любой культуры. Поскольку интенциональность имеет проектирующе-рефлексирующую структуру, взаимодействие с артефактами представляет собой тот путь, на котором человек интерпретирует мир и себя.

Подведем итоги: во-первых, "человек Н+" – это не панацея, придуманная фантастами и трансгуманистами. Этот образ уже можно зафиксировать в образе "человека-киборга"; во-вторых, современные Hi-Tech внедряют в жизнь образ этого человека, посредством включения его сознания и телесности в мир новых технологий; в-третьих, современные геймеры уже сейчас живут в сетевом пространстве и мире мобильных технологий; в-четвертых, "человек Н+" как воображаемая модель становится инсайтом как в СМИ, так и повседневности; в-пятых, этот "человек Н+" может помочь выжить социуму в условиях глобальных катастроф.

О. О. Демура, асп., НПУ им. М. П. Драгоманова, Київ
Oks-Demura@yandex.ru

ТОТАЛІТАРНІ АСПЕКТИ СТАНОВЛЕННЯ "ОДНОМІРНОЇ ЛЮДИНИ" В ІНДУСТРІАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Робота Маркузе "Одномірна людина" просякнута песимізмом і критикою індустріального суспільства. Культура, політика, економіка зливається в єдину систему панування над людиною, науково – технічна революція створює оманливі потреби в нових автомобілях, телевізорах, холодильниках, змушуючи суспільство, поглинати оманливо нав'язані потреби, керуватися ними, та на справді бути залежними від перелічених зовнішніх факторів.

Маркузе, досліджуючи соціально-культурну ситуацію звертає свою увагу на те, що основна увага мусить бути звернена на загладжування і припинення боротьби між культурою і соціальною дійсністю, шляхом

відторгнення тих елементів культури, які надавали їй елітарності. Ці елементи культури вважаються в XX столітті опозиційними, хоча Маркузе вважає, що саме висока культура надавала можливість людині до трансцендентного розвитку, духовного прогресу, зміни індивідуальної реальності. Тобто відбувається ліквідація двохмірної культури, зникає поділ між елітарним і масовим, проте не шляхом відкидання і невілювання елітарної культури, а шляхом її природного вrostання, поглинання і адаптації масовим цінностям. "То же, что мы видим сейчас, – это не вырождение высокой культуры в массовую культуру, но ее опровержение действительностью. Действительность превосходит свою культуру, и сегодня человек может сделать больше, чем культурные герои и полубоги; он уже разрешил множество проблем, казавшихся неразрешимыми. Но вместе с тем он предал надежду и погубил истину, хранимые сублимированными образами высокой культуры" [Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / пер. с фр. А. Юдин]. – М. : АСТ, 2003. – 336 с.].

Людина втрачає планку духовних домагань, втрачає свою двомірність, це відбувається за допомогою культури, культура стоїть на варті пригнічення людини. Політична ситуація на мапі світу XX століття, також робить вагомий вклад у формування одномірної людини. Яскравим прикладом поглинання пропагандою суспільної свідомості є те, що і в Америці і в Європі і в СРСР люди, знаючи що політичні платформи і реклама по своєму задуму не можуть бути істинними і правдивими, продовжують прислухатися до них а часом навіть дозволяють їм захопити свою свідомість. Засоби масової інформації нівельовано та гармонійно змішують мистецтво, політику, релігію і філософію з агітацією, та комерційною рекламою, такі процеси свідчать лише про те, що всі сфери культури та соціуму приводяться до спільного знаменника – товарної форми.

Головною тезою, якою можна узагальнити та окреслити думку Маркузе є положення про ілюзорну свободу. Маючи на увазі ліберальне суспільство, Маркузе говорить про те, що воно називає себе вільним, не помічаючи, що насправді навколо панує завуальований неототалітаризм – суспільство масового споживання створило свої цінності, вплинуло на культуру та контролює кожного індивіда.

Послугуючись дослідженнями психологів, в тому числі Фрейда, Маркузе виводить теорію десублімації. Припускаючи, що інстинкт руйнування (Аніма, Анімус) є важливою складовою енергії, що живить по-неволення людини і суспільства технікою – тобто чим краще людина вчиться маніпулювати технічними засобами, тим продуктивніше вона задовольняє свій інстинкт в процесі самого виробництва. Таким чином технократизація суспільства тягне за собою абсолютну згуртованість суспільства. Це означає що найжорстокіший факт війни чи революції, викликатиме лише схвалення зі сторони самих жертв – таким чином, власне, діє механізм управляємої десублімації.

Такі процеси, що відбуваються в одномірному суспільстві, призводять до атрофії здатності до мислення та зводять діяльність суспільства до задоволення власних інстинктів та потреб. В спільному єдиному суспільстві, яким маніпулює технологізація, та зникає здатність критично мислити виникає нова свідомість – Щаслива Свідомість. Така свідомість задовольняється будь якою формою влади, сприймаючи її як моральний корелят, як головного постачальника і виробника суспільних благ [Івін А. Философия истории [Электронный ресурс] // Библиотека "Гумер". – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Ivin/_19.php].

Почуття нівелюються, Щаслива свідомість не здатна рефлексувати, вона не відчуває вини. Знищення людей в концентраційних таборах, провадиться єдиним лідером держави, часто за його наказом, потім він же уповноважений знімати із себе вину. Увесь жах який пережила Європа і Росія, виявився корисним для приручення народу, для їх фізичної і моральної адаптації до аномальних умов, підземного існування, до підтвердження панування техніки над свідомістю суспільства.

Одномірність сучасної свідомості спричиняє все нові і нові види тоталітаризму в державі "Счастливое Сознание не знает пределов – оно устраивает игры со смертью и опасностью увечий, в которых веселье, командная работа и стратегическая важность перемешаны в гарантирующей вознаграждение социальной гармонии" [Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества].

Людина, стверджує Маркузе, знаходиться в кульмінаційній точці відчуження. Але парадоксальність становища в тому, що, на думку автора "одновимірної людини", ця відчуженість увійшла в життя сучасної людини непомітно, і він не відчуває її присутності. Йому не було з чим боротися, він не протестує, не шукає виходу; відчуження увійшло до його звички, в тип поведінки і мислення, стало як би його другою натурою. Такого, якщо вірити твердженням Маркузе, ще не було: сучасний капіталізм зробив відчуження природним станом людини.

Таким чином можна стверджувати про те що існує певна тотожність між будь-якими політичними режимами в ХХ столітті. Тоталітаризм – режим який спричинений тотальною технократизацією суспільства, це абсолютне підкорення собі свідомості людини, за допомогою засобів масової інформації, реклами, культури. Мета всіх держав, не зважаючи на їх політичний устрій – це підкорити собі людину, знищити її здатність до рефлексії, і проголосити панування так званої "Щасливої свідомості", яка прагне задовольняти лише свої потреби, і зовсім не хоче звільнитись з під ярма тотальної інформаційного, агітаційного суспільства. "Когда высокие слова о свободе и исполнении надежд произносятся соревнующимися лидерами и политиками, а затем тиражируются с помощью экранов, радио и трибун, они превращаются в пустые звуки, имеющие какой-то смысл только в контексте пропаганды, бизнеса, дисциплины и релаксации" [Там же].

В. С. Золотых, студ.,
ДНУ им. О. Гончара, Днепропетровск
vizashiva9207@mail.ru

КАТЕГОРИИ "СВОБОДА" И "ВЫБОР"
В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ
Ж.-П. САРТРА

Категории "свобода" и "выбор" являются центральными в философии французского экзистенциалиста Жана-Поля Сартра.

Сартр отталкивается от положения "существование предшествует сущности". А это значит, что субъект изначально наделён свободой выбирать и созидать себя. Существование (или экзистенция) есть бытие, непосредственно переживаемое самим субъектом. Человек реализовывает себя в "настоящий момент", "здесь-и-сейчас". Сартр приводит слова Понжа: "Человек – это будущее человека". Он есть проект, который может реализовать себя.

Человек никогда не находится в одной временной точке. Его уже нет в прошлом, но он несет все то, что совершил, он – носитель прошлого. Будущее ещё не наступило, более того, нет ничего такого, что могло бы нам с полной уверенностью сообщить, что будет потом. Оно не определено, как и жизнь, не имеющая общего для всех смысла. Поэтому человек находится "здесь-и-сейчас", переживая этот маленький момент. Это постоянное пребывание "вне себя". Именно поэтому можно сказать, что человека нельзя определить.

Реальность человеческая такова, что она есть то, чем не является, и она не является тем, что она есть. Человек выходит за рамки определенной обыденности и в этом содержится манифестация его свободы.

Сартр рассматривает свободу в двух аспектах. В первом случае, она является самим же сознанием человека. Во втором, она рассматривается как то, посредством чего происходит целеполагание.

Человек, по словам Сартра, это носитель абсолютной свободы. Философ утверждает, что действие предполагает среду и субъективность. Среда как та действительность, ситуация, которая оказывает препятствия и, тем самым, толкает человека сделать выбор. "Быть свободным" не значит бездействовать или делать то, что тебе хочется, а совершать выбор самому. Это то фундаментальное качество, которое нельзя отнять.

Свобода не изменяет нашу действительность, но меняются лишь мысли человека, его действия и отношение к миру. Поэтому человек всегда свободен, в любой ситуации, будь он даже пленником.

Таким образом, суть свободы не в постановлении цели и её достижении, а в самостоятельном и осознанном выборе.

КОНЦЕПТ ТОЛЕРАНТНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

В политическом дискурсе идеи справедливости, толерантности, равенства и свободы очень связаны между собой. Справедливость можно рассматривать как своего рода толерантность: общество, где все справедливо рационально разделено, будет более склонно относиться, толерантно друг к другу и будет быстрее развиваться. Античный философ Платон считает справедливость основным принципом идеального государственного устройства. Каждому гражданину государства по справедливости отводится особое занятие и особое положение. То есть, всякий отдельный человек, в соответствии со своими способностями, получает для исполнения и осуществления свое особое дело. Только им он и занимается. Изменения специальности и переход из одного сословия в другое недопустимы. Господство справедливости сплавливает разнообразные, и даже разнородные части государства в целое, запечатленное единством и гармонией: "Правосудие и справедливость есть нечто прекрасное" [*Мотрошилова Н. В.* Рождение и развитие философских идей : ист.-философ. очерки и портреты. – М. : Политиздат, 1991. – С. 199].

Всеми силами Платон хочет оградить свое идеальное государство от смешения классов составляющих его граждан, от исполнения гражданами одного класса обязанностей и функций граждан другого класса. Он прямо характеризует "справедливость" как доблесть, не допускающую возможности подобного смешения. Наименьшей бедой было бы смешение функций различных специальностей внутри класса работников производительного труда: если, например, плотник станет делать работу сапожника, а сапожник – работу плотника или если кто-либо из них захочет делать вместе и то и другое. Но "многоделание", по Платону, губительно для государства: когда ремесленник или кто – либо другой, делец по своим природным задаткам, возвыситься благодаря своему богатству, многочисленным связям, силе и попытается перейти в сословие воинов, или когда кто – нибудь из воинов постарается проникнуть в число членов совета или в стражи, будучи этого не достоин причем...такая замена и вмешательство не в свое дело губительны для государства". И наоборот, "делание своего" во всех трех видах деятельности, необходимых для государства, "будет противоположно той несправедливости, – будет справедливостью и сделает город справедливым" [Там же. – С. 154]. Государство Платона – не единственная сфера проявления "справедливости". Для Платона государство – как бы макромир, которому соответствует микромир в каждом отдельном человеке, в частности в его душе.

Согласно Платону, индивидуальная справедливость заключается в том же применительно к частям души. Ибо членение человеческой души ана-

логично членению общества: высшему философскому сословию в душе соответствует разум; он должен править. Второму – аристократическому сословию стражей – соответствует аффективная часть души, "яростный дух" или чувство чести, обеспечивающей, в частности, такие добродетели как мужество, или способность оказать сопротивление, и кротость, или способность повиноваться. Третья часть души, аналог низшего сословия демиургов, обеспечивающего удовлетворение материальных потребностей общества, – вожделеющее начало [Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – М. : Искусство, 1974. – Т. III. – С. 91].

Если каждая из трех составных частей души будет совершать свое дело под управлением, то гармония души не нарушится. При таком строе души разумное начало будет господствовать, аффективное – выполнять обязанность защиты, а вожделеющее – повиноваться и укрощать свои дурные стремления. От дурных поступков и от несправедливости человека ограждает именно то, что в его душе каждая ее часть исполняет предназначенную ей функцию – как в деле господства, так и в деле подчинения.

Отсюда можно вывести, что еще Платон пытался вывести понятие толерантности, не называя его, четко разделив его на свои функции: каждый вносит свой вклад, будь то это интеллектуальный, защитнический или трудовой и др. – каждый от этого счастлив и является неотъемлемой частью всего общества. Точно также как любая часть его души является частью его личности. Толерантность по Платону можно определить как тождество структуры общества и отдельной человеческой души означает нравственное благополучие или справедливость [Гусейнов А. Краткая история этики [Электронный ресурс] / А. Гусейнов, Г. Иррилитц. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Gus_Etika/_09.php].

Таким образом, эта сложная ситуация соединила в себе понятия справедливости, толерантности и свободы. Правитель и гражданин всегда не свободны. Правитель может быть толерантным или нет, гражданин может быть толерантным только по отношению к такому же гражданину или рабу. Правитель может быть толерантным и в тоже время несправедливым по отношению к кому-то. Справедливым ко всем не возможно одновременно быть. Справедливый правитель – растворяется в своем государстве как личность.

Подводя итог исследованию, получаем вывод, что справедливое государство по Платону это и есть толерантное, где толерантность можно рассматривать как тождество следующих констант: а) нравственную ценность (благополучие), единение и гармония отдельной человеческой личности; б) творческий и поведенческий императив, вклад своих способностей для общественного блага; в) аристократическое государство – сообщество, где правят лучшие и где гармония между людьми и государством. Толерантное общество, главными добродетелями которого являются: честь, мужество, кротость и повиновение, это гармония разумного управления (высшим органом власти) и граждан.

**Р. А. Ивашина, асп., Е. В. Ивашина, асп., БелГНИУ,
Белгород, Россия**
roman_ivashina@mail.ru

У ИСТОКОВ ФИЛОСОФСКОГО ПОНИМАНИЯ НАСИЛИЯ

Виды насилия; психофизиологический вид; социальный вид; христианский аскетизм; психологический вид. Применение насилия и его видов имело и имеет место в любом обществе. Есть основания полагать, что корни идут значительно глубже, а именно из самой античной философии. Проблема насилия затрагивается с момента зарождения философии в период античности. В дальнейшей истории философии проблемы насилия не теряли свою актуальность, но были различные интерпретации в понимании насилия. В свою очередь христианское вероучение, есть основания полагать, развивалось под прямым влиянием античной философии. Для примера рассмотрим и сравним взгляды в понимании насилия античного классика Платона и одного из столпов христианского богословия периода патристики Василия Великого. Платон в своей философской системе неоднократно говорит о насилии. Основываясь на анализе текстов Платона, в его философии можно выделить несколько видов насилия.

Первый вид – идеальный. Он проявляется в тяготении каждого человека к "идее" блага. Используя терминологию З. Фрейда, можно сказать, что у человека имеется бессознательное тяготение к миру идеальному, а точнее – к идее блага. Все вещи стремятся достигнуть блага: "именно чувства приводят нас к мысли, что всё воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному" [*Платон. Государство. Диалоги* / пер. с древнегреч.; примеч. Л. Сумм. – М., 2009. – С. 510]. Получается, что человек, при внешней свободе действий ограничен внутренним стремлением или тяготением к определенной системе ценностей – "идее" блага. Такое тяготение ограничивает свободу выбора человека определенными рамками, через что и проявляется незаметное, на первый взгляд, насилие.

Второй вид – психофизиологический. Он проявляется в страстях и некоторых физиологических потребностях человека. Страсти и многие физиологические потребности человека Платон не только отделяет от человека как что-то лишнее, но и рассматривает их как причину страдания человека. Причем, в философии Платона страсти совершают с человеком физическое или морально-психическое насилие.

Третий вид – социальный. Он проявляется в социальной среде в правилах, нормах и законах государства-полиса, имеющих принудительную обязательность исполнения. Платон называет два неизбежных средства, при помощи которых законы исполняются – это убеждение и сила. Однако он делает попытку объяснить гражданам необходимость исполнения закона, что частично сглаживает остроту насилия законов [*Платон. Фе-*

дон // Собр. соч. : в 4 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1993. – С. 510]. Более того, ради достижения общего блага он считает приемлемым крайний вид насилия – смертную казнь. С другой стороны, он подробным образом рассматривает варианты нарушения закона и, если есть смягчающие обстоятельства, делает поблажки. Этот факт говорит, что Платон прибегает к жестким мерам в исключительных случаях и для общего блага.

Василий Великий своими взглядами представляет патристический период в истории философии, и потому его взгляды на феноменологию насилия имеют религиозное содержание. Но следует отметить, что он был и выпускником платоновой Афинской Академии, потому испытал прямое влияние философии Платона. Насилие в понимании Василия Великого можно разделить на четыре вида.

Первым видом насилия, о котором он писал и которым сам жил, был христианский аскетизм. Это аскетические подвиги, в целях борьбы со страстями путем строгих ограничений своих потребностей как физических, так и физиологических, и даже борьбы с ними [*Архиепископ Филарет (Гумилевский)*]. Историческое учение об отцах церкви. – М., 1996. – Т. 2. – С. 151].

Второй вид насилия – это его строгие и продолжительные епитимии, проявляющиеся в дополнительных покаянии, постах, молитвах и ограничении в участии в церковных таинствах, то есть, некое самоистязание [Первое каноническое послание святого Василия Великого к епископу Амфилохию иконийскому // Правила православной церкви. – М. : Отчий дом, 2001. – Т. 2. – С. 378–379].

В-третьих, скорее это не вид, а иллюстрация отношения к насилию, на примере убийства. В его понимании, убийство при любом стечении обстоятельств, не может быть оправдано и является грехом. Если Римское право дает в некоторых случаях насилию статус легитимности, то Василий Великий в любом случае убийство считает недопустимым, даже когда это неизбежно, что вполне соответствует 6 заповеди "Не убивай" [Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. – М. : Российское Библейское общество, 2007. – С. 73].

И четвертый вид – психологический, проявляющийся в угрозе насилия и мук с целью избегания человеком греха. То есть, одно насилие одолевается другим. Видимым образом человека ни кто не наказывает, но, через нестроения в жизни человека или угрозу их появления человека наказывает Бог [*Василий Великий*]. Беседы на Псалмы. – М., 1991. – С. 248].

Проводимое нами исследование показывает, что в понимании насилия Платоном и Василием Великим есть как сходства, так и отличия. Платоновского "идеального" вида не находим у Василия Великого. Психологический вид выделяют оба, но Василий Великий сообщает способы борьбы с ним – аскезу, что в свою очередь также есть насилие. Социальный вид насилия выделяют оба, но Василий Великий не допускает убийство и смертную казнь, считая наиболее тяжчайшим гре-

хом. Психологический вид Василия Великого схож со страхом наказания за нарушения закона у Платона. В названных особенностях в понимании насилия можем найти все черты российского понимания насилия. В том числе неприемлемость смертной казни как нарушения заповеди "Не убивай" [Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – С. 73] выражалось во временных отказах от смертной казни в России (например при князе Владимире). Таким образом, не смотря на противостояние христианства и язычества, языческая эпоха имела большое влияние на Христианство, а через него и на российскую культуру, нравственность и самосознание.

В. Ф. Калуга, канд. філос. наук, НУБіПУ, Київ
kalugavl@ukr.net

САМОІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Очевидно, будь-яке згадування про феномен самоідентичності автоматично зводиться до самоідентичності людини, якщо тільки не вказано конкретно, про яку чи чию саме самоідентичність іде мова. І це природно, бо для осмислення доступна в першу чергу власна самоідентичність дослідника. Окрім того, найперше, з чим асоціюється самоідентичність, так це з феноменом "Я" чи "Его". Останні ж в контексті загальнопоширених догм і переконань, притаманні винятково людині. Між тим, здоровий глузд підказує, що самоідентичність має бути притаманна всякому прояву існування, наділеному здатністю відчувати і відповідним чином реагувати на подразнення. Інакше жодна б жива істота не мала б ніякої змоги установити чи це саме вона відчуває і що саме вона відчуває в конкретний момент. Тобто будь-яка жива істота не змогла б встановити відмінність поміж собою і всім решта, будучи лише органічною частиною чогось завершеного цілого. Якщо мислити за аналогією, то позбавлена самоідентичності істота мала б опинитися в тому ж становищі, як і органи людського організму. Але ж відчуває, наприклад, біль в руці людина, а не сама по собі людська рука.

Окрім того, попри первинне враження, що виникає в кожного, хто замишлюється над природою та властивостями самоідентичності, остання пов'язана радше з відчуванням, аніж з осмисленням. Точніше, осмислення є вторинною процедурою щодо відчування самоідентичності. Причиною зміщення акценту з відчування на осмислення є непомітне для самої людини перемикання її уваги на другу сигнальну систему, тобто на приговорювання, обдумування. Як наслідок, в свідомості людини знаходиться відображення не безпосередньо сприйняте, а проговорюваний образ сприйнятого з неодмінним додаванням оціночних та функціональних маркерів або, якби сказав Гайдеґер, предикатів. Відтак між сприйнятим і відображеним у свідомості людини практично постійно є посередник – слово, точніше міркування. Це означає, що сприйнята за

допомогою відчуття самоідентичність і відображена в свідомості самоідентичність – це два відмінних між собою феномени. Щоправда доступний для осмислення і, відповідно, опису тільки один феномен самоідентичності – той, що відображений в свідомості, а якщо бути коректнішим, то образ самоідентичності. Саме образ самоідентичності найповніше відповідає враженню про те, чим може бути "Я" або "Его". Тоді як відчувана самоідентичність уникає безпосереднього відображення. Про неї можна лише сформулювати знову ж таки враження на рівні теорії, наприклад, шляхом феноменологічної редукції, як її розумів Е. Гуссерль. Про глибинну або відкриту винятково відчуженню самоідентичність по своєму також згадує З. Фройд, говорячи про глибинне душевне життя, яке не під силу схопити свідомості людини: "Ти [*"Я"*] заходиш так далеко, що вважаєш "душевне" тим же самим, що і "свідоме", тобто відоме тобі, не дивлячись на очевидні підтвердження того, що в твоєму душевному житті має відбуватися значно більше, аніж може знати твоя свідомість" [Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. – СПб. : Алетейя, 1999. – С. 240].

Звичайно, поміж відчуженою і осмислюваною самоідентичністю людини існує безпосередній зв'язок, радше такий же, як між відображуваним і його образом. Відтак, цілісний суб'єкт або абсолютна самоідентичність є чимось, що робить можливим існування і відчуженої, і осмислюваної самоідентичності. Про абсолютну самоідентичність можна сказати лише те, що вона, на відміну від своїх проявів, єдина реальна самоідентичність та дійсна причина індивідуального буття, його стержень. Вона ж є безпосереднім джерелом змісту індивідуального існування людини (як і будь-якої іншої істоти) та визначає особливості проживання індивіда. Найближче до схоплення суті абсолютної самоідентичності, цілком ймовірно, наблизилася індуїстська традиція з її ідеєю про атман, поданою в Упанішадах. В свою чергу іудо-християнська традиція з її заплутаним протистоянням поміж тілом, душею та духом, навпаки сприяє розмиванню теоретичного припущення про суть абсолютної самоідентичності і її природу, а також джерело та місце, так би мовити, її локалізації. Не маючи ж чіткого враження про напрямок докладання зусиль, дослідник навряд чи хоч коли-небудь зможе цілеспрямовано наблизитися до осягнення суті самоідентичності. Як наслідок, людина, що перебуває в полоні догм, приречена продукувати різноманітні образи дійсності, вірячи в їх реальність, істинність або адекватність, таким чином, вивертаючи все навпаки або підмінюючи одне іншим: аргументи мотивами, дійсність віртуальністю, причину наслідком, інтуїтивне нав'язним, чесноти ницим і т. п.

Виявлений принцип підміни, очевидно, дався в знаки і щодо встановлення зв'язку між самоідентичністю та ідентичністю. Лінійна логіка підказує, що самоідентичність є похідною від ідентичності. Насправді ж самоідентичність є первинною стосовно ідентичності, бо ідентичність пов'язана винятково з осмисленням, опануванням відмінного від того,

хто осмислює, а отже і вторинною стосовно нього, чим би останнє було: від найдрібнішої піщинки до "всесильного бога".

Відтак осмислення суті самоідентичності, уникаючи при цьому стереотипів і кліше, дозволить віднайти чи виробити дієві шляхи та способи корекції індивідуального буття, вивільнення людини з-під тиску страхів і бажань, надасть поштовх справжньому становленню і розвитку гармонійної істоти.

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

ЧОЛОВІК ТА ЖІНКА У СВІТІ, ЩО ЗМІНЮЄТЬСЯ: НОВИЙ ПОГЛЯД НА ФОРМУВАННЯ СІМ'Ї

Інтерес до проблем кохання, шлюбу, сім'ї, гендерних питань існував на всіх етапах розвитку людства. Дослідження сім'ї та сімейних відносин доволі плюралістичні. Питаннями сім'ї та шлюбу у тій чи іншій мірі цікавилися філософи в усі історичні епохи. Оскільки сім'я, змінюючись разом із суспільством під впливом економічних, історичних, культурних, національних чинників, все ж залишається найбільш стійким та консервативним організмом, попри усі зміни зберігає за собою чи не найбільший вплив на формування особистості. 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 [Философская антропология : словарь / [под ред. Н. В. Хамитова]. – Киев : КНТ, 2011. – С. 326]. Значимість сім'ї не підлягає сумнівам, оскільки переважно в її рамках відбувається процес відтворення людини, виховання дітей, їх соціалізація та інкультурація, сприймання традицій, адаптація до оточення. 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, та їх зрівняння, посилення ролі міжособистісного спілкування, свідоме регулювання кількості народжених дітей, нуклеарізація сімейної групи. Усталене традиційне сумісне проживання кількох поколінь у сучасному світі не є популярною формою сімейного упорядкування. Бачення та цінність сімейного фактору трансформується разом із змінами, які переживає суспільство у сучасному світі. Феміністичні настрої, які почали виникати у суспільстві, достатньо серйозно обґрунтовуються. Показовим у даному контексті є твердження сучасного італійського філософа та психолога А. Менегетті про те, що жінці належить думати про власне майбутнє з егоїстичних пози-

цій. Задля найкращого облаштування у цьому світі їй необхідно бути впевненою у собі, вільною та володіти грошима. Головне, зрозуміти, що сім'я – не найвище досягнення, а лише одна із багатьох ігор [Менегетти А. Женский ум в проекте жизни. – М. : Онтопсихология, 2007. – С. 37]. Що відбувається із чоловіками в сучасному світі, в якому вони втрачають свій панівний статус? Наявною є "криза маскулінності". Жінка сама спроможна домогтися високого соціального статусу, і це істотно змінює мотивацію і характер взаємин чоловіків і жінок при тих же природних задатках. Сучасні чоловіки і жінки відкрито і жорстко конкурують один з іншим в широкому спектрі суспільних відносин і діяльностей. У сфері трудової діяльності відбувається поступове руйнування традиційної системи гендерного поділу праці, ослаблення дихотомізації і поляризації чоловічих і жіночих соціально-виробничих ролей, занять і сфер діяльності [Кон И. Меняющиеся мужчины в изменившемся мире // Этнографическая мозаика. – 2010. – № 6. – С. 99]. Стара форма договору між чоловіком та жінкою вже не завжди задовольняє потреби сучасної жінки. Замість того, щоб пропонувати чоловікові свої послуги – репродуктивні, господарські, сексуальні – натомість, багато жінок бажають заробляти гроші на утримання своїх сімей, і очікують від чоловіка участі у господарстві та догляду за дітьми. Переворот, який відбувся в історії жіноцтва був закономірним в історії людства. Під впливом розвитку науки і техніки жінка отримала можливість контролювати народжуваність, що зменшило домінування чоловіка [Бега М. Сучасна українська сім'я: причини змін її моделі // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Г. Шевченка. Філософія. Політологія. – 2009. – Вип. 91–93. – С. 12]. Пізнім наслідком такого перевороту стає інакший погляд на сім'ю, на її цінність та вагомість для самоствердження жінки у житті. Одна з головних чоловічих ідентичностей, яка сьогодні здається, як ніколи, проблематична, – батьківство. Але що ми маємо розуміти під "кризою батьківства"? Демократизація суспільства, активне залучення жінок у позасімейну діяльність, визнання прав дитини зробили авторитарне батьківство неприйнятним. У другій половині ХХ століття батько перестав бути єдиним годувальником сім'ї, на противагу від нього чекають турботливості, ніжності, та перейняття на себе великої частки традиційно материнських задач. Багато "нових чоловіків" беруть на себе цю вимогу, але це погано поєднується із соціально-економічними реаліями. Аналізуючи сім'ю в контексті філософсько-антропологічного виміру, із погляду на сім'ю як буття людини, та її вкоріненість у це буття, доцільно звернутися до філософії статі та мета-антропологічного підходу. Відповідно до філософії статі та сім'ї можливі три моделі сім'ї: *авторитарна сім'я* – в такій сім'ї відбувається придушення особистісного начала членів сім'ї тим з них, хто домінує фізично, психологічно чи фінансово; *відчужена сім'я* – саме в такій сім'ї особливо очевидно виявляється феномен "самотності удвох"; *партнерська сім'я* – у такій сім'ї панує атмосфера турботи, душевності і любові, які не суперечить свободі [Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільст-

во (соціально-філософський аналіз) : монографія. – Ніжин : Аспект-Поліграф, 2011. – С. 275]. Саме в такій сім'ї гармонійно поєднуються чоловіче та жіноче начала. Останнім часом в західному світі розвивається такий різновид партнерської сім'ї, як одностатева сім'я. Не претендуючи на однозначну оцінку цього феномену, хотілося б зазначити, що подібна сім'я не виконує свого головного призначення – не продовжує життя, а тому партнерська сім'я як андрогінна – заснована на відносинах чоловіка та жінки – видається більш плідною і для особистості, і для суспільства. В ній комунікативний андрогінізм досягає свого актуального максимуму, впливаючи на комунікативні процеси і цілісність більш широкого соціального організму [Там само. – С. 276]. Причина популярності одностатевих сімей, на думку дослідників, є проблема відчуження між статями.

Події, які мали місце у західних суспільствах у родинно-шлюбних взаєминах у XX столітті викликають більше питань ніж відповідей. Поступове руйнування сімейної системи заперечує саму модель нуклеарної сім'ї, як союз чоловіка та дружини, вказуючи на її недієздатність у сучасних цивілізаційних процесах. Безперечно, сам інститут сім'ї незмінно зберігається, без якого неможлива наступність поколінь та входження нових громадян в суспільство. Але адаптуючись, сім'я змінює свою форму, функції, способи комунікації, радикальні зміни вже вжилися в ній. Вічна цінність сім'ї розкривається у спілкуванні, особистісному єднанні людей.

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

СУЧАСНА РЕЦЕПТИВНА ПАРАДИГМА ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ: ДО МЕТОДОЛОГІЧНОГО ПІДґРУНТЯ ПЕРФОРМАТИВНОСТІ

*"... Життя, читання і писання зливаються
в нерозчинне ціле, яке постає як новий текст,
що очікує на переживання через прочитання,
дописування й уписування до ще незнаних контекстів,
розташування в невідомих сенсорних горизонтах,
втплення в невинному плині досвіду..."*
В. Кебуладзе "Феноменологія досвіду"

У даній розвідці ми окреслимо горизонти сучасного культурно-філософського дискурсу і в його межах – здійснимо спробу репрезентації сучасного напрямку переоформлення рецептивної парадигми культури.

Відтак, звернімося до постструктуралістських інтенцій: згадаймо, насамперед, "десакралізацію" (чи – більш радикально – "смерть") автора-суб'єкта (Р. Барт, М. Фуко) як первинну умову "вивільнення" інтерпретативної креативності, що, безсумнівно, змінило загальний контекст рецепції в філософії культури: з 70-х рр. XX ст. і досьогодні "структура читання" поступлюється домінантною над "читанням структури". Можна також привести приклад інтенцій У. Еко – зокрема щодо провідної ролі

"Читача-Моделі" у конституюванні культур-семіотичного дискурсу другої половини ХХ ст. [див.: Еко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / [пер. с англ. и итал. С. Серебряного]. – СПб. : Симпозиум ; М. : Издательство РГГУ, 2005. – 502 с.]; та про читання як вид культурної активності, як переклад і тлумачення, акцентуючи увагу на типології читачів та проєкті "ідеального читача" [див.: Еко У. Сотвори́ть читателя // Заметки на полях "Имени розы". – СПб., 2002. – С. 53–60].

Отже, цілком правомірно заявити про читача як простір *гіперцитації*, адже саме "крізь читача" текст набуває власної активної актуальності. Як авторитетно зазначає Р. Барт, – говорить не автор, а мова як така, уже не "я", а сама мова діє, "перформує" [див.: *Барт Р. Смерть автора* // Р. Барт. Избранные работы. – М., 1994. – С. 384–392].

Звернімося до витоків поняття перформативності (у даному фрагменті дослідження – у контексті філософії культури), адже, як відомо, сучасний філософський дискурс має чітко виражене перформативне підґрунтя. Отже, у Р. Барта скриптор-дієвець сприймається виключно крізь призму перформативного розуміння: "... лінгвісти услід за філософами Оксфордської школи іменують перформативом – є така рідкісна дієслівна форма, що вживається виключно у першій особі теперішнього часу, у якій акт висловлювання не заключає у собі іншого змісту (іншого висловлювання), окрім самого ... акту: наприклад, "Співаю" в устах древнього поета. Отже, сучасний скриптор, покінчивши з Автором, ..., втрапивши будь-який зв'язок з голосом, здійснює виключно описовий ... жест і окреслює деяке знакове поле, що не має вихідної точки, – у всякому разі має за витoki лише мову як таку, а він (*актант*) – прим. Л. К.) безперервно ставить під сумнів будь-яке уявлення про вихідну точку" [Там же].

У річці вищезазначеного виникає потреба обґрунтування методологічного аспекту перформативності. Відтак, логічно звернути увагу на французьку традицію аналітичного структуралізму, зокрема, на методологічне підґрунтя конституювання актантних моделей як принципів організації семантичного універсуму: так, А.-Ж. Греймас у "Розмислах про актантні моделі" зазначає: функції – це ролі окремих слів, відтак кожне речення суть перманентний спектакль, який *homo loquens* розіграє для себе самої: конкретний зміст вчинків варіативний, актори змінюються, а речення-спектакль залишається незмінним, оскільки його перманентність гарантується стабільним розподілом ролей. При спробі віднайдення спільного для актантів сенсу діяльності, їх взаємостосунків і способів співіснування у конкретному універсумі, дослідник використав методологічне підґрунтя "Морфології казки" Володимира Пропа, де постулюється 7 актантів. Отже, актанти (кожен актант як одна із організованих семем – нерухомих вузлів аксіологічної сітки) – це не лише назва певного аксіологічного змісту, але і класематичний ґрунт, що *відкриває завдяки власному енергетизму нескінченні можливості здійснення певного перманентного процесу* [див: *Greimas A.-J. Reflexions sur les modeles actantiels* // Greimas A.-J. Semantique structural. – Paris : Larousse, 1966.

– Р. 172–186]. Тобто *актант* – це інерційна сила, що здатна адекватно інтерпретувати "сенсові ефекти", ба більше – генерувати нескінченні інтерпретації соціокультурної дійсності.

Відтак, ми спостерігаємо здійснення провокативних сподівань Х. Борхеса, адже соціокультурна дійсність ХХІ ст. зуміла створити лабіринт, де – у метафоричному сенсі, звичайно, – заблукав би кожен. Есеїст і філософ заявив: "Я подумав про лабіринт лабіринтів, ... який охоплює би минуле і майбутнє і якимось дивом уміщував увесь Всесвіт; ... сад стежин, що розходяться; ... лабіринт символів" [Борхес Х. Л. Сад розходящихся тропок // Проза ранніх років. – М., 1984. – С. 86–93]. Герой цитованого есе Борхеса вірив у незліченність темпоральних рядів, у зростаючу, запаморочливу сітку паралельних часів, що постійно розбігаються, щоби знову збігтися, і так *ad infinitum*. Отже, "ця канва часів ... включає у себе усі помислені можливості; ...вічно розгалужуючись, час веде до незлічених варіантів майбутнього" [Там же].

Таким чином, ми можемо стверджувати (попри існуючу критику методології аналітичного структуралізму та позицію щодо "неактуальності" постструктуралізму як інтелектуальної течії) про активну актуальність методології актантів-сіток, постійно продуковані "вічка" яких здатні перформативно конституювати соціокультурну дійсність, яка, як текстовий універсум-нарратив, *завжди* знаково-символічна.

Л. Д. Криворучка, канд. філос. наук, НАУКМА, Київ
l.arhypova@gmail.com

"HORIZONT VERSHMELZUNG" ТЕОРІЙ ІДЕНТИЧНОСТІ Й ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ: ПОНАД-ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ЧИ ЧЕРГОВИЙ ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ ПОВОРОТ?

Розвиток герменевтичної філософії після Г.-Г. Гадамера не лише радикально розриває її межі через застосування у царину економіки, освіти, медицини (що лише підтвердило вихідне положення мислителя про універсальність герменевтичної ситуації), але й виявляє стійку тенденцію до понад-інтерпретації, тобто впровадження її "граничного словника" (за Р. Рорті) до цілком чужорідних контекстуальних полів як от герменевтичний комунізм [див. *Vattimo G. Hermeneutic Communism: from Heidegger to Marx* / G. Vattimo, S. Zabala. – New York : Columbia University Press, 2011] чи герменевтичні гендерні студії і феміністична критика [Feminist interpretations of Hans-Georg Gadamer / ed. by L. Code. – University Park : Pennsylvania State University Press, 2003]. Дослідження останнього десятиліття є не так компліментарними, як стали викликом філософській герменевтиці, її випробуванням на здатність бути дією в запитуванні на вимогу часу й оновлюватися, на зразок промовистих навіть у назвах спробах "порушити спокій" [див. *Davey N. Unquiet Under-*

standing: Gadamer's Philosophical Hermeneutics. – Albany : State University of New York Press, 2006] і переосмислити її здобутки та впливи [див. Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics / ed. by B. Krajewsky. – Berkeley : University of California Press, 2004], чи довести до максимуму послаблення раціональності [див. *Caputo J. Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutics Project.* – Indiana University Press, 1987; *Caputo J. More radical hermeneutics: on not knowing who we are.* – Indiana University Press, 2000].

З іншого боку, надзвичайна увага до розробки поняття "ідентичність" в останні роки призвела до явної кризи його концептуалізації і пошуків нових понятійних інструментів (невипадково в останні роки вийшло декілька видань, у назві яких фігурує вираз "після ідентичності"). Відповідно, спроба залучення основних понять філософської герменевтики Г.-Г. Гадамера та його моделі розуміння і смислотворення є закономірним розширенням дискусування та артикуляції феномену множинної ідентичності сучасної людини й водночас новим випробуванням герменевтики на універсальність.

Очевидно, що "ідентичність" не може належати до словника Г.-Г. Гадамера [див. *Lawn Ch. The Gadamer Dictionary / Ch. Lawn, N. Keane.* – London : Continuum, 2011]. Це зумовлено не лише тим, що мислитель завжди наголошував свою приналежність до німецької романтичної традиції, яка на позначення унікальності людського буття надає зовсім інші концепти (суб'єкт, "Я"), але передусім тим, що "умови розуміння", які він прояснив своєю версією герменевтики, *без-особові* ("свідомість, що знаходиться під дією історії"), *без-владні* (розуміння як діалог, що триває; фронезис), *і спільно-дієві* ("Традиція", "перед-судження", мова, гра) [див. *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gesammelte Werke: Band 1: Hermeneutik I.* – Tübingen : Mohr Siebek, 1990], тобто передбачають зовсім іншу антропологію й модель само-пізнання, ніж сучасне тлумачення "ідентичності" як змінної, множинної, само-створеної, а не засвоєної в процесі соціалізації. Тому, на перший погляд, "герменевтика ідентичності" є виразним випадком понад-інтерпретації, і питання в тому, чи є ця спроба радикального зближення понять та концепцій, котрі є різно-кореневими за вихідними філософськими традиціями, продуктивною.

Скористаймося ідеальною моделлю розуміння самого Гадамера для того, щоб виявити, чи можливо здійснити діалог інтелектуальних традицій: філософської герменевтики й дискурсу про ідентичність, адже подія взаємодії різно-корневих філософських практик подібна до зустрічі перекладача чи інтерпретатора й тексту, чи й до розмови з певним "Ти". В "Істині й методі" (1960) і пізніших статтях 80-х рр. Гадамер наголошує метафору "сплавлення горизонтів" (*Horizont verschmelzung*) як модель істинного розуміння: для себе суті горизонти зникають, але не формують спільного об'єкту, але демонструють "напруження" між ними [див. *Ibid.* – S. 310–312]. Момент "сплавлення горизонтів" є водночас і критерієм істинності події розуміння.

Щоб це відбулося, ідентичність має перетворитися на герменевтичну подію, а для цього ми маємо розглядати її як дещо що "звертається", постає таким, що потребує тлумачення й розуміння, і цим зближується з твором мистецтва, котрий уже самим своїм поставанням створює герменевтичну ситуацію. Так Джорджія Варнке, яка давно обстоює герменевтичний аналіз не лише ідентичності й ґендеру, але й усієї сфери політики [див. *Warnke G. Gadamer: hermeneutics, tradition, and reason.* – Palo Alto : Stanford University Press, 1987] наголошує "незавершеність, контекстуальність, і обмежену тривалість всіх наших множинних ідентичностей" [*Warnke G. After Identity. Rethinking Race, Sex and Gender.* – Cambridge : Cambridge University Press, 2007. – Р. 248]: ідентичність постає *текстом* (локусом діалогічної, комунікативної події), розглядається як дискурсивна конструкція, процес інтерпретації соціально заданих моделей, перформансом (за Дж. Батлер), є поза- та анти-сутнісною, невинно змінною сталістю.

Що привносить герменевтичний інструментарій у тему ідентичності? Передусім позбавлення ілюзії самодостатності й свавільності в самій події конституюванні ідентичності – виявлені Гадамером поза-особові та без-владні (включно з владою само-рефлексивності) умови розуміння – Традиція та історичність не дозволяють їх оминати. Не менш істотна й герменевтична настанова відкритості новим можливим тлумаченням і діалогу з іншим як із "Ти".

Найістотніша підстава "герменевтичного повороту" в темі ідентичності вкорінена в засадничих інтенціях Гадамерівської філософії: досвід розуміння та інтерпретації безпосередньо змінює існування, й так само мислення про ідентичність безпосередньо заторкує само-репрезентацію. Проте дискусія про ідентичність за допомогою філософської герменевтики вимагатиме деякої трансформації поняття "ідентичності", адже "сплавлення горизонтів" відбувається в царині мови, тобто словника, тож напруженості все одно понад-інтерпретації не оминати.

В. В. Кузін, асп., КНУТШ, Київ
Kyzin-Vitaliy@ukr.net

КОЛОНІАЛЬНИЙ ТА ПОСТКОЛОНІАЛЬНИЙ ДОСВІД В ПАРАДИГМІ МІЖКУЛЬТУРНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Розвиток постколоніальних досліджень був спричинений видозміною західних культурних стереотипів у погляді на розвиток та існування східних культурних традицій. З приводу цього виникла дискусія про перспективи та можливості існування постколоніальних спільнот у політичній, економічній, соціальній та духовній сфері. В результаті постколоніальні дослідження стали одним з найважливіших напрямів сучасної гуманітаристики.

Формально "постколоніальність" означає часовий період "після колоніалізму", який інтерпретується як отримання незалежності [Дзасо-

хов А. С. Становление и эволюция постколониального мира, вторая половина XX в. – С. 12]. Значну роль у формування постколоніалізму відіграли філософські теорії деконструктивізму, історизму, психоаналізи, марксизму та фемінізму. Постколоніалізм став логічним здійсненням цих соціальних систем, в середовищі яких виникла постколоніальна критика спрямована на подолання наслідків світоглядної кризи, яка виникла після розпаду колоніалізму у XX ст.

Постколоніальна критика або теорія є своєрідним інтелектуальним поєднанням різних галузей гуманітарного знання. Проблематиці постколоніалізму нерідко присвячують свої дослідження історики, літературознавці та соціологи, розглядаючи деколонізаційні процеси як підставу формування самобутності народів залежних від колоніалізму держав [Юрчук О. О. У тіні імперії: Українська література у світлі постколоніальної теорії. – С. 32]. Постколоніальні студії розкрили західну культуру як інструмент влади, за допомогою якого Захід здійснює вплив на інші країни.

Отже, постколоніальна теорія стала засобом презентації національної культури та традиції. В результаті виявився шерег світоглядних проблем, пов'язаних із нацією та націоналізмом, расизмом та рівноправністю, культурною ідентичністю та відчуженістю іншості. Порушення таких складних суспільних питань вимагає компаративного підходу для їх розв'язання, що може бути здійсненим у системі філософської аналізи. Об'єктом постколоніальних студій є колоніальний та постколоніальний досвід як феномен культурної парадигми на зламі XIX–XX ст.

Постколоніальні студії – це система компаративної літератури, в якій розглядає співвідношення колоніалізму та пост колоніалізму [Томпсон Е. М. Трубадури імперії = Imperial knowlege : російська література і колоніалізм. – С. 25]. Значним внеском до розробки цієї проблеми стали праці таких авторів, як Е. Саїд, Г. Співак, Ф. Фанон, Е. Томпсон, а також методологічні напрацювання Б. Андерсона та Дж. Батлер; їхні наукові досягнення мають фундаментальне значення у практиці деколонізації. У працях цих авторів розглядається постколоніальний процес як пробудження національної свідомості та пошук власної культурної ідентичності. Ці дослідження дають чітке уявлення про основні ідеї постколоніалізму та про їхній зв'язок із сучасними напрямками філософії.

Центральними темами постколоніальних студій стають питання орієнталізму, націоналізму, соціальної та особистісної ідентичності в аспекті етнічних та моральних цінностей, які потребують відповідного обґрунтування. Дослідження постколоніальної теорії є не практикою виклику до суспільного перетворення, скоріше це стратегія набуття досвіду незалежності, самостійного існування філософського мислення та науково-інтелектуального прогресу.

Постколоніальний дискурс визначає діалоговий потенціал культури, особливо стан її історичної свідомості, тому постколоніальна культура є універсальною історією міжнародних відносин. Модуляцією цих відно-

син є система діалогу але в цьому постколоніальному дискурсі зберігаються елементи, що зв'язують його з антиколоніальним: по-перше, це проект деконструкції Заходу як суб'єкта імперського дискурсу; по-друге програма антиколоніальної стратегії. Ці ідеї суперечні і відчужені, але посередником між ними є національний та соціальних фактор антиколоніальності. Тому постколоніальний світ – це середовище в якому ще досі перебувають нашарування ідеологічної, національної та класової боротьби, в цій атмосфері продовжує існувати ізолюваність людини від політичної участі, розмежування національних та ідеологічних ідей від єдиної традиції суверенності. Історичні складові постколоніального дискурсу пов'язані насамперед з вивченням матеріального становища, демографії та ментальностей груп, що випробували на собі положення колоніальних тобто "Інших" [Саїд Е. В. Орієнталізм. – С. 198–199].

Постколоніальні дослідження включають в себе: 1) проект реконструкції суб'єкта імперського дискурсу, програму демаскування його претензій на універсальність, критику історичної і культурної обмеженості колоніальних моделей (в даному значенні західна культура розглядається при цьому як "великий колонізатор"); 2) програму вироблення та рефлексії різних антиколоніальних стратегій, тут тематично виділяється проблематика антиколоніального націоналізму, який вписується в загальну картину асинхронної модернізації; 3) проект мета-мови для постколоніальної ситуації, з метою породили те, що може бути назване постколоніальною літературою [Глостанова М. В. Постколоніальна теорія, деколоніальний вибор и освобождение эстетизиса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://e-notabene.ru/ca/article141.html>]. У центрі уваги постколоніальних теоретиків знаходиться подвійність свідомості постколоніального суб'єкту, який не може подолати свою культурну незалежність і відразу усвідомлює себе в реальній ситуації чужої ідентичності. Для цього є необхідним деколоніальний поворот, що радикально ставить під сумнів логіку і методологію існуючої системи знання, відмовляючись від універсалізму. Висловлюючись технічно, постколоніалізм можна окреслити як спосіб деконструктивного перерахування праць колонізаторів, спрямований на викриття тих вимірів, в яких тексти свідомо приховували колонізаторські наміри своїх авторів. З самого початку, у галузі постколоніальної теорії головним імпульсом в усій постколоніальній літературі було викриття національного панування, що було стратегією політичного і культурного колоніалізму.

Постколоніальні дослідження допомагають виробили струнку систему понять, що визначають сутність колоніальних відносин як складної форми насильства, яка існує не тільки на рівні економічної експлуатації, але також в плані тонких відносин між домінуючою культурою. Епоха пост колоніалізму є великим рухом ревізіонізму, яка дала поштовх існуванню колонізованого як для власної свідомості колонізатора так у сприйнятті навколишнього світу колонізованими.

"ДРЕЙФУЮЩАЯ" ИДЕНТИЧНОСТЬ ЛОКАЛЬНЫХ КУЛЬТУР В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Перед вызовом глобализационных изменений обнажается амбивалентность социокультурной и гражданской идентичности любой локальной культуры. Социальный кризис, возникший вследствие глобализационных изменений, актуализировал возрождение базовых ценностей и норм, которые исполняют роль несущей конструкции локальной идентичности. В результате наблюдается усиление роли традиционных религиозно-этнических механизмов социальной регуляции. В контексте защитно-протекционистской установки культуры от воздействия глобализационных тенденций стандартизации наблюдается рост этнической самоидентичности. Используются различные механизмы возрождения или формирования национальной идеи: героизация исторических личностей, интерес к прошлому наследию, состаривание национальной истории или ее искажение в соответствии с современной конъюнктурой, использование прошлого для легитимизации настоящего, выработка и усвоение национальных мифов и другие механизмы [Левин З. И. Восток: идентичность и глобализация. – М. : ИВ РАН, 2007. – С. 109]. То есть глобализационные процессы, ориентированные на трансформацию роли государственного начала, активизируют этническое самосознание. В результате этнос обретает политические границы и формируется так называемый этнический национализм. Этнические доминанты являются своеобразным противовесом кардинальных социальных трансформаций, поэтому они связываются с установкой сохранения национальной идеи. В рамках построения новой идеологии этнический национализм может стать объектом манипуляции и мобилизации элит для конструирования необходимого образа культуры и использования его в прагматических целях. Однако процессы возрождения этнонационального начала приводят к двойственным результатам: позитивным для локального и неоднозначным для регионального уровня. Интерес к этнической культуре, безусловно, влияет на обогащение национальных культур и построения идентичности. Популяризируются язык, традиции, мировоззренческие установки титульной нации, что оказывает влияние на внутреннюю гармонию и стабильность культуры. Вместе с тем артикулированное внимание к собственной локальной традиции приводит к дезинтеграции социокультурной общности на региональном уровне, обнажая при этом конструктивный характер самого региона или цивилизационной общности. Это обусловлено наличием различных форм идентичности: позитивной и негативной. В соответствии с позитивной формой идентичности когнитивные и аффективные компоненты национальной идентичности направлены на определение "кто мы?", "на кого

мы похожи?", "что для нас характерно?". В рамках негативной формы идентичности главной целью является определение "других", от которых мы отличаемся и которым противопоставим [Титаренко Л. Г. Национальная идентичность и социокультурные ценности населения в современном обществе. – Минск : РИВШ, 2006. – С. 35]. Такая форма идентичности может быть использована для отграничения автохтонной культуры как от других цивилизационных общностей, так и от локальных культур регионального уровня. В результате любая локальная культура находится в состоянии самоопределения и постановления своих приоритетов на арене глобальных изменений. Следует отметить, что процесс глобализации существенно повлиял на изменения условий социализации и инкультурации. Следствием разрушения социокультурных границ является возникновение новых объектов самоотождествления и формирования "дрейфующей" идентичности. На арене глобального культурного пространства появляются новые субъекты: аутсайдеры, являющиеся пассивными субъектами глобализации, носителями традиционных культур и активные участники глобализации с широким списком объектов идентификации за счет включенности в транснациональное гражданство [Левин З. И. Восток: идентичность и глобализация. – С. 69]. Если у "аутсайдера" развиты этнокультурные или национальные доминанты идентичности, то у космополита отсутствует постоянный, устойчивый комплекс идентичностей. Здесь прослеживается закономерность: чем более человек интегрирован в глобальное пространство, тем менее для него значимы локальные, групповые интересы. То есть принадлежность к активной зоне интернациональной коммуникации в определенной степени освобождает человека от связи и зависимости от стандартов поведения, принятых в определенной локальной культуре. С одной стороны, глобализация стимулирует эмансипацию субъектов социума и его приобщение к статусу "космополита" посредством Интернета, транспорта, новых технологий, искусства, единого рынка товаров и услуг. Но с другой стороны, как уже было отмечено, сохраняется значимость традиционных видов идентичностей (этнической, религиозной). Современные условия социодинамики локальной культуры инициирует постоянное расширение перечня объектов самоидентификации за счет приобщения к транскультурному сообществу и, в то же время ориентирован на сохранение устойчивых маркеров идентичности. Это объясняется тем, что усвоение новых глобализационных ценностей через информатизацию, компьютеризацию, масс-медиа сдерживается общим традиционным характером прежней структуры сознания. Заложником такого статуса становится система гражданского самоопределения, так как общество находится в процессе выбора приоритетов социодинамики, вследствие чего отсутствует четкая идентификационная система и формируется маргинальный формат самоопределения. Таким образом, проанализировав сущностные черты феномена глобализации, можно резюмировать, что глобализация представляет

собой диалектически противоречивый, неравномерный и нелинейный процесс развития общества. Несмотря на наличие разноречивых концепций и различных научных дискурсов, можно заключить, что процесс глобализации, фундирующей на процессе интеграции и конституировании универсального мира, включает в себя тенденции локализации и регионализации, которые выступают одновременно и как форма проявления глобализации, и как защитный механизм, ограничивающий глобализацию. В связи с этим глобализация, обладая диалектическим характером, инициирует трансформацию системы ценностей, приоритетов и идентичности общества, в рамках которых также обнаруживается антиномичность. Двойственная природа глобализации аккумулирует такие антиномии, как гомогенность и гетерогенность, унификация и различие, интеграция и дезинтеграция, глобальное и локальное, снимая при этом оппозицию методологических принципов универсализма и партикуляризма.

А. В. Лактіонова, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
laktionovaanna@yahoo.com

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Філософська антропологія набуває можливість специфіки інтерпретації власного статусу під егідою сучасної практичної філософії як філософії дії. В перспективі практичної філософії розмивається межа між теоретичними і практичними філософськими дисциплінами, оскільки їх предметне поле в межах практичної філософії визначається дієвою природою людини. Природа людини традиційно є основою досліджень філософської антропології. Іще в концепції А. Гелена, одного з класиків філософської антропології, постулюється дієва природа людини, що виявляється приреченістю людини до дій, до переживання власної активності в діях, і обертається напругою, що її розвантаження забезпечується інституціями, які формуються побічно діяльності, як її субпродукти.

В практичній філософії те, що піддається філософському осмисленню, виступає предметом аналізу визнається як таке, що не є даним, не існує в "готовому", завершеному вигляді, а є таким, що актуалізується, і, тому, конститується, людською активністю. Отож, своєю активністю людина не може не конституювати предмети власних дій, що можуть мати як суто утилітарний, так і теоретичний інтерес. Активність людини завжди є направленою, спрямованою на щось, разом з тим, людина творить саму себе, конститує власну тотожність. Досвід дієвої активності збагачує людину вміннями вчиняти у більш ефективний спосіб, або ж принаймні у звичний спосіб, у майбутньому, в наступних діях, що продовжують процес її неперервного самоздійснення, становлення, звершення себе. Досвідні вміння можуть публічно інституалізуватися, залишатися самозрозумілими звичками, втілюватися в культурному різноманітті. Вони наповнюють тло життєсвіту, габітусу, що ми на нього

невисловлено, автоматично покладаємося в повсякденному житті. В такий спосіб і дієвець, і те, на що направлена його активність, і нормативність (правила, норми, звички) не існують у завершеному вигляді, а конституюються (стверджуються в здійсненні, творяться, коригуються, випробовуються, заперечуються, змінюються) в кожній дії.

Оскільки активна природа притаманна всім людям, її виявлення в конкретних діях характеризується інтерсуб'єктивним визнанням. Ми вчиняємо так, як було б зрозумілим і прийнятним для інших, в цьому проявляється мінімум долученості до дій, активності інших, що може інтенсифікуватися і постати соціальністю спільних дій. Разом з тим, кожна дія є ризикованою, дієвець ризикує своїми вчинками, які можуть постати неслухняними, помилковими, неефективними і, навіть, асоціальними (якщо не, більше того, антисоціальними). Подібний ризик може усвідомлюватися дієвцем, навіть мати навмисний характер, а може і не бути відрефлексованим, дії можуть бути більш або менш зваженими, проте зазначений ризик є неунікним.

Зазначене надає підстави твердити про актуальність практичної філософії, як філософії дії для філософської антропології, і, в зворотному порядку, вводити філософську антропологію до предметного поля практичної філософії. Із середини останнього, в філософській антропології суміщаються теоретичний і практичний характер. Філософсько-антропологічний аналіз постає нерозривним симбіозом онтології і етики. Дослідження про буття людини, дієвця поєднується із дослідженням про валідність, "дозволеність" дій. Розвідка про буття людини дієвцем виявляється розвідкою про конституювання нею самої себе, навколишнього світу і нормативності ("третього світу"), що б врегульовувала різні рівні залученості людської активності.

Наведені настанови філософсько-антропологічних пошуків надають надію плідного аналізу деяких сучасних підходів і напрямів, що тяжіють до різних традицій; такі настанови постануть оригінальними підставами для їх аналізу, що уможливить їх нову інтерпретацію.

Т. Г. Левченко, ст. викл., НУ ДПС України, Ірпінь
124maer220@mail.ru

ФЕНОМЕН ЛЮБОВІ В ФІЛОСОФІЇ АНТИЧНОСТІ

Античні люди, безумовно, пізнавали феномен любові дуже різноманітно. Але філософія любові не віддзеркалювала всіх можливих відтінків любові, що їх переживали давні греки. Історія філософського концептуального осмислення феномену любові відрізняється від історії самого феномену любові, що вивчається переважно історією культури, але не історією філософії. Так само історик філософії повинен аналізувати концепції філософії любові, а не дублювати роботу філологів, розглядаючи тонкощі використання греками чотирьох термінів для позначення

любові: еросу-прагнення (від статевого до божественного), філії-дружби, арапе-ніжності та строго-родинної любові. Після поетичних метафор в натурфілософії на теми любові-ненависті і тому подібних спекуляцій, що не можуть мати глобального значення для концептуального осмислення любові, антична філософія створила кілька важливих теорій любові, серед яких основними є: аналіз космічного прагнення – "еросу" Платона, дружньої любові – "філії" Аристотеля, "агапіс" стоїків. При цьому концепції Аристотеля та стоїків являли собою розвиток окремих елементів в комплексному феномені любові, описаному Платоном.

Платон як діалектик в феномені любові розрізняє дві очевидні для нього протилежності – любові-пристрасті до земного та любові-пристрасті до небесного. Або інакше – до нижчого за людину і до вищого за людину. В той же час ці дві протилежності тотожні, оскільки любов це – єдина космічна сила, що оживляє і рослини, і тварини, і людей, спонукаючи їх до розвитку і розмноження. Розвиток і розмноження є тілесними в усьому космосі, а у людини – ще й духовними. Істинною любов'ю, єдиною силою космічного розвитку є любов-прагнення до небесного, а любов-прагнення до земного є викривленим, спотвореним проявом істинної любові. Отже, любов до земного є не рівноправною протилежністю, а скоріше ущербним проявом єдиної космічної сили любові. За Платоном любов є прагненням до Предмету любові, до рідного і свого, але від якого зараз відділений той, хто прагне. Людина любить інших тому, що в них є щось добре для неї. Людина бажає того, чого немає, того, що в неї відсутнє, але потрібне їй. Людина відчуває в якості відсутнього у неї саме те, що їй властиве, "рідне", але зараз від неї відчужене. Люди люблять і дружать, оскільки прагнуть до власної цілісності, оскільки за своєю сутністю є "своїми", "рідними". Людина тягнє не до подібного собі чи неподібного, а саме до рідного, свого, природного властивого собі, – настільки, наскільки відчуває це в інших. Людина прагне єдності з Богом, оскільки він є найвищою природою всесвіту, є властивим і рідним всьому космосу. Всяка любов в порівнянні з любов'ю до Першого об'єкту любові є інструментальною: людина кохає інших, оскільки це наближує її до переживання Першого Блага. Людина любить і дружить заради Першого Блага, цього Першого об'єкту любові та дружби. Шукаючи в своєму аналізі причину дружби філософи змушені врешті – решт зупинитися, тобто прийти до певного першопочатку, який вже не приведе нас до іншого любимого, все прагне саме до нього. Стоїчне агапіс і є описом любові всього до всього, що існує через суттєву єдність всього космосу. Ця любов є чуттєвою симпатією, якою пронизані душі, оскільки є частинками всесвітньої пневми.

За Платоном предметом любові всього, і особливого – душі людини, є Божественне, абсолютна Мудрість, яку любить дійсна людина – філософ. Іншу людину філософ любить оскільки бачить в її душі частинку Мудрості, в її розумі вбачає прояв Єдиного безконечного Розуму. Істинною любов'ю до іншого є лише любов учня до вчителя, в якому спогля-

дається Мудрість. Дивно, але Платон не відносить діалектику любові до коханого як до прояву Безконечного до власне любові чоловіка і жінки. Жінка для Платона не була власне повноцінною людиною, яка була б дійсним проявом Безконечного, рівноцінним із чоловіками. Оскільки лише чоловік є адекватним проявом Безконечного, то Платон оспівує стосунки між чоловіками. Аристотель із схожих мотивів оспівує чоловічу дружбу, ставлячи її вище за кохання чоловіка до жінки.

Для Платона любов є прагненням до Найвищого. Люблять рівне чи нижче за себе (жінок, витвори мистецтва, красу природи) лише тому, що вбачають в нижчому присутність Найвищого. Власне прагнення до нижчого і не існує. Вся любов є прагненням до найвищого, але проявляється вона або менш адекватно – в потягові до земних проявів Блага, або більш адекватного – в прояві до духовних проявів Блага та самого Блага.

Любов до Найвищого Блага самого по собі є екстатичною, над розумною, є "манією".

Всі люди і весь космос люблять Благо, але Воно не любить нікого. Люблять рідне, але відсутнє, відчужене, – те, чого не вистачає для цілісності і повноти життя. Але Благо є самодостатнім. Все, що існує крім нього і прагне до нього, самому Благowi – не потрібне. Благо не має любові до всього його космосу і навіть до богів та людей. Любові найвищого до всього, що "після нього" Платон не знає. Так само і Бог-Першодвигун Аристотеля не любить нічого і нікого, але до нього прагне все – і він рухає світом як ціль, як предмет прагнення.

Прагнення до Божественного Блага є не лише прагненням до нього безпосередньо, але є і любов'ю до його перших проявів – Розуму та Душі всього, тобто любов'ю до ідей та симпатією відповідно до всього.

А. В. Луценко, асп., НУБіППУ, Київ
Lily_name@mail.ru

СИМВОЛІЧНИЙ ПОРЯДОК І ТІЛЕСНІСТЬ У СУЧАСНОМУ СВІТІ: АРГУМЕНТИ РЕНАТИ САЛЕЦЛ

З появою патріархальної сім'ї просвітницького типу помітним стає процес індивідуалізації суб'єкта, що не спостерігався у досучасній сім'ї. Сучасний суб'єкт вже не визначається цілком і повністю через зв'язок з традиціями, сім'єю, національною спільнотою. "Сучасний суб'єкт вигнаний зі своєї общини. Сучасний суб'єкт – індивідуал, який вимушений знову і знову встановлювати своє місце в суспільстві" – зазначає Рената Салецл [Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти, с. 150].

У сучасний період стає помітним руйнування символічного порядку, або Великого Іншого за термінологією Р. Салецл, що у досучасний період забезпечував суб'єктам відчуття безпеки, групову та сексуальну ідентичність. Набуття ідентичності відбувалося здебільшого через ритуал ініціації, що є досить тілесно травматичною подією. Антропологи гово-

рять, що до ініціації суб'єкт не має визначеної ідентичності, і лише після проведення цього ритуалу наділяється статевою функцією і має поводитись відповідно до неї.

Постсучасний суб'єкт більше не визнає за владою, інституціями, суспільством права моделювати його власну ідентичність. Більше того, суб'єкт вірить у можливість самостворення – створення себе на зразок витвору мистецтва. Звідси популярність боді-арту та пластичної хірургії у сучасному світі.

З руйнуванням символічного порядку втрачається віра у символічний вимисел тому як суб'єкти хочуть знати, що лежить за вимислом. Але підняття символічної завіси може виявитись для суб'єкта найбільш травматичним. Якщо ми відмовимось використовувати формальні правила ввічливого звернення, як от "Дуже радий Вас бачити", "Приємно познайомитись" тощо, то це не просто звільнить нас від формальностей. За ввічливим зверненням іноді приховується реальне агресивне ставлення, а в ситуації відмови від ввічливих символічних форм ми напряму зіткнемося з насиллям, що розірве соціальні зв'язки.

Французький філософ і психіатр Жак Лакан відмічає, що витіснене із сфери символічного повертається як реальне (у термінах лаканівського варіанту математичних "кілець Борромео": "уявне – символічне – реальне"). Такі перевтілення символічного характерні для стану психозу, коли суб'єкти, що переживають психоз починають сприймати символічне, наприклад Бога, як реальне, і тому починають розмовляти з Богом, чути голоси тощо.

Символічна структура досі діє, але далеко не так як у досучасному світі: "Суб'єкти досі відмічені символічною заборонаю, хоча вони вже не можуть більше ідентифікуватись з авторитетами, що ніби санкціонують собою ці заборони" [*Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти. – С. 165*]. Більше того, символічна структура все більше замінюється уявними символізмами, так званими симулякрами, з якими суб'єкт себе ідентифікує.

Постсучасний суб'єкт шукає шляхи відновлення ідентифікації з символічним порядком, намагається впоратись із його відсутністю. Результатом такого пошуку стає повернення до стародавніх обрядів ініціації у сучасному суспільстві, таких як клітородиктомія серед африканських емігрантів, боді-арт серед представників Західної цивілізації. Клітородиктомія зберігається у африканських емігрантів, повністю інтегрованих у Західне суспільство. Цю практику не можна просто звести до архаїчних форм ініціації, вона є переінтерпретацією, а не копіюванням древніх культурних традицій. Цей різновид жіночої ініціації в сучасному суспільстві слід розуміти як спосіб подолання сучасним суб'єктом безвихідних шляхів розвитку постмодерного, вкрай індивідуалізованого суспільства.

Повернення до стародавніх обрядів ініціації є встановленням зв'язку з Великим Іншим, способом набуття ідентичності – етнічної, групової, сексуальної. Жінки, що дотримуються обрядів ініціації пояснюють, що ці ритуали є частиною їх етнічної ідентичності і так вони вносять свій вклад у

збереження власних традицій. Також обряд клітородиктомії знаходить виправдання у міфологічних оповідях. В цілому, дотримання жінками обрядів ініціації: а) забезпечує їм набуття ідентичності; б) наділяє їх силою, як вони вважають; в) є естетичною практикою: такі жінки більш привабливі ніж звичайні; г) є спробою знайти в тілі місце стабільної ідентичності.

Представники Західної цивілізації знаходять спосіб впоратися з відсутністю символічного порядку через нарцисизм і самопоклоніння. Цей нарцистичний пошук ідеального образу себе проявляється в одержимості ідеєю зміни свого власного тіла за допомогою дієт, фізичних вправ, пластичної хірургії. Іншим способом відновлення авторитету символічного порядку через тіло є повернення до боді-арту. Наносячи тілесні позначення індивід ніби бере на себе відповідальність дотримання ритуалу ініціації. Відповідно, тіло для постсучасного індивіда виступає останнім можливим оплотом людської ідентичності.

А. К. Малєєв, асп., КНУТШ, Київ
blackwulf1990@gmail.com

ШЕЛЕРІВСЬКИЙ "ДУХ" ЯК РІШЕННЯ КОНФЛІКТУ ЗНАТЬ МІЖ БІОЛОГІЄЮ І ПСИХОЛОГІЄЮ НА ПОЧАТКУ ХХ ст.

Християнство, як релігія, пропонувало прийняти на віру цілу низку положень, які, хоча подекуди й дуже нелогічно, але все ж так давали більшість відповідей на буденну цікавість пересічних віруючих. Як тільки воно перестало відігравати авторитетну роль в європейській системі світосприйняття, і поступилася місцем науці, почали виявлятися цілі низки питань, що практично не мають відповіді. Якись виявили себе раніше, якись пізніше. Філософські концепції нового часу, що почали будуватися ще від Френсіса Бекона, намагалися так чи інакше охопити одразу усі турбуючи суспільство питання. Ця універсальність, закінчується на філософсько-світоглядній системі Маркса, що спробувала стати універсальною відповіддю (по прикладу абсолютного духу Гегеля) на всі питання.

Локальний конфлікт двох наук породжений неспроможністю узгодити між собою загальні питання. Перша наука – біологія. Вона стара по міркам свідомої людської історії і бере свій початок в Стародавній Греції від філософії. Друга – психологія. Вона відносно молода на початку двадцятого століття. Бурхливого розвитку вона набула під кінець дев'ятого століття завдяки Зігмунду Фрейдю, Курлу Густаву Юнгу, Альфреду Адлеру. Власне вони займалися психоаналізом і відкрили цілий пласт фактів, і явищ які треба було якось узгодити з існуючим світосприйняттям, щоб усвідомити, з чим вони мають справу. Біологія цьому зарадити не могла. Та саме цей конфлікт виявив проблему людської сутності, що визрівала віками.

Так історично склалося, що до вирішення проблематики людини виробилось за віки історії три підходи. Для Макса Шелера кожен з цих під-

ходів є окремою антропологією. Він розділяє їх на природничу, філософську і теологічну. Кожен з цих підходів мав серйозний вплив на концепцію людини. Однак жоден з підходів не міг пояснити засади іншого, не міг якось увібрати ту суть, яку пояснює інша антропологія. Однак замість визнання один одного чи доповнення власної концепції, вони більше витрачали зусиль на докази, що два інші невірні. Це нагадує суперечку сліпого з глухим, яку розсуджує німий. Макс Шелер на фоні трьох історичних підходів до розв'язання проблеми сутності людини, береться розв'язати конфлікт даних з психології, що почали руйнувати звичайну біологічну концепцію людини. При чому робить він це на засадах філософії, добавляючи своє яскраве бачення проблеми і тлумачення сутності людини, що аж ніяк не вирішує проблеми конфлікту знань. Однак саме таке порівняння є містком до інтеграції нових даних в старий світогляд.

Шелер розуміє, що в людині є певна сутність, яка принципово протиставляє її тваринному світові. Це є ключ до розгадки конфлікту нових знань зі старим світоглядом. Однак, саме це визначення примушує вписати психологію в межі біології, окресливши все це природничою антропологією і замаскувавши конфлікт біології з психологією під діалог природничо-наукової антропології з антропологією філософською. Людина для Шелера займає принципово особливе місце в природі – з одного боку вона вписується в рамки природи, а з іншої повністю за них виходить. І це їй вдається тільки завдяки наявності специфічної риси, що поєднує людину з тваринами, однак надає принципово новий вимір існування самій людині.

Скоріш за все, Шелер хотів би використати саме поняття "розуму" для цієї характерної риси. Та близькість цього поняття з "інтелектом" можливо відштовхнула філософа від цього кроку. Шелер використовує слово "Дух". Цікаво, що Шелер використовує термін "дух" як визначальну рису для характеризувати певного класу вольових актів. Хоча вольові акти для Шелера, скоріш за все поставали як вольовий акт в принципі. Суть важливо ще й те, що шелерівський дух містить ще й цілий набір психічних актів – доброта, любов, каяття, повагу, вищі почуття, що не виводяться з інтелекту, а є прерогативою суто психологічних станів людини. Вони частково проявляються в тих чи інших тварин. І є проявом психологічної структури тварини. І не зрозуміло – коли наголошуючи на тому, що це вже проявляється у тварин, то чому Макс Шелер приписує їх до винятковості духу людини.

Дух це дещо, що перетворює з тварину на людину. Це новий принцип, що мав би повністю визначити існування людини і відповісти на питання, хто ж ми є таке. Та дух, все ж таки, цілком і повністю складається з психологічних актів. Актів які не можливо просто так інтегрувати в біологічне визначення людини та й саму науку біологію. Не зважаючи на те, що Шелер мав би виконувати це завдання і поставлену перед ним задачу, але він, замість поєднання встає на бік психології. В той час як він мав би назвати щось принципово нове, що є в людини, та немає в тварин, бо воно суперечить всьому тваринному і рослинному взагалі.

ОТОРВАННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА ОТ МИРА В ФИЛОСОФИИ Ж.-П. САРТРА

В работе Сартра "Экзистенциализм – это гуманизм" мы находим излишне громкое, на первый взгляд, заявление: "...человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне". Трагизм этих слов можно было бы списать на склонность экзистенциалистов к гиперболизации, однако дальнейшее углубление не только обнаруживает обоснованность данного утверждения в рамках предложенной Сартром системы, но и требует признания его одним из ключевых её положений.

Отсутствие внутренней опоры выводится из предшествования существования человека его сущности, чем Сартр отрицает изначальную данность человеческой природы. Оторванность же от внешнего требует пояснений, так как экскурс в историю философии выявляет исключительность такой обособленности. В Античности человек слит с мирозданием; в Средневековье такую целостность обеспечивает религия, которая и в последующие эпохи остается фундаментом как человеческих взаимоотношений (в виде христианской морали), так и философских построений (ставя Бога на место Абсолюта). Так или иначе человек находит основание для сосуществования с миром – будь то всеобщий моральный закон Канта или гносеологическая связь между индивидами у Гегеля. Но порожденная буржуазным сознанием тяга к индивидуализации выливается в экзистенциализм, в чистую субъективность. "Фактически "подлинного" человека экзистенциализм описывает как существо, выпадающее из всякой организации общества и общественного сознания... Личность оказывается одинокой самым чудовищным образом. Отбросив все "неподлинное", она оказывается наедине со своим бытием, с бездонной пропастью "ничто" – бессмысленностью и недостижимостью всего и вся" [*Мамардашвили М. К.* Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра // Современный экзистенциализм : Крит. очерки. – М. : Мысль, 1966. – С. 154].

Подлинность существования обретается в свободе, но вектор свободных действий в религиозном и атеистическом экзистенциализме разнится. Представители первого находят поддержку в Боге, провозглашая устремленность к нему. Вторые объявляют свободу самоценной, а экзистенцию – направленной к ничто. Но Хайдеггер постигает общность сознаний, наделяя своё "со-бытие" качеством существенного измерения человеческой реальности. А Сартр, отрицая Бога, навязанную им человеческую природу и мораль, вовсе лишает человека какой-либо опоры: "Равная "ничто" субъективность не содержит в себе никаких ресурсов для продуцирования положительной связи с чем бы то ни было внешним по отношению к ней" [*Филиппов Л. И.* Философская антропология Жана-Поля Сартра. – М. : Наука, 1977. – С. 145].

В трактате "Бытие и Ничто" Сартр рассматривает три вида бытия. "Бытие-в-себе" – простая данность, самотождественность, предстает как предметный мир. "Бытие-для-себя" есть человеческое сознание и обнаруживается как недостаточность, неполнота; оно "есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является", поскольку сознание находится в процессе становления, осуществляя свою свободу в постоянном выборе себя. Содержанием этого бытия является отрицание данности, онтологическим смыслом – ничто. Противопоставляя бытие и ничто, Сартр тем самым отделяет сознание от мира объектов.

"Бытие-для-другого" есть попадание личности в поле зрения другого сознания, в результате чего сознание личности обретает внешнюю предметность. Отношение с Другим изначально конфликтно. Для-себя-бытие, стремясь к полноте существования, ищет в Другом своё основание. Но для-себя-бытие хочет обладать качествами в-себе-бытия, сохранив при этом свою свободу и сознание, которым при абсолютной наполненности бытия-в-себе нет места, потому любая стратегия взаимодействия с Другим не оправдывает ожиданий сартровского субъекта. Свобода человека оказывается причиной его оторванности и от Другого.

Сартр видит фальшь во всех формах общения. Тревога в присутствии чужой свободы рождает установку на восстановление автономии бытия-для-себя двумя путями: превзойти трансцендентность другого, отрицая его свободу, что проявляется в "безразличии", "желании", "садизме" и "ненависти", или поглотить в себе эту трансцендентность, не утрачивая ее характера трансцендентности – добиться признания собственной свободы, средствами чего служат "любовь", "язык" и "мазохизм". Таким образом, человеческие отношения являются борьбой трансценденций как взглядов, что, по Сартру, подтверждает невозможность "со-бытийственного" пребывания двух сознаний, которые оказываются "мы-объектом" только в глазах третьего, т. е. "мы" испытывается единичным сознанием. "Индивид имеет дело не с обществом, а с совокупностью анонимных нерасчлененных обстоятельств, представляющих угрозу для его свободы" [Там же. – С. 165].

Сартр остается индивидуалистом и с поворотом к марксизму. Единичное предпочитается общему, утверждается личный выбор и ответственность. Социальная сфера – лишь один из параметров "ситуации", в которой оказывается индивид: он обусловлен ею, но не детерминирован. Социум видится Сартру просто суммой индивидов, социальные структуры существуют лишь как отчужденная надстройка над внутренне-индивидуальным. Основание коллективных объектов Сартр ищет в индивидуальной практике, поскольку группа – это только псевдоцелостность, не имеющая собственного онтологического статуса. В "Критике диалектического разума" Сартр делает попытку погружения человеческой реальности в социальную среду, но сам признает, что не теряет своей начальной точки зрения и не отходит от более ранней схемы.

Как мы видим, человеческая оторванность от мира имеет онтологические основания и выводится из основных положений философии Сартра. Ни объекты бытия-в-себе, ни Другие, ни мораль извне не влияют на свободу индивида; они лишь ситуация, призыв, предлагающий решение, принимать которое человек обязан в полном одиночестве, лишенный какой-либо опоры в силу своей обреченности на свободу

С. С. Мерзляков, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
merzlyakovss@mail.ru

СВЯЗЬ ВООБРАЖЕНИЯ И ШИЗОФРЕНИИ В КОНТЕКСТЕ "ТРУДНОЙ ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ"

Что такое сознание? В современной аналитической философии под сознанием чаще всего понимается способность обладать феноменальными переживаниями, которые в работах по когнитивной философии называются квалиа. С наличием у человека качественных переживаний связана одна из самых сложных загадок науки – это так называемая "трудная проблема сознания" [Chalmers D. J. Facing up to the problem of consciousness // Explaining Consciousness – The "Hard Problem" / ed. by J. Shear. – Cambridge MA, 1997]. Суть "проблемы" в несводимости субъективного мира к процессам, протекающим в мире физических и химических взаимодействий. Если мы находимся на позициях физикализма, то вынуждены признать, что наше сознание каузально связано с функционированием нашего мозга, то есть с химическими (а на более низком уровне с физическими) реакциями. В этом случае наше сознание каузально беспомощно и субъективность приобретает статус номологического бездельника – оно есть, но влиять на наше поведение не может, так как любое наше действие детерминировано биологией, то есть материей. Такую позицию называют эпифеноменализмом, потому что сознание в этом случае представляет собой эпифеномен физических процессов. Таким образом, возникает главный вопрос: почему человек вообще обладает субъективностью, если все наше существование определяется материей? Зачем нам нужно сознание? И какие следствия влечет за собой его существование? Для ответа на эти вопросы необходимо определить-ся с функцией, которую могут выполнять субъективные переживания.

Когда мы говорим о функции сознания, то вынуждены противопоставить сознательные действия и бессознательные. Последние открытия указывают на то, что большая часть нашей жизни регулируется бессознательными процессами, которые не нуждаются в том, чтобы быть осознанными. При этом функцией сознания ученые-когнитивисты называют способность моделировать события, то есть воображение [Доукинз Р. Эгоистические гены и эгоистические мемы // Хофштадтер Д., Деннет Д. Глаз разума. – Самара : Издательский Дом "Бахрах-М", 2003]. Если есть сознательная способность моделировать некоторое действие или ситуацию, то должен существовать способ взаимодействия мента-

льного действия с биологическим субстратом. Другими словами, мозг должен отзываться на моделируемый образ. В противном случае идея "попперианского создания", то есть создания способного предвидеть последствия своих действий, теряла бы свой смысл. Таким способом воздействия является система поощрения, которая выполняет функцию подкрепления и помогает фиксировать подходящий вариант моделируемого действия. Таким образом, сознание представляет собой способность моделировать некоторое действие. Эта способность становится возможной благодаря системе подкрепления.

На сегодняшний день у нас нет никаких оснований думать, что у животных есть феноменальное сознание. Таким образом, сознание является видоспецифическим признаком человека. То есть животные не обладают способностью моделировать события без обращения к актуальной действительности – у них нет способности воображать, они не могут произвольно оперировать образами. Шизофрения представляет собой такое нарушение работы сознания, при котором нарушается нормальное разделение воображаемого и реального. Шизофрения также является видоспецифической чертой человека – животное болеть шизофренией не может. Поэтому полезно поискать связь между шизофренией и сознанием. Такой связью является система поощрения, которая фиксирует реакцию на моделируемое действие и которая нарушается при шизофрении. Одной из наиболее влиятельных теорий шизофрении является дофаминовая теория [Howes O. D. The Dopamine Hypothesis of Schizophrenia: Version III–The Final Common Pathway / Oliver D. Howes, Shitij Kapur // *Schizophr. Bull.* – 2009. – № 35(3). – P. 549–562]. Дофамин – это нейромедиатор, который является основным элементом системы поощрения. Нарушения в работе дофаминовой системы могут вызвать шизофрению, а так же нарушения двигательных функций. Таким образом, воображение и шизофрения связаны между собой как функция субъективности и ошибка в выполнении этой функции.

Предположительно, наше сознание представляет собой признак, который обладает значительной вариативностью, и при крене в усиление этого признака мы наблюдаем гениальность, как следствие способности воображать, шизотипическое расстройство или, в крайнем проявлении, шизофрению. Может оказаться, что то, что делает нас людьми и качественно отличает от животных, является также и причиной этой болезни. В этом случае можно сказать, что шизофрения – это плата за субъективность, плата за то, чтобы быть человеком.

М. М. Москальчук, асп., Центр гуманітарної освіти НАНУ, Київ

ЄВПРАКСОФІЯ ЯК ПРАКТИЧНЕ ВЧЕННЯ ЗА П. КУРТЦОМ

Пол Куртц є одним із представників світського гуманізму. Він був засновником та головою Ради з світського гуманізму (Рада з секулярного гуманізму), до якої у співавторстві написав Декларацію світського гума-

нізму. Свої погляди щодо гуманізму, релігії, філософії та життя, окрім Декларації світського гуманізму та Гуманістичного маніфесту, П. Куртц виклав у таких працях, як: "Спокуса потойбічним", "Новий скептицизм: дослідження та надійне знання", "Заборонений плід: етика гуманізму", "Мужність стати: доброчинності гуманізму" та багато інших.

Сьогодні, зазначає П. Куртц, людство зіштовхнулося з кризою в науці, яку породила не убогість знання, а багатоманітність вибору. Наукові відкриття й великий комплекс інформації, які накопичуються дуже швидко, стало важко засвоювати та тлумачити. Весь цей обсяг інформації призводить до виникнення багатоманіття спеціалізацій, які розвиваються безмежно, а їх розділення призводить до великих досягнень. Втім у предметах дослідження думки більшості спеціалістів розходяться, це призводить до того, що представники однієї професії часто не здатні розуміти один одного. Також, міждисциплінарні перепони позначаються і на тому, що ми часто не знаємо яким чином відкриття в одній області співвідносяться з відкриттями в іншій. Зрозуміло, що спеціалісти однієї й тієї ж професії спілкуються зі своїми колегами, але існують і міждисциплінарні контакти. Втім і вчені й освічена публіка потребують узагальнень, які пов'язували б між собою різні області вузькоспеціального знання, а тому й виникає прагнення до концепцій, гіпотез та теорій більш ширшого змісту. Раніше такими узагальненнями займалися філософи, які мали особливий дар аналітика та інтерпретатора. Але з кожним століттям бачення природи та людини змінювалося, а разом з ним і змінювалося положення людини у всесвіті. Виникали нові галузі науки й технології, такі як генна інженерія, інформатика, ядерна фізика та багато інших. З цього можна зробити певний висновок що, з розвитком та виникненням нових наук, вчень та технологій, все важче стає розробити узагальнення та всебічне уявлення про природу та людину. Філософія науки радше віддає перевагу епістемологічним проблемам, а не інтерпретуванню вже відомого. З цього випливають головні питання, які стоять перед нами: 1. що наука говорить нам про природу та життя? 2. чи можемо ми розробити більш широкий, космічний світогляд?

Вихід з такого становища П. Куртц бачить у тому, що людині не потрібно сортувати та каталігозувати інформацію, а необхідно програмувати та інтерпретувати її. Чого людина дійсно потребує, так це розробки *sophia* – мудрості. Це означає здатність координувати наші знання та/чи синтезувати їх. Тому виникає потреба в універсалах з більш широким уявленням про взаємозв'язки наук. Нам, зазначає П. Куртц, потрібні історики з глибшим розумінням зниклих людських цивілізацій; потрібні ідеалісти, люди з винахідливою уявою і передчуттям можливих майбутніх світів, які ще тільки належить створити. Саме таких людей він і називає євпарксофами. Вони й мають допомогти узагальнити та синтезувати наукове надбання, а також навчати вірно орієнтуватися в практичному житті, правильно його сприймати. Якщо євпарксофи будуть універсальними науковцями, то вони повинні вивчати такі науки, як антропологію і

палеонтологію, психологію і соціологію, економіку та політику, генетику і біологію, фізику й астрономію. Вони будуть намагатися, працюючи разом з іншими універсалами, розробити загальну теорію систем та знайти загальні концепції та ідеї, які присутні в різних областях знання і представляються найбільш надійним, а також будуть скептиками в тому, що стосується претензійних та неперевіраних тверджень. Зможуть аналізувати смисл термінів і концепцій та перевіряти доказову базу переконань. В своїх пошуках, вони намагатимуться бути об'єктивними. Тому євпраксофи повинні сконцентруватися на двох завданнях: а) шукатимуть *sophia*, або мудрість, зводячи воєдино те, що сучасне їм та найбільш достовірне знання стверджує про природу та людський рід; б) євпраксофи також будуть заняті євпраксією, тобто єї (благо) та *praxis* (образ життя) – тобто благим образом життя, або зроблять спробу ввести із *sophia* нормативні наслідки для нашого практичного життя.

Перше завдання вони будуть виконувати через факторний аналіз, будуть виводити факторні дані, які виведені із мікро – і макрорівні та застосовуються до фізико-хімічних, біологічних, психологічних і соціокультурних системам реальності. Вони відносяться до елементарних частинок, атомів, молекул, клітин, індивідів, культур і соціальним інститутом. Друге завдання вирішується в зацікавленні етичними та соціальними питаннями та допоможуть сформулювати практичні судження, які б заслуговували довіру.

Наші оцінки добра та зла, вірного та хибного найбільш ефективно формулюються при співвідношенні з оціночною базою. Також в оціночну базу входять норми ціннісного характеру та етичні принципи. Вони складаються з наших власних *de facto* розрахунків і оцінок нашого розуміння нормальних потреб людських істот, загальноприйнятих моральних правил та громадських добродійностей, які можуть переважати в нашому соціокультурному історичному контексті. Євпраксофи переймаються питаннями про сенс життя та значення науки і мистецтва для практичного життя. Втім виникають питання: чи здатні люди, які слідує скептичному дослідженню в усіх галузях знання жити повноцінним життям? Чи мають достатні стимули, щоб братися за вирішення великих завдань, чи скептицизм буде роз'їдати їх судження, підривати радість життя, пригнічувати прагнення до досліджень та нових винаходів? Це є справжнім випробуванням для євпраксофії, в тому сенсі, якщо ці проблеми стосуються людських мотивацій і здатності використовувати життєвий потенціал таким чином, щоб жити повноцінним життям. Чи здатна євпраксофія формувати такі переконання? Чи має достатню мотиваційну силу, щоб люди жили з цікавістю, захоплено і були готові до важких прометеевих подвигів? Сенс базується на тому, що налаштовуючи себе на великі справи, ми повинні вийти за межі чисто когнітивної думки. Людські істоти не тільки інтелектуальні "мушлі", але й зосередження пристрастних почуттів, які залежать від сили власних внутрішніх емоцій та бажань. Думка не повинна і не може володарювати над усіма. Люди-

на має здатність відгукуватися на красу творів мистецтва, вона відверто сприймає безкорисну доброту. Це є доказом того, що людей хвилює не тільки істинність їх переконань, але і реалізація їх емоційних потреб, а повноцінне життя є інтенсивним та емоційним.

Підсумовуючи вищесказане можна констатувати, що євпраксофія за П. Куртцом дійсно є універсальною та практичною наукою. З одного боку вона є систематизуючим вченням, яке впорядкує всі наукові надбання, щоб між науковцями не виникало суперечностей, а з іншого – за допомогою нормативів дає можливість досягти благого життя.

Ю. С. Найко, студ., РВЗ Кримський ГУ, Ялта
jyliasnaiko@yandex.ua

Г. СКОВОРОДА В ТВОРЧОСТІ ЄВГЕНА ГЛИВИ

Існує та живе й до сьогодні психолог, психотерапевт та гіпнознавець – Євген Глива. Також він є кандидатом технічних наук, доктором психологічних наук, член-кореспондентом Академії педагогічних наук України. Доволі таки відома особа серед тих, хто глибоко цікавиться творчістю Г. Сковороди. Знаючи про видавничу скруту в Україні, він не намагався видавати свої книги громадським коштом, а радо оплатив ці видання власними, не такими вже великими статками; більше того, сказав, що залишає тут весь наклад, за виїмкою 50 авторських примірників, і виручені від виторгу гроші теж передає на наші громадські потреби. Клопочеться перекладом англійською мовою кращих творів українських психологів.

У монографії "Онтологічний образ людини в творчості Григорія Сковороди", Євген Леонідович нібито відкриває знову і знову, з різних боків нашого мандрівника-філософа. Завдяки психологічному тлумаченню притч та творів Сковороди в нього відразу народилося бажання повідати світу про великі здобутки української думки. Подібно до Шевченка та його Кобзаря, Сковорода здавався духовним батьком свого етносу. Він учив Гливу не тільки своїми творами, але й високим прикладом свого шляхетного, безкорисливого життя. Відмовившись від спокус світських утіх, пропозицій стати придворним філософом у Петербурзі, високим церковним ієрархом чи професором академії та університетів, обираючи статус мандрівного філософа та народного навчителя. І те його проречене слово в простій мужицькій хаті лунало ваговитіше й лункіше, аніж з церковних вітарів чи професорських кафедр. Автор схиляється до думки, що філософ, глибоко осягнувши життя та будучи чутливим до голосу Творця, не звабився спокусами світу цього, а твердо беріг себе, свою сутність, відповідність, свою "людяність", та закликав інших пізнати в собі людину. Але не плоть, не тінь, не спотворений спокусами Божий промисел, а людину "нетлінну", світлу та богоподібну – людину духовну. В цій роботі автор певен, що Сковорода говорить про універсальні в часі та просторі цінності та вади людини, їхнє джерело, причини та ме-

тоди впливу на них. Відтак щиро сподівається, що вона прислужиться кожному, бо людина повсякчас стоїть перед вибором, мусить вирішувати – "право чи ліво". Правильний вибір цінностей стоїть в основі щастя людини, а неправильний може призвести до нещастя, страждання, виснаження, недуги чи й передчасної смерті. Євген Глива, хоче наголосити, що вибір гідних цінностей, які слід повсякчас мати на увазі кожному – напрочуд легкий. Для того не потрібно ні особливої освіти, ні соціально-економічного статусу, ні історичного чи географічного місця чи знатного роду, бо шлях до засадчих цінностей завжди доступний, він вічно з людиною від часу її появи – це голос совісті, голос Бога, доступний кожному з тої миті, коли людина позбудеться гордині та відкриє, за словами Сковороди, "вікно віри". У своїх судженнях Євген Глива спирався не тільки на власний аналіз, але й на багатьох вітчизняних дослідників ідей Сковороди, переважно філософів. В цій монографії доктор Глива показує читачу, що в психологічному спадку Г. Сковороди представлено не тільки увесь обшир окремих психологічних процесів і властивостей, але й філософські підходи до психологічної науки – її гносеологія, основні філософські й психологічні наукові категорії й концепції.

Так як Євген Глива був активним учасником та співорганізатором всіх тогочасних заходів таких, як міжнародна конференція "Comparative Psychiatric Therapies", яка відбувалася на базі Університету Південної Каліфорнії, "California School of Medicine", міжнародна конференція "International Society of Hypnosis and Psychosomatic Medicine", яка відбувається на базі Гарвардського університету та інших, де він представляв свої здобутки, то він отримав досить таки не погану базу англійської розмовної, ділової мови. Завдяки цьому досвіду, написав декілька англійських статей, опублікованих в Австралійському журналі клінічного та експериментального гіпнозу, де ідеї Сковороди є явно домінуючими. Одна з його відомих книжок це "Discover Happiness Within Yourself" (Осягаючи щастя всередині себе). Його праця є великим внеском в дослідження творчості Г. Сковороди.

В. С. Нишуков, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
nishukov@gmail.com

КОНЦЕПТ ТЕЛА МИШЕЛЯ ФУКО В ФИЛОСОФИИ СПОРТА

Философия спорта – раздел философского знания, появившийся во второй половине XX века. С одной стороны, причиной возникновения этой дисциплины является необходимость рефлексии над спортом как важнейшим явлением современности, значительно определяющим социо-культурный ландшафт модерна. С другой стороны, философия спорта – это порожденная университетскими революциями 60-х гг. реакция молодых интеллектуалов на "зацикливание" традиционной философии на одних и тех же "респектабельных" темах и пренебрежение современным контекстом.

Институализация (образование научных обществ, журналов, конференций) философии спорта, простимулированная, в первую очередь, образованием новых философских концепций телесности, происходит на Западе в 70-е – 90-е гг. В СССР философская рефлексия о спорте также присутствовала. Однако советские исследовательские группы были локализованы не в классических университетах, а в спортивных вузах, что наложило на отечественную философию специфический отпечаток.

Проблема тела и телесности является центральной для философии спорта с самого зарождения этой дисциплины, особенно в исследованиях по антропологии, этике, эстетике спорта. Тема тела начинает достаточно активно обсуждаться в философии только в начале XX века. Важнейшими работами можно назвать "Феноменологию восприятия" Мориса Мерло-Понти, "Рабочего" и ряд других эссе Эрнста Юнгера, работы немецких философов, которых принято относить к направлению "философской антропологии" (Арнольд Гелен, Хельмут Плессер, Макс Шелер), ряд фрагментов из произведений Ж.-П. Сартра.

Однако философия спорта как дисциплина формируется несколько позже появления вышеперечисленных работ, в 70–80-е годы. Поэтому более востребованными в ней оказываются представления о теле, появившиеся в это же время. В первую очередь это постструктурастские трактовки тела. Аналитический инструментарий Мишеля Фуко, разработанный в ряде его работ ("Надзирать и наказывать", "История сексуальности"), оказался одним из самых востребованных в философии (и социологии) спортивного тела.

Фуко поднимает проблему телесности в работах начала 70-х годов. Можно выделить следующие "категории" анализа телесности: *дисциплина (дисциплинарная власть)* – ансамбль типичных формул доминирования и интеграции в социальный порядок Модерна в целях дисперсии, регистрации, фиксации населения, а также формирования эффективных тел граждан, которые будут приносить максимальную пользу; *биовласть* – тот аспект дисциплинарной власти, который непосредственно связан с телом. Точнее тот тип власти, который осуществляется над телом; *надзор и паноптизм* – такой тип контроля, который обеспечивается самой механикой социального порядка, без участия конкретных людей; *технологии себя и субъективация* – практики самовоздействия, формирующие различные аспекты субъективности. Дисциплина, биовласть, надзор, паноптизм, технологии себя, субъективация – самые популярные категории анализа в философии и социологии спорта, заимствованные учеными из работ Мишеля Фуко.

Философское изучение спорта, инспирированные Фуко проводились в рамках нескольких исследовательских проектов, например *British Cultural Studies* и *Feminist Cultural Studies*. Кроме того, анализ телесности Фуко повлиял на появление огромного числа работ, которые можно непосредственно отнести к философии спорта [Cole C. L. (1993b, November). Technologies of deviant bodies: The ensemble of sport and

(re)territorializing practices. Paper presented at the annual meeting of the North American Society for the Sociology of Sport, Ottawa, ON; *Dostie, M.* (1988). *Les corps investis* [The invested bodies]. Montréal, PQ: St-Martin. Dreyfus, It, & Rabinow, P. (1983); *Featherstone, M., Hepworth, M., & Turner, B. S.* (1991). *The body: Social process and cultural theory*. London: Sage; *Haber, H.* Muscles and politics: Shaping the feminist revolt. In C. L. Cole, J. W. Loy, & M. A. Messner (Eds.), *Exercising power: The making and remaking of the body*. Albany: State University of New York Press; *Loudcher, J. F., & Vivier, C.* (1994, May). Michel Foucault et la recherche en histoire de l'éducation physique et du sport [Michel Foucault and research in the history of physical education and sport]. Paper presented at the conference entitled "Has we used up Foucault? Assessment of the understanding of bodily practices on the basis of an archeology of knowledge" Université de Strasbourg, Strasbourg, France; Loy, J. W., Andrews, D. L., & Rinehart, R. E. (1993). The body in culture and sport. *Spa Science Review*, 2(1), 69–91; *Whitson, D.* (1989). Discourse of critique in sport sociology. *Sociology of Sport Journal* 6, 61–65]. Зачастую эти работы насыщены оценочными суждениями противоположного характера: от возвеличивания эмансипирующих спортивных практик до обличения спорта в качестве одной из технологий био-власти. При этом концептуальная "прибавочная стоимость" этих работ обычно низка, в отличие, например, от анализа тела спортсмена в терминах Пьера Бурдьё, которое предпринимает Лоик Вакан [*Wacquant L.* Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labour among Professional Boxers // *Body & Society*. – 1995. – № 1. – P. 65–93].

Т. В. Новак, асп., НАУ, Київ

ОСОБЛИВОСТІ ПРОЯВУ ІНТЕРАКЦІЇ В КОНТКУЛЬТУРНОМУ СЕРЕДОВИЩІ

Кожному історичному часу та культурному середовищу притаманні свої особливості соціальної взаємодії в контркультурному середовищі. В сучасному світі, що перейшов на новий щабель історичного розвитку, істотно змінюється процес інтеракції та її розвиток.

Інтеракція розуміється як взаємодія, взаємний вплив людей або спільні дії цілих груп. Інтеракція є безпосередньою міжособистісною комунікацією, найважливішою особливістю якої є здатність людей "приймати роль іншого", уявляти чи відчувати на собі, як його сприймає співрозмовник. Тільки через діяльність, яка виявляється у взаємодії – інтеракції, особистість може втілити свої духовні цінності, створюючи матеріальні та духовні блага, і цим самим сприяти розвитку суспільства.

Аналізу соціальної взаємодії присвячено чимало наукових теорій. Інтеракція стала предметом розгляду філософів, соціологів, особливо уваги вимагають концепції: Дж. Хоманса – теорія соціального обміну, де її автор розглядав соціальну взаємодію як складну систему обмінів, зу-

мовлених засобами врівноваження винагород і затрат. Теорія символічного інтеракціонізму Дж. Міда. Він писав: "Витягнута рука може символізувати вітання, благання про допомогу або напад. Лише надавши жесту значення, ми можемо на нього реагувати – потиснути руку іншій людині, міцно схопити її або віддалитися" [Мид Дж. Интернализированные другие и самость. От жеста до символа // Американская социологическая мысль / под ред. В. И. Добренкова. – М. : Международный университет бизнеса и управления, 1996]. Помітне місце у вивченні соціальних взаємовідносин займає теорія драматичного підходу Е. Гофмана. "Я сам", як "маска", як представлений образ ролі, тобто людина береться у відділенні від її "тілесності", вона тут лише привід для майбутнього за "сценарієм", – зазначав Е. Гофман [Блумер Г. Общество как символическая интеракция // Современная зарубежная социальная психология. – М. : Издательство Московского университета, 1984. – С. 173–179.]. Свою власну теорію соціальної дії створив німецький філософ і соціолог Ю. Хабермас. Не можна залишити поза увагою теорію соціальної дії Т. Парсонса, який вважав, що орієнтації діяльного індивіда мають дві моделі модифікації: мотиваційну і ціннісну.

У контркультурних групах інтеракція – це система зв'язків і взаємодій між учасниками однієї контркультурної групи, між членами двох і більше контркультурних груп. Реалізувати себе контркультура може тільки при розгалуженій системі зв'язків і взаємодій. Взаємодія в середині контркультурних груп, між контркультурними групами є безперервним діалогом.

Виходячи із зазначеного, видно, що представники різних теорій приділяли значну увагу феноменові інтеракції та всіх процесів, що з нею пов'язані (когнітивні, комунікаційні та ін.), проте, поза увагою багатьох дослідників залишається з'ясування місця інтеракції в контркультурному середовищі, що потребує подальшого вивчення.

Інтеракція в контркультурних групах базується як на утворенні власних зразків, власних систем цінностей, так і на протесті. Контркультурні угруповання перш за все, намагаються встановити зв'язок з собі подібними, які підтримують її точку зору, цінності, ідеали. Власне характер цих контркультурних груп і зумовлює особливості інтеракції, уможливорює чи не уможливорює її. Так приклад, у представників контркультури 60-тих років інтеракція розвивалася між такими угрупованнями як Бітники, Байкери та Хіпі, характерними рисами яких була опозиція до офіціозу, заперечення загально визнаних норм і цінностей. Інтеракція стає можливою через близькість систем цінностей.

В середині контркультурних груп інтеракція здійснювалась з допомогою спільних дій, проведенню дозвілля, однакових уподобань мистецтві та в стилі одягу. Через спільні дії, дозвілля інтеракція у контркультурних групах набуває характеру взаємності, злиття. Саме в такий спосіб контркультура заявляє про свої переконання, цінності, ідею, тим самим протистоїть пануючій ідеології культури в суспільстві. У 1968 році західний світ вперше зіткнувся з маніфестацією руху Хіпі – масовою відкритою

непокрою молоді, що прокотилася хвилею по всій Європі. У представників цієї контркультури були свої правила поведінки та своя філософія життя, що визначала їхню міжособистісну інтеракцію у групі. Мистецтво є ще одним каналом інтерактивної взаємодії представників контркультурного руху як всередині групи так і зовні з іншими ланами різних угруповань. Інтеракція у цьому випадку виступає не тільки як спосіб заявити про себе, а засобом впливу на оточення, проголошення і поширення своєї системи цінностей, демонстрація особистісних моделей, естетизація нормативних для групи зразків поведінки. Важливу роль у способі життя молодіжної контркультури відігравав їх зовнішній вигляд, з одного боку був засобом маніфестації, з іншого – визначав свої правила і норми міжособистісної інтеракції. Одяг, спосіб поведінки, мова – відмінні ознаки соціальних груп, завдяки яким контркультури розпізнають своїх членів та ідентифікують осіб, які належать до іншої контркультури та дозволяє угрупованням не змішуватися і вести більш-менш мирне співіснування. Так, наприклад, в середовищі Бітників дуже популярною була чорна або в горизонтальну смужку водолазка і біла без малюнка футболка. У Стиляг – яскраві піджаки в клітину, не менш яскраві сорочки, краватки з візерунками пальм та мавп. Хіпі, навпаки полюбляли довге розпущене волосся, носити джинси, різнокольорові балахони, футболки, світера та пальто, які вже давно вишли із моди. Дівчата полюбляли носити максі спідниці та різноманітні аксесуари: невеличку шкіряну сумочку прикрашену бісером чи вишивкою та фенічки з дерева, шкіри та бісера.

Інтеракція в контркультурному просторі – це відображення зв'язків представників груп в межах однієї контркультури та зв'язок контркультур між собою. Ціннісні орієнтації, норми поведінки контркультурних груп формують та зумовлюють характер інтеракції.

Ю. А. Новікова, студ., КНУТШ, Київ
yuliya_26@ukr.net

ІНТУЇЦІЯ ПОЕТИЧНОЇ МИТТЄВОСТІ

Уява є унікальною здатністю нашої душі (аніма) створювати образи, конструювати власну реальність, синтаксис якої не є подібним новодінню. Процесом чи станом, перебувати в якому є відрадою та максимально напруженим відпочинком нашого розуму від звичності та усталеності буденності; пошуком мрії, новизни динамічних, самодостатніх образів. Гастон Башляр (науковець, літератор, філософ), не будучи ангажованим певним типом мислення, пропонує здійснювати розвідки уяви на тлі поетичності; такої, що має висхідну перспективу свого втілення, може бути виписана метафорикою поезії – усією повнотою змісту мови. Метафора – "это действие ума, с чьей помощью мы постигаем то, что не под силу понятиям. Посредством близкого и подручного мы можем мысленно коснуться отдаленного и недостигаемого. Метафора уд-

линяет радиус действия мысли, представляя собой в области логики нечто вроде удочки..." [*Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. – М. : Искусство, 1991. – С. 207], що рибачить в озері нашої Уяви.

Неможливо сприймати мрію як факт зовнішньої структури, емпірія якого може бути повторюваною; мрія суть переживання та проживання власного внутрішнього досвіду. Онтологічна та онтична сутність мрії – уявляти та вилучати в потоці свідомості нові образи, виписувати їх та одночасно втрачати, адже мить фіксації динамічного є моментом смерті-народження нових образів (так Г. Башляр в "Поэтике грезы" ("La poétique de la Réverie", 1961) метафоризує органом мозку кінчик пера поета). Постає питання процесу та факту вилучення – виписування образів поетом, адже ним запропоновано у вищезазначеній праці достосовувати феноменологічний підхід до розуміння поетичної уяви, такої феноменології, що є наукою наївності. Чи можемо ми говорити про темпоральну складову творчої уяви, ба більше – поетичної? Тобто, про атемпоральність у сенсі одночасного схоплення та розуміння, таку, якою є феноменологічна очевидність. Башлярове прояснення структури поетичної миттєвості у статті "Мгновение поэтическое и мгновение метафизическое" ("Instant poétique et instant métaphysique") має на меті зображення творчого акту, який відбувається при до-конструюванні образу в істинну поезію, саме це і буде критерієм істини-хиби при подальшому аналізі поезії у феноменологічному ключі.

Відтак, зважаючи на переживання поетом миттєвості у творчому нахненні, значення додаткових приписів чи методів зникає. "Тепер!" – тільки так ми можемо говорити про темпоральну складову поетики. Час втрачає свою горизонтальну тривалість. Аби поезія прагнула до життя в його горизонтальній складності буття, ми відмовилися б відчуті її поезією, радше – музикою. Напрочуд слушно, за думкою Г. Башляра, застосовувати поняття "вертикального" часу, аби з метафоричною точністю схопити що ми б назвали "поетичну творчість". Чому вертикальна структура часу? Нехай "стріла" Зенона тепер зупиниться у вертикальному положенні, нехай розкадрування тепер відбувається у поетиці висоти – глибини. Так, миттєвість розгладжує тло минулого на зморшки майбутнього, ударяючи віссю у не-часові структури нашої свідомості; поет може розірвати плінну структуру образів-електронів, аби втілити їх потужність у новому бутті – поетичній мові – дати можливість нового прочитання та позитивного конструювання у образах уяви читця. Поетична миттєвість утруднена: з одного боку, антитеза метафоричної мови (приміром, сам мислитель пропонує "світлий сум") має бути зведена до амбівалентного поєднання. Башляр уважає поета втіленням найтоншої діалектики: "он открывает общность формы и личности" [*Башляр Г.* Новый рационализм. – М. : Прогресс, 1987. – С. 352]. З іншого боку, таке утискання призупиняє динамічність життя, тут сходяться динаміка і статика, буття і небуття, низхідне та висхідне самого життя, що належним чином може бути вихоплене лиш вертикальністю – тільки шляхом наслідування митцю з його освітненням власної подорожі внутрішніми чертогами уяви.

Час, гадаємо, уніфікується та отримує свою структуру підпорядкування. Вертикаль покликана поету в поміч організувати глибини власного мріяння, пірнувши в яке можна збагнути основні образи, що походять на застарілі спогади дитинства. Г. Башляр висуває три методологічно послідовних шляхи помірною перебудовування горизонтальної часової структури, чи то педагогіка культури поетичного мислення, чи то поступове абстрагування. Перше, необхідність відмовити соціальності часу: руйнація залежності мій час – час оточуючих. Друге, зрозуміти непотрібність феноменальності часу: навчитися не зважати на кореляцію мій час – час речей. Третій найскладніший етап – зупинити вимір часу в рамках вітальності: буквально "померти для життя" у цій миттєвості, аби сповнитися його силою. Вишкіл зосередженості й таланності справжній поезії не потрібен, оскільки цей стан є абсолютним та безконтрольним, він просто відбувся. Констатувати його ми можемо тільки досвідченням самих себе через новизну проживання. Якби поставало питання про спосіб, то безумовно – прочитання. Важливим моментом поетичної уяви є не сама психологія автора, митця, вона нас не має цікавити, адже ми достосовуємо феноменологічний підхід. Тому мусимо вбачати сутнісний рівень, той стан, що залишився після поета, відповідно, поетична миттєвість переживається не лише ним, а й третьою стороною. Прочитання є таким самим творчим актом, напруженою миттєвістю вихоплення образу із його натального потоку – уяви. Сприйняття поетичного результату втілених образів не може бути відстороненим, воно потребує безпосереднього залучення, інтелектуального напруження, усього попереднього досвіду мріяння та конструювання образів. Пасивність є антонімом до феноменологічного, а отже, Башлярів заклик "жить в поэтической интенциональности!" [Башляр Г. Поэтика грезы // Избранное: поэтика грезы. – М. : РОССПЭН, 2009. – С. 10] стає нашим орієнтиром подальших розвідок поетичної уяви, тонічного пошуку виходів на чистий образ.

О. Е. Павленко, канд. філос. наук, СШ №4, Івано-Франківськ
gabeliya@ukr.net

РЕЦЕПЦІЯ СВОБОДИ В ОПТИЦІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

Свобода є необхідною умовою людського екзистенції, тільки через свободу, через творчу реалізацію в світі людина відбувається як особистість. Філософія екзистенціалізму розглядає свободу як онтологічну даність, спонукаючи людину до вибору свого власного життєвого проекту, творчого освоєння світу. Актуалізація свободи як буттєвого феномену стає можливою через різні форми та ступені екзистенційної напруги: це свобода як панування і пов'язані з нею питання межової ставки, ризику, відповідальності; свобода і пов'язана з нею проблематика соціальної мімікрії; маніфестація свободи через численні прояви бунтівної людини. Думаємо, можна сказати, що інтенціонально вільна людина здійс-

нює свою екзистенційну свободу через бунт, тільки в такий спосіб вона приходить до звільнення, передусім в духовному сенсі, до чого так чи інакше схилилася більшість філософів-екзистенціалістів. "Що являє собою бунтівна людина, це людина, що каже "ні". Але, заперечуючи, вона не відрікається: ця людина вже першою своєю дією говорить "так", – пише А. Камю. Отже це саме та людина, яка вміє сказати "ні" заради можливості створювати власний простір свободи, згадаймо Г. Сковороду, М. Бердяєва, О. Бердника, В. Стуса, Й. Бродського та інших. Відзначимо й те, що екзистенціалісти як атеїстичного так і релігійного напрямків пов'язують свободу з трансценденцією. Для екзистенціалістів атеїстичного напрямку (Ж. -П. Сартр) транцендування передусім передбачає реалізацію власного життєвого проекту, виходу за межі власного існування, творіння з нічого, для екзистенціалістів релігійного напрямку трансценденція – це вихід за межі природної детермінованості. На противагу представникам діалектичного матеріалізму, які розглядають свободу як пізнану необхідність, екзистенціалісти, як сказав би анархіст П. Рябов, пропонують інший підхід – свободу як усвідомлену можливість, можливість відхилитися від природної, соціальної та будь-якої іншої детермінованості. Зрештою, дослідники відзначають розуміння свободи в екзистенціалізмі як уникнення необхідності, як протиставлення свободи необхідності. Якщо це розуміти як свободу, що не має під собою жодної підстави, *arbitrium indifferentiae* (Шопенгауер), то вона близька до того, що уподоблюється акциденції, волі випадку, якщо ні, то все ж повинна бути якась підстава, яка зумовлює вибір людини, а отже і необхідність. Ю. Евола, аналізуючи сартрівську концепцію свободи, показує її зворотній бік. І дійсно, Сартр закликає до усвідомлення свободи та реалізації власного проекту як приреченості, отже і тут мова йде про свободу як усвідомлену необхідність. То ж саме спостерігаємо у філософів релігійної течії. Так, М. А. Бердяєв, протиставляючи необхідності матеріального світу свободу, все ж має на увазі певну зумовленість, а отже і необхідність коли пише: "Людина зобов'язана нести тягар свободи, не має права скидати з себе цей тягар, Бог приймає тільки вільних, тільки вільні потрібні йому". Тому, дна нашу думку, немає ніякого протиріччя між свободою як усвідомленою необхідністю та свободою як усвідомленою можливістю, адже всяка необхідність містить у собі і простір свободи, і навпаки у всякій свободі повинна бути необхідність, будь то свобода "від чогось", будь то свобода "для чогось". Однак, коли людина опиняється у полоні соціальних умовностей, що знеособлюють людську індивідуальність та примушують відмовлятися від можливості бути собою, коли людина попадає у пастку всякого роду навіязаних їй штучних залежностей, змушена терпіти гніт насильства і тиранії, протиставлення свободи необхідності постає зі всією актуальністю. Тоді стає очевидним, що свобода як екзистенційний феномен неможлива без духовної сили людини, без готовності захистити свої життєві принципи, без здатності приймати рішення, нести відповідальність за них і мужньо дивитися в обличчя небезпеці.

"КЛІПОВЕ МИСЛЕННЯ" АБО "BLIP CULTURE"

Феномен "кліпового мислення" у вітчизняних теренах фактично ніяк не представлений. В російській мережі доступна стаття Фрумкіна К. Г. "Клиповое мышление и судьба линейного текста" (2010 р.) Також варта уваги доповідь білоруського дослідника Азаренок Н. В. "Клиповое сознание и его влияние на психологию человека в современном мире" (2009 р.) І звісно російськомовні рецепції класичних текстів філософів та культурологів: Е. Тоффлера, М. Маклюєна, М. Кастельса, Ж. Бодрієра, Г. Маркузе.

В українському науковому просторі викладена стаття кандидата фізико-математичних наук Г. П. Бахтіної "Математика як "щеплення" проти "кліповості" інформації та "колажу" сучасного мислення". Та за винятком деяких самостійних компіляцій російських статей, є переклади класиків культурологічної думки названих вище.

Важливим для важливим для дослідження сучасної людини є вплив потоку інформації на життєдіяльність сучасної людини, а зокрема феномени що народжуються за такого впливу. Одним з таких явищ є "кліпове мислення". Варто зупинитись на окресленні самого поняття "кліпове мислення". Скрізь українське наукова спільнота відштовхується від англійського "clip", що в перекладі означає фрагмент тексту, уривок з фільму або вирізка з газети. Однак сам Тоффлер використовує зв'язку "blip culture", для позначення того феномену, що вітчизняна наукова думка назвала "кліповою культурою" від якого є похідним "кліпове мислення". Слово "blip" буквально означає "спалах на моніторі радару", ми гадаємо, що таке розуміння терміну в українському просторі є більш доцільне, так як демонструє не просто осмислення фрагментів і уривків як таких, а їх безперервний імпульс, що то спалахує то згасає. Отже "кліпове мислення", а краще "мислення в blip culture" – це мозаїка з фрагментів будь якого виду інформаційних фактів, не пов'язаних або мало пов'язаних між собою.

Саме ЗМІ, а не Інтернет перші почали активно використовувати стратегії "blip culture" у власних інтересах, поширюючи інформацію найактуальнішими, найгострішими, найяскравішими фрагментами. Значимо, живучи сьогодні Е. Тоффлер неминує згадав би про Twitter, де для розміщення інформації в одному записі відведено 140 символів. Навіть в сучасній літературі просліджується тенденція романів, що складаються з глав, які невеликі за обсягом і становлять закінчену історію, яка потім вписується в загальний наратив твору, наприклад "Гра в класики" Х. Кортасара, і здебільшого серія фентезі-романів Дж. Мартіна "Пісня льоду та полум'я". Все це демонструє нам розвиток "blip culture" від ЗМІ, через Інтернет та літературу в свідомість сучасного повсякденного користувача.

Чому люди так багато часу витрачають в блогах, соціальних мережах та в Інтернеті в цілому? Тому що продивитись 10 зображень з певною частиною тексту цікавіше ніж прочитати 10 приміток. Всі візуальні майданчики типу Pinterest, Tumblr, Instagram задають такий тон. Такі Інтернет-ресурси представляють собою класичну анкету користувача із стрічкою новин від інших анкет на які підписаний автор вихідної сторінки. Безперервний потік неякісної, або якісної інформації може зашкодити здатності розуму мислити і аналізувати, наприклад свідомість вважає новини в ЗМІ пов'язаними, бо вони мають часову близькість а не фактологічну. Людина схильна все систематизувати для спрощення розуміння отриманої інформації, але за такого бомбардування фрагментами і узагальненнями мозок втрачає здатність до фундаментального осмислення.

Дуже влучне узагальнення негативного боку "blip culture" дає пані Г. П. Бахтіна: "кліпове мислення призводить до: масового синдрому розладу уваги; втрати бажань пізнання нового; знищення потреби та здатності до творчості, чому сприяє постійне використання вторинної інформації на рівні її переробки та комбінування; невідповідності образу думок образу життя; оперуванню тільки змістами фіксованої довжини, невмінню працювати з семіотичними структурами довільної складності та зосередитися на будь-якій інформації на довгий час; зниженню здатності до аналізу та синтезу; "віртуальної наркоманії", залежності від пошуку інформації, комунікації в мережі та інших видах діяльності людини в інформаційному просторі всесвітньої павутини; антиінтелектуалізму та плагіату; масової неосвіченості молоді та феномену гордовитої захопленості своїм неучтвом; абсолютної впевненості у своїй правоті, завдяки тому, що люди, які персоніфікують антиінтелектуалізм, не усвідомлюють даної проблеми; диспропорції між формальним та дійсним рівнем знань; різкому зниженню коефіцієнту засвоєння знань та фактичної успішності навчання; фальсифікації оцінки" [Бахтіна Г. П. Математика як "щеплення" проти "кліповості" інформації та "колажу" сучасного мислення // Вісн. Луган. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Педагогічні науки. – Луганськ : Вид-во Державного закладу "Луганський національний університет імені Тараса Шевченка", 2010. – № 1(188). – С. 151].

Його "Величність Візуальний Веб" надто добре знає схильність людської свідомості спростити сприйняття інформації. І жваво використовує подібний стан речей. Згадаємо також про рекламу. Рекламні можливості за рахунок хештегів вражають. Хештег (англ. Hashtag від Hash – символ "решітка") – це слово або фраза, яким передують символ #. Користувачі соц. мереж можуть об'єднувати групу повідомлень за темою або типом з використанням хештегів – слів або фраз, які починаються з #. Перехід за гіперпосиланням хештегу наприклад #Політика відкриває всі повідомлення та новини позначені цим посиланням. Таким чином є можливість обирати інформацію за уподобанням. Тобто жива інтерактивна бібліотека за інтересами. І тут у нагоді стає відомий принцип Вільяма Оккама, за яким світ "множить сутності без крайньої необхідності", а людство прагне відсікти зайве залишаючи основне. Варто сказати, що

"blip culture" – це захисна реакція свідомості на зайві подразники. Зазначимо, що подібний метод може стати ключовим у майбутньому для навчання та взагалі здобутті якісної інформації.

Таким чином ми можемо розуміти "blip culture" новим видом пригнічення власної свідомості і відкриття її для маніпуляцій з зовні, а з іншої сторони ми бачимо захисну реакцію організму до самозбереження в умовах, які неможливо уникнути.

*Т. І. Полянська, студ., КНУТШ, Київ
amaterasunippon@hotmail.com*

ТРАНСФОРМАЦІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ СУБ'ЄКТА: ВІД ПОНЯТТЯ ДО ГЕНЕАЛОГІЇ

Плин часу надає людині спробу переосмислити своє місце перебування і відкрити досі приховані горизонти своїх власних витоків. Йдеться не про "людську природу", "сутність" або "сенси існування", адже й останні теоретичні конструкції не є апіорними точками мислення про людину, а самі постають продуктами трансформацій та змін у царині думки. Дійсно, завдання віднайти джерела самості є надзвичайно складним, особливо виходячи із позиції радикального сумніву щодо її існування та існування власного Я як статичної інстанції тотожності і підстави можливого досвіду. Але для того, щоб досягти позитивних результатів розвідки щодо цього питання, не обов'язково відштовхуватися від концепцій, які так чи інакше корелюють з трансцендентальною суб'єктивністю, з очевидністю існування основи-суб'єкта.

Продуктивним є звернення до вельми цінного теоретичного доробку французького філософа, історика Мішеля Фуко, постать якого часто окреслюють як приналежну до структуралізму /постструктуралізму. Він, звичайно, відмовлявся від будь-яких ярликів та змін, хоча часто приховано або відкрито звертався до методологічних або ідейних засад популярного на той час у Франції інтелектуального руху. Питання про суб'єкт, критика класичного тлумачення останнього була одним з найголовніших пунктів для філософів, лінгвістів, літературознавців, хоча, напевно, ці галузі не слід й відокремлювати, адже існувала тенденція до їх зближення у проблематизованих колах питань.

Радикалізація критики суб'єкта часто призводила до гасел про його смерть, знищення, а разом з ним чи навіть в ньому зникала людина, стирався автор. Так, одним з перших інтелектуалів про "смерть автора" сповістив Ролан Барт в однойменному есе у 1967 році. Після цього ця теза стала одним із гасел філософії постструктуралізму/постмодернізму. У 1969 році була опублікована лекція Мішеля Фуко під назвою "Що таке автор". Ця невелика праця не покликана підтвердити чи заперечити смерть автора або суб'єкта, вона швидше постає пунктом проблематизації авторства і аналізом того, що буде, якщо дійсно "прибрати" автора зі свого твору. Простір письма, сам текст одночасно потребує сти-

рання індивідуальності свого творця (особливо в науці, де автор радше виступає авторитетом або своєрідним дискурсивним маркером), і також є частиною самого життя письменника (неможливо з точністю відрізнити твір від автора). Проте існують тексти, які не потребують автора, вони створюються кимось, але є анонімними (контракти, оголошення, афіши тощо.) Фуко наголошує на тому, що недостатньо просто констатувати "смерть автора", адже ця констатація відкриває простір для пошуку нового, для осмислення дискурсу не як результату авторського письма, а як конституюючої інстанції культури. Але віднімаючи привілеї у автора, деякі його функції все ж залишаються, або, навіть він сам перетворюється на змінну-функцію. Автор може "виринати" як власне ім'я, псевдоніму або навіть як альтер-его в особі персонажу. Все це вказує не на остаточне зникнення самого концепту автора, а на трансформації його змісту, функцій та позиції стосовно письма. Такий погляд дозволяє нам говорити про тенденцію децентрації автора, щодо якого Фуко зазначає, що автор – це одна із функцій суб'єкта, одна з позицій, яку останній може займати в дискурсі [Фуко М. Что такое автор? // Фуко Мишель. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.].

Як вже було зазначено вище, постать автора – це лише одне з місць, яке може займати суб'єкт або суб'єкти. Отож дослідження суб'єктивності Мішелем Фуко на цьому не завершується, як і сама проблема не вичерпується констатацією факту "смерті" суб'єкта або його існування. Дослідження божевілля, злочинності, медицини, влади все ж-таки імпліцитно враховують суперечливий персонаж останнього, але суб'єкт тут не віднаходиться як основа основ, як готова матриця розумності або первинність свідомості. Навпаки, констатується його історичність, змінність, рухливість. Тому завданням постає прослідкувати етапи становлення суб'єкта, ті впливи і практики, які його формують та змінюють. До того ж, неможливо досліджувати абстрактного суб'єкта, пусту теоретичну конструкцію, тому Фуко наголошує на вивченні конкретного суб'єкта (суб'єкта влади, злочинності, сексуальності), адже формування і складання суб'єктивності відбувається саме у просторі тих чи інших взаємостосунків (із суспільством, владою, самим собою тощо).

Суб'єкт як продукт трансформації формується у певному режимі (модусі) об'єктивації. Фуко умовно виділяє три такі режими: 1) практики, що розділяють, 2) практики наукової класифікації, 3) практики себе (самосуб'єктивація) [Фуко М. Субъект и власть. // Фуко Мишель. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / пер. с франц. Б. Скуратова. – М. : Праксис, 2006. – Ч. 3. – С. 161–190]. Наявність такого розгалуження у процесі складання суб'єкта ще раз підтверджує, що не існує цілісного, тотожного сталого суб'єкта, адже існує багато типів взаємодії зі світом соціальним, науковим, природою тощо. Саме становлення типу цих взаємодій детермінується суспільством, типом раціональності, існуючою епістемою. Так, практики, що розділяють, об'єктивують суб'єкта як такого, що відрізняється від встановленої

у ту чи іншу епоху норми поведінки, мислення. Ця норма також змінюється, але певним чином фіксується у традиції. Практики, що розділяють, посутньо є категоризацією індивідів стосовно суспільства (встановлюється зовнішня ідентифікація як нормального або ненормального, законслухняного або злочинця тощо), а також вони фіксують приналежність до певної групи всередині самого індивіда.

Другий тип об'єктивації проблематизує суб'єкт як предмет наукового дослідження та класифікації. Йдеться про граматичний суб'єкт, суб'єкт економічний, біологічний тощо. Можна сказати, що той чи інший тип суб'єкта тут формується певним дискурсом, який приховано панує в той чи інший час. Доречно буде навести приклад Поля Вена, який порівнює дискурс з акваріумом, в якому ми плаваємо, але меж якого ми не бачимо і який не можемо залишити, поки не встановиться новий [Вен Поль. Фуко. Его мысль и личность / пер. с фр. А. В. Шестакова. – СПб. : Владимир Даль, 2013. – С. 35–36].

Третій тип об'єктивації суб'єкта встановлює насамперед характер ставлення індивіда самого до себе. Саме у такому "власному" режимі суб'єкт набуває характеру активної інстанції, тому що його суб'єктивність в цьому плані залежить від нього самого. Звісно, абсолютної незалежності від суспільно-історичних обставин навіть при самосуб'єктивації набутти неможливо, оскільки характер практик себе не вигадується, а береться з культури. Тому Фуко говорить про відношення влади, яка в тій чи іншій формі завжди нависає над суб'єктом, який, тим не менш, повинен бути вільним. Це одна з головних характеристик суб'єкта – перебування у полі владних відношень й одночасно буття вільним, адже влада – це не тотальне підкорення, вона існує лише тоді, коли можливий супротив [Фуко М. Суб'єкт и власть. – С. 161–190]. Тому не слід ототожнювати владу із якимось всемогутнім ворогом і абсолютним злом, адже завжди є простір для боротьби, для відмови від однієї суб'єктивності, яка нав'язується владою як пануванням, на користь іншої. Таким своєрідним пошуком іншої суб'єктивності можна вважати курс лекцій Фуко "Герменевтика суб'єкта", (1981–1982 рр.) Наскрізною темою цього курсу була спроба дослідити практики себе, які виходили з античного гасла "турботи про себе" (*epimeleia heautou*). Цей принцип з часом був витіснений відомим "пізнай самого себе", який вплинув на формування західноєвропейської культури, а саме на класичну концепцію суб'єкта, який має доступ до істини без потреби самовдосконалення і самоперетворення. Принцип же "турботи про себе" навпаки говорить про необхідність трансформації самого суб'єкта для того, щоб він зміг досягнути істини. Звідси й довготривала традиція практик субективації, сприйняття життя як мистецтва, як самовдосконалення [Фуко М. Герменевтика субъекта. – СПб. : Наука, 2007. – 677 с.].

Таким чином, ми бачимо, що не слід відкидати суб'єкт і хоронити його як беззмістовний конструкт. Можна змінити свій погляд і побачити невидиме там, де, здавалося б, все очевидно, адже глобальний проект генеалогії і історії суб'єктивності не можна вважати завершеним.

ПРОБЛЕМА ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ У ФІЛОСОФІЇ КОСМІЗМУ

XXI століття виносить на порядок денний такі важливі поняття як єдність світу, розширення меж впливу людської цивілізації, і особливо, розвиток духовності та психокультури особистості в глобалізованому світі.

Проблема формування духовності – одна із найбільш гострих проблем сьогодення. Формування духовності особистості пов'язана з тим, що саме від ступеня розвитку духовності людини залежить рівень досконалості та гармонійності людського суспільства. Філософи різних епох завжди виявляли інтерес до проблеми духовного саморозвитку особистості. Особливу увагу феномену духовності надавали представники філософії космізму.

Філософи-космісти XX століття такі як К. Цюлковський, В. Вернадський, О. Чижевський, М. Холодний говорили про те, що тільки духовний розвиток людини може стати рушійною силою еволюції. Духовність виступає як сутнісна характеристика внутрішнього світу людини, як фактор просвітлення людини, людського суспільства.

Г. Сковорода, М. Гоголь, П. Юркевич, П. Куліш визначають пріоритетну роль духовної складової особистості при формуванні суспільних стосунків. Г. Сковорода вважав, що соціальний прогрес суспільства безсумнівно залежить від духовного розвитку кожної особистості.

Такі філософи як В. Соловйов, М. Бердяєв, В. Лоський, П. Флоренський, С. Франк, І. Ільїн, О. Мень розглядали духовність у вимірах християнської релігії і досліджували окремі грані, аспекти поняття "духовності". С. Франк у своїй праці "Духовні основи суспільства" показав, що суспільство людей це зокрема явище духовного світу, не тільки матеріального. М. Бердяєв у своїх працях "Дух і реальність", "Духовна криза інтелігенції", "Філософія вільного духу" пов'язує духовність зі свободою, сенсом, творчою активністю, цілісністю, любов'ю. Він говорив про те, що духовність несе не тільки особистісний, але й суспільний характер [Бердяєв Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Мир философии. – М., 1991. – Ч. 2. – С. 158–161].

За словами В. Зенківського духовне життя особистості виявляється у її взаєминах з Богом, із зовнішнім світом, з соціумом, з самим собою, з духовним світом. Воно проявляється через життєтворчість, професійну діяльність, вчинки, характер самовизначення, соціальні стосунки [Там же. – С. 159–160].

Отже, М. Бердяєв, С. Франк, М. Тареев, В. Зеньківський, В. Вернадський, П. Сімонов, А. Алексєєнко визнають духовне життя людини, пов'язують його з духовною сутністю людини, з пробудженням її духовності.

За концепцією С. Кримського духовність пов'язана з пошуком людиною сенсу і призначення життя, із внутрішнім світом особистості, її сво-

бодою [Кримський С. Ранкові роздуми. – К. : Майстерня Білецьких, 2009. – 120 с.]. С. Кримський вважає, що якщо аналізувати поняття "духовності" з інтергованих, синтетичних позицій, поєднавши релігійні, духовно-езотеричні, філософські та наукові позиції то "духовність" можна розуміти як стрижень кожної індивідуальності, центр, який об'єднує у єдине ціле людську істоту [Там само].

Отже, духовність виступає не тільки стрижнем кожної індивідуальності, центр, який об'єднує у єдине ціле людську істоту, а й являється сутнісною рисою людини, яка спрямовує її до пошуків найвищого смислу свого існування, допомагає співвіднести своє життя з абсолютними цінностями, і тим самим, актуалізувати духовні сутнісні сили особистості.

Отже, можна сказати, що формування космічного мислення нерозривно пов'язане з розвитком духовності особистості.

В. В. Приходько, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
priwo@list.ru

СКЛАДКА І ТІЛЕСНИЙ ДОСВІД

Поняття складки попри свою нетривалу історію посіло чільне місце серед ключових категорій сучасного філософського мислення. Особливо важливою була його поява для онтології і антропології, що дозволило виразити фундаментальну тілесність людського існування.

Головною характеристикою людської тілесності є особлива чуттєвість, яка загострена на переживання часу і простору. Конфігурація такої тілесності є складка. У такий спосіб складка виявляється тілесною ідентичністю, але яка формується через досвід розриву, зсуву, різниці, а не тотожності. Це відбувається тому, що замість субстанційної єдності, на якій тримається суще у "класичній" метафізиці, постає суще у горизонті світу, який має часово-просторову структуру; замість субстанційної підтримки сутності речі, що охоплюється у понятті, з'являється горизонтне розрізнення, яке дається у проективному відкритті можливостей існування (екзистенціалах); простіше кажучи, субстанційність замінюється ритмічністю. Буттєвий ритм охоплюється тілом як дейксичний резонанс, який виражає ситуація орієнтування у часі і просторі (питання: "коли?", "де?"). Це уможливорюється подвоєністю тілесної складки. Тому тіло скоріше є двотілом (Leibkörper).

Дейксичний резонанс упорядковує двотіло в тілесну схему, яке є джерелом усіх культурних структурних порядків. Така тілесна схема, яка формує тіло як тіло з усіма його особливостями саме антропоморфного існування, є фігуративним змістом складки.

Тілесний край, що є результатом первинного обживання світу, можливий за умови щільності зовнішнього (*тверде*), що огортає, та розрізненості внутрішнього (*м'яке*), що огортається: *відсутнє (темне)* – *присутнє (світле)*. Але щільність і міць того, що огортає, коливається завдяки нестійкості і динаміки поверхні огорнутого, яке у протистоянні з

непроникним починає розгортати приховане в глибині через чутливість поверхні, формуючи дейсично світовий рельєф: *вигнуте – звівнуте*. Таким чином з'являється універсальність як характеристика внутрішнього, що відповідає миметичній порожнечі складки, тому що огортання навколо і є часово-просторовим способом явлення онтологічного зсуву стихій. Але водночас універсальність є розповсюдженням поверхні, що зі свого боку охоплює зовнішнє, яке стає внутрішнім універсальної поверхні. Отже, динамічне формування тілесного краю демонструє діалектичне перетинання стихій на кінці тіла, дику плоті тіла і світу, що стають елементами природи придатної для заселення.

Плоть і є елементом світу, що у доторковій щільності невичерпної глибини прихованого розподіляється як поверхня універсального горизонту розрізнення стихій: земля постає землею, вода – водою, повітря – повітрям, вогонь – вогнем. Таким чином тілесний край в складці на зовнішньому боці світу складається стихіями у ландшафт, але відповідно на внутрішньому – відкривається як настрій, який виражає захоплення світом.

Плоть у настрої розподіляє універсальне внутрішнє на сенсорні поля через тримання у розрізненні нерозрізненого як перебування у ввігнутості атмосферичного, резонуючим настроєм схоплюється як асиметричне коливання між присутнім і відсутнім. Таке атмосферичне коливання настрою виражає пасивний синтез як приведення до присутності через аналог, коли відоме зчіплюється з невідомим в асоціацію формуючи через плоті міру, що вводить розрізнення цілого і частини (велике – мале), створюючи тіло як організмичне переплетення (хіазм), єдність непоксданого.

В аналогу відоме виступає як архетипічне знання стихій. Архетип належить атмосферичному дну внутрішнього, без якого неможлива асоціація як формування психофізичної єдності тіла як організму, з якого видаються органи чуттів. Таким чином тілесна схема подвоєння втілюється асоціацією як формування органів чуттів в хіазмічній єдності організму, що вже орієнтується у світі через архетипічне знання стихій (первинна універсальність – дно внутрішнього відповідає поверхні глибини зовнішнього).

Отже, складка є специфічно антропологічною конфігурацією тілесності, яка виражає подвоєність існування, завдяки якій відбувається обживання світу у досвіді розриву.

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

АРХЕТИПНІСТЬ АНТРОПОЛОГІЧНИХ ЦІННОСТЕЙ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Аналіз архетипів становить досить адекватний, такий, що відповідає умовам наукової раціональності, метод дослідження національної культури та національного менталітету, праісторії та майбутнього етнічних утво-

рень. Він потребує емпіричного доведення наскрізності певних структур, що можуть застосовуватись для характеристики етнічної індивідуальності людей та спільностей, пов'язує історичні методики дослідження з логікою структурних реконструкцій культурно-історичного процесу.

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

Цінності української культури є особливо архетипними і це зокрема такі цінності як:

1. Індивідуалізм як найсуттєвіша риса українського буття. Український індивідуалізм базується на певному відношенні до громади – він є хutorянським індивідуалізмом, корелятом якого є безпосередня спільнота. Такий індивідуалізм ґрунтується не на автономності особистості, суверенності її розуму, здатності до дискурсивної легітимації соціальних та етичних норм, які б забезпечили соціальну інтеграцію, а на безпосередньому протиставленні себе громаді. Тому він потребує такого механізму як традиція у відтворенні загальнозначущих норм та цінностей. Проте індивідуалізм виявляє себе як архетип української культури лише тоді, коли розвивається у персоналізм – такий спосіб відношення до світу, при якому цінність персони не заперечує значимості навколишнього суспільного життя.

Персоналізм яскраво проявляється в українській філософії, починаючи від Г. Сковороди до О. Кульчицького, а також є надбанням Київської світоглядно-антропологічної школи.

Сутнісним проявом персоналізму в українській історії було козацтво. У цьому явищі відбивається складна взаємодія персоналізму та індивідуалізму.

2. Світоглядна толерантність, що виражає здатність українського народу приймати у свою культуру ментальні настанови інших народів та їх культур.

У сфері національної психології українців світоглядна толерантність співвідноситься з такими рисами як "рухливість" (О. Чижевський), "вагання у прийнятті рішень" (О. Донченко). Толерантність – безумовна цінність в умовах соціокультурного плюралізму, у суспільстві конкуруючих інтересів, часом забарвлених національною або конфесіональною нетерпимістю.

3. Кордоцентризм, що означає перевагу чуттєвого та екзистенційного над раціональним.

Кордоцентризм виражає домінанту "серця", чуттєвості над розумом в існуванні українця. Цьому архетипу притаманні такі риси українця як сентименталізм, чуттєвість, любов до природи.

Для світоглядно-ціннісної свідомості української культури стає характерним висування на передній план не формалізму розуму, а того, що є корінням морального життя, "серця" як метафори інтимних глибин душі.

Антропоцентризм, який загалом був властивий для українського народного світогляду, підсилювався з ідейного боку архетипом софійності світу, що розглядався як Книга, Текст Бога. Тобто, реальні речі трактувались не тільки в їхньому природньому статусі, а й як символи, знаки Божої Премудрості. Саме таку функцію мають, наприклад, у Г. Сковороди образи зерна, рослин, змія, зірки та сонця і т. д. подібне зустрічається у вітчизняній культурі починаючи з Київської Русі. Втіленням софійності буття є Софія Київська. Адже "софія" і символізує примудрість світу, створеного Богом, і в такому розумінні є відправним пунктом становлення концепції софійності в українській культурі.

Концепція софійності розвивалась у творчості полемістів, представників християнської антропології (Г. Кониський, П. Могила і т. д.), у філософії серця Г. Сковороди, в мистецтві барокко (Л. Тарасевич, Г. Левицький і т. д.), в російській філософії XIX ст. (В. Соловйов, Л. Толстой і т. д.).

Концепція софійності світу мала особливе значення в Україні. Адже Київська Русь народилась на березі степового океану. Цей степ був джерелом постійних нападів кочових племен і тому розглядався українцями як певний хаос. Цьому хаосу і потрібно було, звісно, протиставити щось розумне, таким виступало місто як софійне начало. Степ з простору кочовища перетворився на переоране поле, річки – на транспортні артерії. Відповідно в етнічній свідомості України посилюється розуміння цінності кордону, межі. Слово "край" починають пов'язувати зі словами "країна", "Україна".

З появою християнства визнання символічного світу було пов'язано в українській культурі з архетипом слова. У філософському розумінні "слово" розглядається як модель світу (Г. Сковорода) чи навіть як скорочений міф. Загалом, філософсько-лінгвістична концепція виходила з того, що слово – не просто мовний засіб, а принцип мовної свідомості нації, в який закладено наочне та абстрактне бачення буття (О. О. Потебня). Слово в духовному житті України завжди вважалося початком вільної думки та вільної людини. А воля та її маніфестація у вчинках розкріпаченої особи була найвищою цінністю в українському менталітеті. Тому не дивно, що в ньому архетип етичності цінності особи набуває центрального значення. Це є основою для побудови громадянського суспільства.

4. Глибинний оптимізм – як ще одна не менш значима цінність української культури, пронизує всі етапи української історії і саме завдяки їй українська культура змогла вижити в жорстких умовах бездержавності.

Глибинний оптимізм є характерним для всієї української міфології – починаючи від обожнення образу Сонця до фундаментальної іронії над демонічними істотами.

Взагалі формування власних культурних цінностей в Україні відбувалось у своєрідному протистоянні між різними культурними формами. Ці мандри у світі культури і набували іноді вигляду розігрування різних варіантів поведінки, в якому моделювалось певною мірою входження народу в коло світової цивілізації.

ЛЮДСЬКА ГРА ЯК ВИДОЗМІНЮВАЧ КІНЕСТЕЗІЇ: ВІД КІНЕЗОФІЛІЇ ДО КІНЕЗОПАТІЇ

Спочатку телевізори, а згодом комп'ютери завершили тенденцію, щодо повернення дітей із вулиці в замкнуті кімнати. Причому довго звати з вулиці дітей не доводиться, важче їх туди випроводити, і замість вивчення природи отримуємо тотальне комп'ютерне опанування. Звідси: де перебуваємо, те й полюбляємо. І в шкільних програмах починаючи з другого класу (за Державним стандартом початкової загальної освіти) передбачаються уроки інформатики. А уроки на відкритому повітрі, Дні здоров'я, які направлені на те, щоб навчити любити природу, закономірності і унікальність світу та оздоровлюватися як заповідали геніальні українські педагоги (особливо В. О. Сухомлинський) є лише плановим заходом, який потрібно відбутися. Сучасні технології дозволяють симулювати в аудиторіях, класах майже усе, і в таких площинах (розрізах), що наочно не завжди й побачиш. Але чи це потрібно молодому зростаючому поколінню? Чи справді пізнання світу, апперцепція виключно через домінування зору дозволить істинно збагнути оточуюче середовище і себе в ньому? Вочевидь, що ні. Зір дійсно є основним аналізатором, а з 12 пар черепно-мозкових нервів, чотири (II, III, IV, VI) безпосередньо пов'язані із зором, але як стверджував анатом і фізіолог С. І. Гальперін, після нього найбільшого значення в орієнтації тіла, доланні земного тяжіння та ін. мають вестибулярні апарати, пропріорецептори (кінестезія).

Поняття "кінестезія" започатковано виступає як фізіологічний концепт світоорієнтування, а з ним і світосприйняття людини, і власне ця обставина змушує філософів ХХ ст. примкнути до більш ретельнішого розгляду його складових з позицій нового напрямку філософування – феноменології, засновником якої вважається Е. Гусерль. Однак, не стільки Е. Гусерль, скільки його послідовники розвинули тему феноменології тілесності (особливо М. Мерло-Понті), куди вплели специфічну її характеристику – кінестезу. Сам Е. Гусерль дав їм зачіпку (називаючи тіло "річчю особливого виду") і привід для роздумів особливо своїми пізніми неопублікованими роботами (зауважимо, що вперше нове поняття "кінестеза" з'являється в Е. Гусерля у 1907 р., коли він вносить його у феноменологічний словник [*Husserl E. Ding und Raum. Vorlesungen 1907 // Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. XVI. – Den Haag, 1974*]). Як зауважує український феноменолог В. Кебуладзе поняття "кінестеза" у феноменології набуває більш радикального значення і будучи толерантним у трактуванні з німецьким філософом Б. Вальденфельсом означає "не те, що "тут щось рухається і до того ж воно ще й відчувається", натомість саморух, який він (Гусерль) називає кінестезою, означає "я рухаюсь" і "я

можу рухатися у просторі". Тому тут ідеться про *Когось*, хто змінює своє місце, а не про *Щось*, яке опиняється у різних місцях у просторі" [Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. – К. : Дух і літера. – 2012. – С. 235]. Польський вчений (Stanisław Jędruski, 1981) досліджуючи деякі проблеми Гусерлівської теорії конституції простору досить обширно зупиняється на кінестезі (кінестезійних відчуттях), де підкреслює, що кінестетичні відчуття є відчуттями, що пов'язані з рухами тіла, які пережиті зсередини і які слід відрізняти від рухів тіла, що постають для нашого споглядання в якості візуальних спостережень.

Гра давно перестала бути безневинним феноменом, який лише приносить задоволення і сприймається як щось несерйозне [Сайнчук М. Латентна природа гри: людський інстинкт чи забаганка (намагання збагнути ігрову поведінку школярів і студентів) // Теорія і методика фізичного виховання і спорту. – 2013. – №2. – С. 87-93]. В XXI ст., в столітті гіперреальності (за Ж. Бодріаром) світ гри поглинає все. На авансцені бурхливіше прогресує так звана "віртуальна реальність", якою моделюється зовсім інший простір. Наслідки розгубленості людини в реальностях виливаються у її відчуженості, а також у тому, що якійсь із реальностей надається перевага і задля неї починають черпати засоби з іншої реальності (так званої реальної реальності). І найпарадоксальніше, що "безневинний" гри у сценарії симулякрів відведено головну роль. Гра, заснована на віртуальності, заміщуючи реальність, сприятиме відчуженню тілесності через кінестезію, а це говорить про те, що у підкоренні тілесності залишається Рубікон, перейшовши який вже ніщо не буде без контролю: залишається симулювати кінестезію – спробувати замінити і нав'язати істинність відчуттів не від живого природного руху, а від пасивного (комп'ютерного зокрема) способу життя, формуючи при цьому фальшиві аналогії (домінанту) на рівні головного мозку.

Що ж відбувається в ЦНС при гіпокінезії та гіподинамії? Фізіологи стверджують, що втрачаються багато "міжцентральных взаємозв'язків, і найперше, через порушення проведення збудження в міжнейронних синапсах, тобто виникає асинапсія. При цьому змін зазнає психічна і емоційна сфери, погіршується функціонування сенсорних систем. Ураження мозкових систем управління рухами спричиняє погіршення координації рухових актів, виникають помилки в адресуванні моторних команд, нездатність оцінювати поточний стан м'язів і вносити корекції в програми дій" [Солодков А. С. Физиология человека. Общая. Спортивная. Возрастная : учебник / А. С. Солодков, Е. Б. Сологуб. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М. : Олимпия Пресс. – 2005. – С. 354].

Звідси, через практику пасивного ігрового дозвілля, яке вимагає прикутості до монітору, дитина не набуває потрібного тілесного досвіду, не виробляється потреба в рухах, не формується ціннісно-мотиваційна сфера на рухову активність. Зазнає впливу воля дитини. І такі деструкції починаються із раннього дитинства, із сім'ї, середовища зростання, яке й формує безумовні цінності, їх ієрархію. Від місця, яке відводиться фі-

зичній культурі в родинних традиціях залежить ключове питання: чи будуть вироблені позитивні кінестезійні установки, які змушуватимуть до рухової активності? А між тим, людина за своєю природою кінезофілія істота: від зачаття прагне саме до руху, бо рух – це життя, зупинка – смерть. Але за теперішніх тенденцій інформаційно-технологічного прогресу в природі людини відбувається збій і здається, що це відобразиться у філогенезі. Українська традиційна ігрова культура вся виткана із рухової активності, в ній майже не було представлено пасивних взаємодій, як це характерно для ігор Сходу (переважно Китаю, Японії та ін.). Народна гра не уявляється без переміщення і позиціонування тілесності. Тому український народ і славився гіперактивністю, нестримністю до бездіяльності. Але, із XX ст. світ лихоманить і традиційність замінюється глобальним, тобто розмитим. На авансцену виходять ігри, які побудовані на запереченні повноцінної рухової активності, зміщуючись від тотального м'язового включення до регіонального.

Сучасна гра, заснована на широкому застосуванні технологій, блокує вроджені кінезофілії потяги і утверджує кінезоопатію, і все через те, що запрограмований природою людський потяг до ігрової діяльності при реалізації в нетипових умовах, змінює кінестезійні установки і впливає на діяльність систем і функцій організму. З потребою в рухах відходить і вбачання в них сенсу.

*Д. Г. Сарибекян, студ., РВУЗ КГУ, Ялта
davsarib@mail.ru*

ФЕНОМЕН СВОБОДЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ

Творчество выдающегося, украинского мыслителя-гуманиста, писателя, просветителя, философа-богослова Григория Сковороды является яркой страницей в истории и жизни нашего народа. В его произведениях отразились мировоззрение, способ мышления, живая душа всего украинского.

С его именем связывают, как правило, его известное изречение: "Мир ловил меня, но не поймал!", которое он завещал написать на его могиле, и которую можно рассматривать как самооценку пройденного им жизненного пути и как философию-кредо с главенствующей в ней свободой. Пройдя века и дошедши до наших дней, это изречение заставляет задуматься – а волен ли я в своих деяниях?

В одном из стихотворений Г. С. Сковорода пишет:

*"О, свобода! В тебе я начал мудреть,
До тебе моя природа, в тебе хочу и умереть".*

Эти строки наталкивают на мысль, что все-таки тема свободы в творчестве философа, занимала не последнее место.

Из стихотворения "De libertate" мы можем сделать вывод, что свобода представляла для мыслителя:

*"Що є свобода? Добро в ній яке?
Кажуть, неначе воно золотее.
Ні ж бо не зотне: зрівнявши це золото,
Проти свободи воно лиш болото".*

Свобода вище благо общества и богатство человека, только при условии получения воли человек может чувствовать себя счастливым, никакое золото не заменит вольности. Любое золото, все блага, по мнению Григория Сковороды являются совершенно ничем в сравнении со свободой.

Самой большой радостью, которая должна принадлежать человеку, является его свобода. Подобный лозунг во времена постепенного наступления крепостничества был очень своевременным и предусмотрительным. В противопоставлении золота и свободы, по мнению Григория Сковороды, побеждает свобода.

По мнению Григория Сковороды, самая большая ценность в жизни человека – это воля. Против воли и свободы, все прочие прелести и ценности мира являются болотом.

Григорий Сковорода, считал свободу самой главной ценностью в жизни человека не просто так. По моему мне нию, чтобы писать о свободе, нужно быть свободным. Г. Сковорода дорожил свободой, он считал себя свободным человеком. Все мы можем согласиться с этим. Г. Сковорода был свободен во всем и даже в мыслях. Несмотря на то, что Сковорода был церковным мислителем, чувствовавшим себя членом Церкви, он твердо хранил свободу мысли. Философ жил своей верой – и ему совершенно чужда боязнь растерять веру на путях свободной мысли.

Г. Сковорда, дорожил свободой, как самой высшей ценностью человеческой жизни. В подтверждении этого возьмем строки из одного стихотворения великого украинского философа-писателя:

*"О, якби в дурні мені не пошитись,
Щоб без свободи не міг я лишитись".*

Исходя из мнения Сковорды, можно сделать вывод, что свобода настолько важна, настолько она превосходит в значении все богатства и сокровища мира, что только став свободным, человек будет чувствовать себя счастливым. Свобода является предпосылкой-возможностью для счастливой жизни.

Є. В. Селюк, асп., ХНУ ім. В. Н. Каразіна, Харків
jacklikesrock@bk.ru

НЕСПРОМОЖНІСТЬ ІДЕНТИЧНОСТІ ЯК ДІАГНОЗ САМОВІДЧУТТЯ ОСОБИСТОСТІ В ЕПОХУ "ПЛИННОЇ СУЧАСНОСТІ"

Темпи і масштаби суспільної динаміки, що заторкують всі сфери життєдіяльності людини, привели до повсюдного зростання соціальної варіативності: різноманіття принципів організації соціальних спільнот,

виникнення нових видів діяльності, соціальних ролей, групових норм і цінностей. Для більш точного опису часу, в який ми зараз живемо, З. Бауман використовує метафору "плинна сучасність". Відмітною властивістю, якою володіє рідина або будь-яка інша плинна субстанція, є те, що вона не здатна зберегти свого стану надовго, міняючись під впливом навіть найменших натисків. Тобто подібні субстанції весь час знаходяться в стані змін. Даний період характеризує стан нестабільності, невпевненості, непередбачуваності [Текущая модерность: взгляд из 2011 года. Лекция Зигмунта Баумана [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.polit.ru/article/2011/05/06/bauman/>] Сьогодні складно передбачити, коли відбудуться зміни, вони не мають чіткої спрямованості і якогось заздалегідь визначеного вектора руху, події застають нас зненацька, ми їх не чекаємо і не передбачаємо. Епоха народжує нові метафори самопрезентації: соціальному світу приписуються такі атрибуції як різноманітність, складність, пластичність, неоднозначність, рухливість, парадоксальність. В епоху плинної сучасності рівновага і стійкість перестають сприйматися як "норма", а старі алгоритми не працюють. Тим самим З. Бауман фіксує перехід від світу щільного, структурованого, обтяженого цілою мережею соціальних умов і зобов'язань до світу пластичного, плинного, вільного від зборів, бар'єрів, кордонів. Даний перехід спричинив глибокі зміни в усіх сферах людського життя [Куда течет "текущая современность"? Диагнозы и прогнозы Зигмунта Баумана [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://polit.ru/article/2011/06/02/podvoysky_bauman/]

Сучасна людина соціально нестабільна, знаходиться в стані постійної трансгресії, трансформації та незавершеності, створилась "криза ідентичності", що виявляється у втраті людиною почуття цілісності і наступності. Необхідність людини змінюватися і адаптуватися до постійно оновлюваних умов існування пов'язана з вимогою епохи, єдиним постійним атрибутом якої є мінливість. У соціальній реальності, що постійно змінюється, трансформувався процес соціалізації: вимоги підвищеної соціальної мобільності в поєднанні з зникненням багатьох колишніх підстав призвели до того, що людина опинилася перед необхідністю безперервного соціального та особистісного самовизначення, пошуку ідентичності.

Безперечна важливість для особистості – це володіння ідентичністю, оскільки тільки це формує певне соціальне самопочуття людини і дозволяє їй відчувати себе комфортно в навколишній соціальній реальності. Як відзначають П. Бергер і Т. Лукман: "Ідентичність формується соціальними процесами. Одного разу вона викристалізовується, потім підтримується, видозмінюється або навіть переформується соціальними відносинами. Соціальні процеси, пов'язані з формуванням і підтриманням ідентичності, детермінуються соціальною структурою. І навпаки, ідентичності, створені завдяки взаємодії організму, індивідуальної свідомості та соціальної структури, реагують на дану соціальну структуру, підтримуючи, модифікуючи або навіть її переформував" [Бергер П. Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.evolkov.net/soc.psychol/>]

Berger.P.Luckmann.T/chapter.3.3.html]. Якщо у минулому акцент ставився на те, що у особистості була мотивація отримати досить надійну "нішу" в різноманітні існуючих груп і соціальних спільнот, то сьогодні ж найголовніше – як індивідуу уникнути надміру стійкої фіксації своєї ідентифікації з певною групою. Причина – важко охоплюється набір нових груп, які постійно змінюються, рухливі рамки між ними. Подібна соціальна ситуація пред'являє до особистості підвищені вимоги в плані активності: вибор способів поведінки в непередбачувано і стрімко змінюваних обставин, конструювання персональною системою цінностей та ідентифікаційних структур. Цінності, які раніше направляли їх дії, застарівають; реакцією на нову ситуацію може стати пасивність або гарячкова активність.

Причиною кризи ідентичності є та думка, що загальні норми вже не можуть претендувати на обґрунтованість і законність, – що визнання їх було особистою чи колективною помилкою. "Найглибша і відчайдушна криза ідентичності є результатом переконання в тому, що не існує жодних моральних норм". Як зазначає В. Хесле: "Криза ідентичності проходить болісно. Я б сказав, мабуть, що вона є найбільшчим життєвим переживанням. Звичайно, фізичний біль теж може понівеченої людини, але від неї завжди є радикальне позбавлення, – самогубство. У разі ж кризи ідентичності самогубство не допомагає" [Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/vopros/65.html>].

Проблема "віднесення" себе до соціальної групи стає по суті принципово новим завданням в умовах перехідного етапу. Справа не тільки у виникненні нових соціальних груп або зникненні старих, але і в "розпливчастості" категорій, за допомогою яких ці групи оцінюються в масовій свідомості. Для визначення своєї групи, свого часу, свого середовища приналежності перед людиною виникає цілий ряд перешкод, перш за все трудність прийняття. Ці уявлення багато в чому залежать тепер від нових механізмів пізнання соціального світу: переходу від довіри до офіційних рішень до вимоги їх аргументації, тобто допущення інакомислення, більшого плюралізму не тільки думок, але й рішень і відповідного підвищення власної відповідальності. Глибина такої переорієнтації обумовлена не тільки заміною одних традицій іншими, але саме станом постійного сумніву, що і змушує "більш мінливе розуміти себе". При цьому своєрідна помилка, що корениться в умовах, які змінили соціальне пізнання, роблять свій вплив на формування соціальної ідентичності як цілої соціальної групи, так і окремого індивіда.

В. А. Сергеева, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
doctordona@gmail.com

ФАНФИКШЕН: ТВОРЧЕСТВО ПОТРЕБИТЕЛЯ

Современный человек-это человек потребляющий, живущий в пространстве популярной культуры. Традиционно сложилось понимание потребления, как деятельности пассивной, в противовес активному акту прои-

зводства. В настоящей работе мы попытаемся показать, что акт потребления объектов поп-культуры является такой уж пассивной бездумной деятельностью индивида, его потребление также является производством, в котором открываются возможности для творческой активности и самореализации, находящиеся вне общепринятого дискурса. Обосновывать этот тезис мы будем, обращаясь к анализу деятельности людей, наиболее сильно вовлеченных в массовую культуру, а именно медиа-фанатов. (То есть не любителей спорта, а фанатов сериалов, жанровых фильмов, комиксов, аниме и т. д.) И конкретно мы рассмотрим один их культурных продуктов фанатских сообществ (фэндомов) – фанфикшен.

Фанфикшен – это тексты, созданные по мотивам того или иного оригинального произведения. Как правило, их авторы не являются профессиональными литераторами, тексты создаются и распространяются в сети на некоммерческой основе. С одной стороны, применив модель "производство-потребление" к фанфикшену, легко заметить, что его авторы являются потребителями, они не создают ничего нового, а лишь обживают созданный кем-то другим мир (например, мир чародейства и волшебства Джоан Роулинг или Средиземье Р. Толкиена). С другой стороны, творчество фанатов – это не просто пассивное усвоение, это переработка, апроприация спускаемого на них производителями продукта. Фанфикшен живет не пересказами предзаданных канонических историй, а их переосмыслением, заполнением лакун в текстах, соотношением изначально пустых и безличных культурных продуктов со своим собственным жизненным опытом. Фанаты участвуют в создании своеобразного мета-текста, который зачастую гораздо богаче, сложнее и интереснее, чем сам канон.

Французский историк, антрополог и социальный философ Мишель де Серто в работе 1980 года "Изобретение повседневности. Искусство делать" называет деятельность потребителя "другим производством" [де Серто М. Изобретение повседневности. Искусство делать. – СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. – С. 41]. Смысл такого производства заключается не столько в собственной продукции, сколько в способе "использования той продукции, которая навязывается господствующим экономическим порядком" [Там же]. Говоря о культуре, исследователь считает правомерным заменить пару "производство-потребление" на пару "чтение-письмо", что представляется логичным, так как в пространстве современной культуры все является текстом. Отмечая, что между этими понятиями так же существует иерархия, как и у первой пары, де Серто утверждает, что чтение не является актом пассивного потребления. Читатель – это не губка, которая впитывает в себя все, с чем соприкасается. Читатель – это странник внутри навязанной ему системы, он изменяет текст под себя, находит в нем свои собственные новые смыслы [Там же. – С. 284].

Де Серто, конечно, не писал конкретно о фанфикшене, однако подробный разбор его идей позволяет понять, что в мире творчества фанатов

некоторые из них получили свое наглядное выражение. Строительным материалом фанфикшена являются детали господствующего дискурса, авторы вписаны в определенный культурный контекст и действуют по правилам, им заданным. Однако их желания и интересы не совпадают с системными. Фанфикшен – это уже не массовая обезличивающая культура, движимая корыстными мотивами, это культура народная.

Творчество фанатов – это прежде всего адаптационный механизм к агрессивному состоянию современной культуры. Будучи неспособным произвести что-то новое, человек превращает акт потребления в акт творчества, тем самым отвоевывая себе место в общекультурном пространстве.

А. В. Сидоренко, студ., КНУТШ, Киев
nas.sidorenko@mail.ru

ФЕМИНИЧЕСКИЙ ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ ОТНОШЕНИЯ СУПРУЖЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Прочитанные нам в детстве сказки и все те, авторство которых принадлежит представителям славянской культуры закладывают те семена, которые в последствии прорастают в крепкие паростки на поле славянской ментальности.

Победа добра над злом, торжество справедливости, честности, мужества – вот основные добродетели, на которых центрируются народные предания.

"Жили долго и счастливо" – еще одно стереотипизированное окончание сказок, которые являются сказаниями о счастливой любви.

Цинические умы современности по этому поводу высказываются в духе того, что на том-то все и заканчивается: сказке конец, аспекты семейной жизни, даже по любви, не являются сказочными, а реалистические подробности неуместны в сказке, так как будут подрывать ее сущностное предназначение – очаровывать. Если подобный дух облакает "сказочную любовь", то что уже говорить о реалиях.

Машина секуляризации, запущенная от части еще в XVI веке. По сегодняшний день и в дальнейшем времени будет пожинать свои плоды. Чувство независимости от церковных догматов в повседневной жизни привело. С одной стороны, к открытию прогрессивной творческой мысли. К интеллектуальному взрыву, а с другой, – к нравственному упадку и экспансии плотских хворей.

"До эпохи Возрождения церковь и инквизиция очень строго следили за нравами свое паствы. За соблюдением седьмой Божьей заповеди и не терпели полового распутства. С приходом эпохи Ренессанса началась сексуальная революция. Тогда же появился сифилис" [*Синельников В. В. Возлюби болезнь свою. – 14-е изд. – М. : Центрполиграф, 2009*].

Не преувеличивая роль эпохи Возрождения мы можем сегодня утверждать, что любовь была выше упомянутой эпохой освобождена. Оставаясь таинством, любовь освободилась от гнета сокрытости, объективировалась в регулируемые обществом семейные связи, взявшие на себя новый груз – права и обязанности супругов.

Брак по любви как союз двух лиц, созданный не с какой-либо целью, а вопреки всему был подарен человечеству уже неоднократно упомянутым XVI веком. Когда странствующие трубадуры романтизировали запрещенные в то время браки по любви, которые самостоятельно и в тайне утаивали вне церкви.

Супружество (от др.-русск. супругъ – "парная упряжка") – подобная этимология раскрывает специфику большинства брачных союзов, созданных по взаимному согласию.

Вернемся на миг к тому, с чего мы начинали – к сказкам, которые с раннего детства дают нам пример мучительного, томительного чувства, которое в конце-концов увенчается брачным союзом. Данный стереотип широко распространен на широтах славянской ментальности: человеку обязательно необходимо пережить любовь с надрывом, с элементами драмы. Только испытав болезненную нужду в растворении во "второй половинке" того андрогинна, частью которого мы являемся, крайним обострением коей нередко становится "синдром Адели", мы можем говорить о моральной оправданности подобного чувства и брака, построенного на нем.

Не миф ли?

Предположим, что супружество это нечто более глубокое, нежели восторженная слепость любви. Супружество, как взаимоотношение, как состояние в браке предполагает латентный и явный диалог двух равных. Разговор между Он и Она имманентно свойственен паре. Следовательно. Абсолютно оправданной будет позиция тех умов, взращенных на поле бытовой жизни, касательно того, что жена/муж должны быть не только объектами утоления интимного влечения, но скорее сотрудниками, друзьями, партнерами, единомышленниками и собеседниками.

"Извечную основу истинного брака, ядро которого в том, что двое людей открывают друг другу Ты" [Бубер М. Два образа веры. – М. : Республика, 1995]. Поле битвы с надрывами не есть любовь ибо оно не снискало счастья становления диалога. В данном случае Он/Она по причине которого некий субъект испытывает перманентное состояние эмоциональной нестабильности поставлено значительно выше, по ценности, самого этого субъекта, того Я, которое нуждается в диалоге. Диалог же в контексте барака это со-стояние вровень друг с другом, здесь победивших нет.

"Любовь не присуща Я таким образом, что Ты было лишь "содержанием", ее объектом; она между Я и Ты" [Там же].

Выбирая себе "пару в упряжку" мы, прежде всего, выбираем собеседника, который готов слышать и отвечать, вникать и изливать, оставаясь при этом самим собой.

Брак, при видимой взаимной растворенности супругов, на самом деле предполагает принципиальную несводимость Он и Она в их диалоге, Он и Она не превращаются в Оно и даже не ставят это как задачу во главу угла, каждый из них – свой.

"Другой як другой тут не объект, который становится нашим или нами, наоборот, он возвращается назад в свою тайну" [*Левинас Э. Этика и бесконечность: диалоги с Филиппом Немо // История философии. – 2000. – № 5*].

Он и Она сохраняют свою фундаментальную недопознаваемость, некую непредсказуемость, секрет, нерасгадываемость которого позволяет предотвратить превращение брака в тотальную нерасчленимую единицу. Оставаясь собой, супруги образуют конструктивный диалог "между", а, так называемая, "изюминка" каждого из них лишь усиливает прочность союза.

"Идея любви как слияние двух существ это фальшивая романтическая идея. Патетика эротических отношений в том, что другой является абсолютно другим" [Там же].

Диалог внутри брака это не слитие, а со-единение, со-гласие на разговор с определенным Он/Она, длительность которого прямо пропорциональна заинтересованности в инаковости супруга/супруги.

Из это следует, что эссенцией брака не является исключительно эмоционально-физиологическое влечение. Иными словами, брак фундируется не на любви, потому как ценность андрогина теряется в момент воссоединения его составных частей, он исчерпывает свое значение, в то время как диалог двух равных, нетождественных друг другу продолжается дальше.

В обращение тем, кто так хулит разнообразие форм браков, которое подарено нам все тем же раскрепощенным XVI веком: современные супружеские пары, состоят ли они в зарегистрированных отношениях или не подтвержденных документально, переживают гораздо большую степень глубины отношений нежели те, которые строятся строго по схеме "любовь – страдания – счастливое бракосочетание".

Почему бы не передать маркер моральности и крепости супружеских отношений в руки тех, кто непосредственно в них состоит?

Это не знаменует собой отказ от ценности традиции и истории, скорее это еще один способ подтвердить, что третий в "диалоге" между Он и Она – лишний и что общественные нравственные правила касательного данного союза в современном мире неуместны.

Д. А. Сидорова, асп., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
glashaa@rambler.ru

СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕРМИНЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ ВНЕШНИХ ЯВЛЕНИЙ

Социальные явления сложно изучать с точки зрения фактологической науки, любое подобное явление, будь то родство, дарение, право, включает в себя помимо внутренней структуры и строгих действий, обя-

зательных для исполнения, еще и неременную отсылку к конкретному обществу, группе или же человеку. Эпоха, момент истории, который волнует ученого, разбирающего подобные явления, зачастую играют решающую роль в определении того или иного, казалось бы абсолютного косного понятия. Именно поэтому проблематично считать такие дисциплины как лингвистика и палеолингвистика исключительно строгими науками. С одной стороны, источники, на которые опираются лингвисты, являются предельным субстратом всех текстов рассматриваемой эпохи. До нас дошли лучшие образцы как литературы, так и фактического использования тех или иных слов.

С другой стороны, даже принимая во внимание этот предельный литературный вкус, выкристаллизованные значения и случаи использования слов и выражений, мы не в состоянии дать порой удовлетворительное объяснение тем или иным терминам, относящимся к области человеческих отношений. В качестве показательного примера можно рассмотреть две статьи из известного сборника "Словарь индоевропейских социальных терминов" Эмиля Бенвениста: "Гостеприимство", и "Раб, чужой". Обе статьи объединяет то, что они посвящены той области взаимоотношений в обществе, которая относится к дихотомии "хозяин – чужой". Первичным понятием у Бенвениста является именно "чужой". Однако сам же автор указывает, что "нет "чужого самого по себе" [Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М., 1995. – С. 236]. Нам же думается, что "чужой" в выводимых Бенвенистом трактовках (раб, купец, гость), в любом случае появляется на пороге хозяйского дома. Исходя из этого, мы пытались рассмотреть термин "гостеприимство" в качестве наиболее широкого: то есть, не просто ограничились дихотомией "свой-чужой", но вписали в эту структуру именно хозяина.

Корень "hos-", общий для большинства европейских языков, означает не просто чужого человека, не вхожего в общину и другой народности (для подобного предельно чужого человека, никоим образом не связанного с общиной, существуют отдельные термины: в латинском, например, рассматриваемом Бенвенистом в качестве основного предка для большинства западно-европейских языком, есть термин "peregrinus"), но человека, который каким-то образом относится к общине. Начальное значение корня – "гость", но термин "враг" в латинском языке обозначается тем же "hostis". Именно здесь становится понятно, как неоднозначны современные трактовки социальных явлений того времени. В латинском языке один общий корень первоначально обозначал "друга-чужеземца, гостя", затем стал обозначать "врага". Первоначальное значение слова "hostis" – чужестранец, при этом наделенный правами в римском государстве (не раб!), принимаемый римлянами добровольно. Позже происходит изменение смысла "hostis" с "чужестранца, гостя" на "врага". Что интересно, в современные западно-европейские языки перешли оба значения: "hospitality" и "hospitalité"

(гостеприимство) в английском и французском языках соответственно, в противовес "hostile" (неприятельский, враждебный).

Вместе с тем, в сходных обстоятельствах в древнегреческом языке слово "ξένος" и производные от него слова не обрели значения "враг". Более того, словом "ξένος" обозначается чужеземец, отношения с которым подразумевают обоюдную позитивную связь: обмен подарками, взаимопомощь, родство (в отличие от римского "hostis" – человека чужого, пусть и равноправного).

Изменения, которые произошли в римском обществе, к сожалению, мы реконструировать не можем, мы можем лишь наблюдать их итог: корень "hos-" приобрел до такой степени негативный смысл, что для того, чтобы дать наименование гостю позже, в эпоху римской империи, потребовался второй корень: "pet-/pot-". Бенвенист указывает, что фактически слово, употребляемое для обозначения гостя (уже вполне определенно гостя, не чужестранца!), составлено из "hosti- + pet- + s", и выглядит так: "hospes". Корень "pet-/pot" означает в классическую эпоху "хозяина", первоначально у него значение "свой, сам, собственный". По мнению Бенвениста более удовлетворительной оказывается точка зрения, согласно которой к "гостю" присоединяется "свой", "собственный", для обозначения того, что в этом смысле используется первоначальный смысл корня "hos-": то есть, "гость". Иначе говоря, мы имеем следующую конструкцию: "гость сам по себе, всамделишный гость".

Нам же кажется, что равное право на существование имеет трактовка частицы "pet-/pot-" как "хозяина". Слово "hospes" имеет в таком случае тавтологичное, но емкое выражение: "гость, который у хозяина". Хорошо видна эта языковая игра в русском языке: "гос-ть" и "хоз-яин" явно отсылают к некоему общему социальному началу. Гость как таковой не бывает в отрыве от принимающей его стороны, равно как и хозяин только тогда может самоутвердиться в этом качестве, когда есть кто-то, кто ему противопоставляется. Вполне соотносится с этим и то, что гостеприимство невозможно внутри общины: этим обуславливаются любые отношения гостеприимства.

В этом между прочим, отличие гостя от раба, который, несмотря на то, что является военной добычей, попадающей к хозяину, всегда обозначается чужим словом: раб никогда не ассоциируется с хозяином. Обыкновенно рабов называют, как поясняет Бенвенист, по имени захваченного народа. Интересно заметить, что тот народ, который заимствовал термин для слова "раб", например, из другого языка, совершенно необязательно должен владеть рабами соответствующей нации. Пример этого: слова "esclave" (фр.), "Sklave" (нем.), "slave" (англ.), происходящие от слова "Σκλαβηνοί", южнославянской формы названия славян, которое было привнесено в Европу через Византию. Здесь невозможна никакая корреляция с тем, кто рабами владеет: захватническая нация даже лингвистически и морфологически отграничивается от всех, кто ею захвачен.

Можно проследить движение корня "hos" в западно-европейских языках. В английском и французском языках слова hospitality и hospitalité соответственно, хотя и сохранили оба латинских корня, используются как единые понятия, внутренне нераздельные (ср. в русском языке: гость + принимать). Но в тех же французском и английском языках от корня "hos" не образуется ни глагола "гостить", ни существительного "гость", как в немецком или русском, сохранилось лишь абстрактное понятие. Думается, что причиной такой, казалось бы вполне лингвистической разницы между разными понятиями в разных языках, послужило не просто развитие того или иного языка во времени, но прямая его зависимость от происходящих внешних изменений. Все социальные явления, в той или иной степени имеющие отношение к понятиям "гость – хозяин", отразились на логике развития не просто факта самих этих понятий, но и на их наименованиях. Сюда можно отнести как "гостей"-купцов на Руси, древнерусское же слово "гостиныц" (большая дорога), слово "гостиница" (в значении больница), так и современные западные "хосписы" и "хостелы". За этими словами стоят не лингвистические игры и искусственные выдумки, но человеческие действия внутри конкретного общества.

Общество всегда чутко реагирует на внешние и внутренние изменения, мы не в состоянии порой дать четкие определения и подобрать наиболее вероятные объяснения тем или иным явлениям внутри него, которые проникают во все сферы, общественной жизни.

О. О. Супбу, смьд., КНУТШ, Київ
Lena500@bigmir.net

SCREEN THEORY: ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ ПІДХІД У "ФЕМІНІСТСЬКІЙ КІНОКРИТИЦІ" Л. МАЛВІ

Наприкінці 1960-х рр. у рамках кінознавства (Film Studies) починають з'являтися теорії феміністської кінокритики, провідним напрямом дослідження однієї з яких став психоаналіз.

Ідеї психоаналітичного підходу в феміністській кінокритиці були викладені Лорою Малві у статті "Візуальне задоволення і нарративний кінематограф" (1973). Одразу слід зазначити, що Малві аналізує *класичне голлівудське кіно*, оскільки використання такого підходу до більш сучасних або авторських фільмів може виявитися неефективним.

Лора Малві вдається до аналізу кінематографу за допомогою психоаналітичної теорії, оскільки вона, на думку авторки, найкраще відображає способи структурування кіноформи патріархальним суспільством. Малві спирається на психоаналітичні ідеї Зигмунда Фрейда і Жака Лакана.

Основною ідеєю психоаналітичного підходу є "пильний погляд" (*gaze*), який з одного боку виявляється у "скопофілії", а з іншого – у "нарцисистській ідентифікації". Буквально скопофілія – любов до розглядання, в психоаналізі асоціюється із сексуальним збудженням завдяки погляду на інших людей. Малві визначає кінематографічну скопофілію

як "ілюзію підглядання особистого життя". Ідентифікація визначається отождоуенням суб'єкта, що дивиться кінофільм, з екранними образами. Отже, авторка розділяє два типи погляду: "погляд глядача в прямому скопфілічному контакті з жіночою формою, що демонструється для глядацького задоволення (що передбачає чоловічі фантазії), і погляд глядача, зачарованого образом свого двійника, що поміщений в ілюзію природного кінопростору" [Малві Л. Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф. // Антология гендерной теории. – Минск : Прописи, 2000. – С. 290]. Третім типом погляду є об'єктив камери, що фіксує і подає матеріал у ракурсі, вигідному для перших двох.

Малві визначає жінку як об'єкт, образ, на який направлений чоловічий погляд. Жіноче визначається як пасивне, жінка – це те, на що дивляться, на протигау активному чоловічому, яке володіє поглядом. Авторка проголошує, що "саме героїня, точніше, любов, або страх, або інші почуття, що нею вселяються, які герой до неї відчуває, спонукають його діяти так, а не інакше. Сама по собі жінка не має найменшого значення." [Там же. – С. 288]. Лора Малві зазначає, що жінка функціонує в якості об'єкта погляду одночасно як для кіногероя, так і для кіноглядача.

Психоаналіз проголошує, що "сутність жінки – в її кастрованості і задрощі до пенісу (З. Фройд) або в її (жінки) відсутності (Ж. Лакан)" [Ярская-Смирнова Е. Социологический анализ кинотекста // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность. – Саратов : Научная книга, 2007. – С. 474]. Малві вважає, що загроза кастрації, яку несе в собі образ жінки, є саме тим, до чого прикутий чоловічий погляд, який, натомість, не бажає цього визнати. Тому існують два шляхи подолання цього занепокоєння: по-перше, знецінення або покарання об'єкта, по-друге, фетишизація об'єкта, завдяки якій він починає передавати почуття задоволення, впевненості, а не небезпеки (культ жінки-кінозірки).

Щоб детальніше проілюструвати вищезазначені тези, проаналізуємо кінострічку А. Хічкока "Вертіго", яка є одним з найвідоміших прикладів класичного голлівудського кіно. Протягом усього фільму ми спостерігаємо за розвитком подій лише з позиції героя-чоловіка. Ми дивимось фільм ніби з перспективи погляду головного героя, камера рухається за траєкторією його погляду і демонструє лише його бачення подій. З самого початку виявляється вуайеризм героя (Скоті): він непомітно підглядає за героїнею (Меделін) і згодом закохується в неї. Активна скопфілія Скоті виявляється у бажанні використати жінку лише як сексуальний об'єкт, не дивлячись на те, що він майже нічого про неї не знає і не бажає дізнатися. Через деякий час героїня вчиняє самогубство. У другій частині фільму Скоті раптом зустрічає Джуді, неймовірно схожу на Меделін жінку. Виявляється, що це і є Меделін (завдяки невеликому флешбеку вперше за весь фільм події висвітлюються з точки зору героїні). Скоті силою намагається переробити кожну деталь зовнішності Джуді, аби вона стала схожою на Меделін. Спочатку вона протестує, але потім все одно погоджується, що видає в ній схильність до мазохізму. Коли

Скоті виявляє, що Джуді і є Меделін, він відвозить її до місця, де відбулась його остання сцена з нею (де вона нібито покінчила з життям), і хоче відтворити все знову. Він діє без жодного зауваження небажання героїні це робити і намагається домогтися її почуття вини. Протягом фільму ми бачимо цілковиту пасивність, покірність і навіть мазохізм головного жіночого персонажу, що володіє лише *буттям-під-поглядом*. Головний чоловічий персонаж, володар погляду, напроти діє активно і цілеспрямовано, його метою є оволодіння жінкою, точніше її образом, зовнішністю. Герой вселяє впевненість і відчуття сили, оскільки працює поліцейським, що стає підставою для бажання глядачів ідентифікувати себе з ним. Хічкок використовує одночасно два методи заспокоєння комплексу кастрації: 1) герой не приділяє жодної уваги справжній героїні і наприкінці фільму намагається покарати її за обман; 2) Кім Новак (Меделін/Джуді) на момент зйомок вже була досить популярною кіноактрисою; також персонаж Меделін був наділений образом "хічкоковської білявки", що був своєрідним фетишем у його стрічках.

В контексті психоаналітичного підходу класичне голлівудське кіно виявляється повністю орієнтованим на норми і стандарти патріархального суспільства. Головним героєм є чоловік, завдяки активним діям якого історія набуває розвитку, роль жінки зводиться до пасивного спостереження і спонукання героя до дій. З розвитком кінематографу його образи поступово трансформуються, тому зараз підхід Лори Малві може здаватися занадто категоричним, але, не дивлячись на це, його основні ідеї все одні продовжують використовуватися у феміністській кінокритиці.

***Т. І. Солдатська, канд. філос. наук, КДІДПМіД ім. М. Бойчука, Київ
tamroniy@rambler.ru***

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ РЕСПОНЗИВНОГО ЕТОСУ

Сучасна респонзивна феноменологія невинновипадково править за феноменологічну ксенологію. Це вказує на те, що вона аналізує досвід Чужого як незбагненого, маргінального, атипового та адекватні способи співіснування з ним. Це, своєю чергою, зумовлює обґрунтування нового виду раціональності як сукупності характерних засобів відповіді Чужому, починаючи з тілесних, домовних модуляцій і завершуючи вербальним вираженням. У такий спосіб людина вчиться формувати своє ставлення до Чужого поза його подоланням через *схоплення* (*Erfassung*), чи *присвоєння* (*Aneignung*), дозволяючи Чужому не змінювати свій незалежний статус. Саме з цим пов'язане феноменологічне обґрунтування нової етичної доктрини, специфічним завданням якої можна вважати пошук своєрідного "*респонзивного етосу*". Останній визначає характер поведінки респондента, котра полягає у його принциповій відмові від уже згадуваного *присвоєння* (*Aneignung*) та *прирівнювання* (*Gleichmachung*) при зустрічі з Чужим (зокрема, і персоніфікованим Іншим).

Хоча наведені вище міркування значною мірою належать Б. Вальде-нфельсу, пошуки "респонзивного етосу" мають починатися з Е. Левінаса як безперечного засновника респонзивної етики. Адже принциповим поштовхом для її появи стало невдоволення філософа обґрунтуванням монадологічної інтерсуб'єктивності досвіду в Гусерля. Не погоджуючись з трактуванням Іншого як *alter ego*, Левінас був переконаний у неспроможності *вчування*, завдяки якому можна було поставити себе на місце Іншого, що, на його думку, зводилося до "насилля" *аналогічної аппрезентації*.

З іншого боку, у Левінаса було неоднозначне ставлення до поняття інтенційності як базової трансцендентальної структури досвіду свідомості, і, як наслідок, до синхронного розуміння часу. У різних працях він послідовно обґрунтовував тезу про те, що свідомість не можна розглядати як плинний потік, що дає про себе знати у якості *точки-тепер* або Гусерлевого "*cogito*". Натомість, свідомість завжди запізнюється у стосунку до самої себе, і не може бути проаналізована крізь призму ретенційно-протенційних модифікацій. Паралельно, між іншим, з'являються характерні для Левінаса поняття "*нетематичної*" або спонтанної, "*нерефлексійної*" свідомості. Проте це неминуче накладає відбиток на стосунок до Іншого, який від самого початку не можна вважати інтенційним.

Річ у тім, що інтенційність для Левінаса насамперед пов'язана з "чи-стою присутністю" або *репрезентацією* (*Vergegenwärtigung*), що зумовлює позірність об'єктивного пізнання Іншого, його перетворення на об'єкт теоретичного розгляду. Інакше кажучи, інтенційність апелює до "*тематизації бачення*", що розглядає *alter ego* феноменально або предметно – як ноематичний корелят, похідний від свідомості. У такий спосіб Інший перетворюється на "*присутнє існування*", що виявляє себе репрезентативно, у синхронії, тобто тут і тепер.

Однак, така позиція, на думку Левінаса, неодмінно провокує надмірну схильність до взяття, загарбання, схоплення, перетворюючи акт розуміння на вже відоме "*присвоєння*". Саме тому він намагається поставити під питання самодостатність суб'єкта, апелюючи до сумнівної або "*поганої свідомості*", позбавленої намірів, мети, імені, місцеположення та будь-яких інших атрибутів. Понад те, Левінас категорично стверджує, що спроможності загального, універсального розуму як суб'єкта рефлексивного пізнання вичерпано перед "обличчям Іншого", оскільки його неможливо редукувати до іманентного змісту репрезентації.

Саме в цих міркуваннях і з'являються перші ідеї респонзивної етики, дуже важливі для її подальшого розвитку. Насамперед вони впливають з альтернативного розуміння Іншого як *неприсутності* або *трансценденції*, що завжди мені передує, захоплює зненацька, постійно перебуваючи десь поблизу. Досить згадати відому Левінасову тезу: "Відсутність Іншого є як раз його присутність як Іншого" [*Левінас Е. Избранное. Totalность и бесконечное. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 103*]. У такий спосіб *alter ego* перетворюється на нав'язливу ідею, заздалегідь позбавляючи права на байдужість. Тобто Інший пов'язаний зі мною невимовною *близькістю*, що несе в собі *чуже обличчя* – най-

більш вразлива і водночас вихідна примусова інстанція для Левінаса, у якій втілено принцип: "Не вбий!". Таке бажання може виникнути цілком закономірно, адже самою своєю появою Інший обмежує самототожність суб'єкта, втручається у звичний для нього порядок існування, суперечить його волі, дратує своєю чужістю. При цьому Інший завжди ухилиється від моєї влади, щоразу демонструючи її безсилля.

Відповідно, свідомість, скеровувана і зумовлювана через інакшість, уже не може спиратися на інтенційність. Їй завжди притаманна пасивність вторинної, похідної структури, що "занепокоєна" *обличчям Іншого* і є його *заручником*. У кожен момент свідомість змушена зважати на *ближнього*, отже, відповідати не лише перед ним, але й за нього. Утім, таке смислове передування Іншого, згідно з Левінасом, вимагає темпоральності особливого роду – *діахронії* – відстані, яка спростовує спільне теперішнє, позбавляє можливості надолужити минуле, ставить людину перед непередбаченим майбутнім.

Саме тут і дає про себе знати *"респонзивний етос"*. Адже для Левінаса темпоральний зв'язок забезпечує вихідна *відповідальність* за віддалений, чужий досвід інших, яка супроводжує кожного індивіда впродовж усього життя. Через це відчуття фіксується часовий розрив, воно ж слугує своєрідним переходом від відсутності Іншого до його присутності. Отже, те, що відбулося з кимось у його особистому минулому, певним чином завжди стосуватиметься мене, впливаючи на перебіг подій уже мого життя. Перш ніж свідомо взяти на себе будь-які зобов'язання, до кожної вільної ініціативи Я вже є обране Іншим. Як наслідок, воно не здатне самостійно оцінити чи засудити заклик, що йде від Іншого, а також відмовити йому, оскільки ще нічого не знає про цей заклик.

Первинна етична відповідальність *"Для Іншого"* відкидає людину назад до того, що ніколи не було її провинною чи вчинком, не було свідомим вибором і жодного разу не закарбовувалося в пам'яті. Отже, Я жодним чином не здатне схопити витоки свого походження, воно не є цілком оприявленим самому собі. Ця думка, своєю чергою, формує ще одне важливе положення для сучасної респонзивної теорії: *моє відчуття Іншого завжди відсилає в минуле, воно вже відбулося у момент, коли я готовий йому відповісти*. Це значить, що час перетворюється на провал у часі, а теперішнє не схоплюється, а навпаки зникає, оскільки насправді воно завжди належить Іншому.

Н. С. Сухоніс, викл., КППК ім. А. Макаренка, Київ
chorkit.natasha@gmail.com

ПЕРЕОЦІНКА ЦІННОСТЕЙ ЯК МОДЕЛЬ "РОЗРИВУ" В ФІЛОСОФІЇ Ф. НІЦШЕ

XX століття, з самого початку, просякнута відчуттям кризи, кінцевості. З цією кризою пов'язано і очікування кінця світу, рятівного світла зі Сходу, кінця історії – перераховувати можна доволі довго. Зрозуміло

одне: криза та конечність західної культури переживаються західною людиною не лише в категоріях кінця, але також в передчутті зародження нових культурних реалій. І філософія, яка в XIX столітті була скоріше теоретичною моделлю, стала історичною реальністю. "Що вона – засіб порятунку чи отрута" [Рікер П. Память, история, забвение. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. – С. 197. – (Французская философия XX века)], питає Рікер.

Потрібно зазначити, що старі, вже відомі культурно-історичні форми – міф, релігія, мистецтво, наука – показали свою межевість та нездатність бути універсальним засобом, принципом усвідомлення та засвоєння людиною світу. З'являється все більша контрастність між представниками зовсім різних культур. Принцип дистанціювання, з урахуванням реалій сьогодення, отримує все більшу актуальність та діалектику розвитку. "... Соціальне буття людини та її культура легше пізнаються та швидше виявляються в суспільствах, різко відмінних, дистанційованих від суспільства спостерігача, навіть коли ці форми існують і в його власному суспільстві" [Гатальська С. М. Філософія культури. – К. : Либідь, 2005. – С. 141]. "Дистанціювання показує нам світ як цілісність і як щось відсторонене. Саме завдяки дистанціюванню встановлюється автономність людини" [Там само. – С. 142]. То чи можемо ми сказати, що бунт проти традиції, що вибухнув у XIX столітті, коли Кіркегор, Маркс, Ніцше кинули виклик засновкам традиційної релігії, традиційної політичної думки й традиційної метафізики, свідомо перевернувши традиційну ієрархію понять, був справжньою причиною "розриву" в нашій історії й вишшов за межі традиційної схеми?

Величезне значення для культурфілософії мало ніцшеанська відмінність аполлонічної та діонісійської культур. "Щоб охопити це всезагальне звільнення від кайданів всіх символічних форм, людина мала б вже стояти на тій висоті самозречення, що шукає свого символічного висловлення" [Ніцше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ніцше Ф. Антихрист. Казус Вагнера. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. – М. : АСТ : Астрель, 2011. – С. 178. – (Philosophy)]. Різні полюси космічного буття відбиті в образах Аполлона й Діоніса. Два символи певною мірою виразили повноту вічного життя.

Аполлон і Діоніс – не плід міфічної фантазії, не образи, породжені тайнологією, це два дійсні осередки єдиного буття. Антиномія аполлонічного й діонісійського полюсів розкривається Ніцше, насамперед стосовно принципу форми й індивідуальності як форми духу. Ніцше затверджував, що поступальний рух мистецтва залежить від подвійності родів. При цьому аполлонічний початок він зв'язував з мистецтвом пластичних образів, а мистецтво Діоніса – з музикою. "Тепер перед нами наче розступається олімпійська магічна гора і показує нам своє коріння" [Там же. – С. 180]. Для того щоб роз'яснити природу цього розмежування, Ніцше пропонував намалювати у своїй уяві художні світи сновидіння й сп'яніння.

Аполлон і Діоніс – поняття-символи, що персоніфікують світи пластики й музики, сновидіння й похмілля. Їхні взаємини слід розглядати в якості бінарної опозиції. Протягом грецької історії вони перебували в стані боротьби, що тривала зі змінним успіхом: на зорі цієї історії панує діонісійський початок, змінюваний в століття Гомера володарюванням Аполлона, епоха класики знов-таки дає перевагу Діонісу (трагедія й філософія досократиків), щоб потім бути зміщеною дорійським мистецтвом, що був втіленням аполлонізму.

Відбувається духовний переворот небувалого досі масштабу. Руйнується великий трагічний міф, що з'єднував воедино людей і природу. Великий Бог життєствердження Діоніс роздертий тиранами. Йому на зміну приходить новий, невідомий моральний Бог. Шлях до порятунку лежить відтепер тільки через смиренність перед цим Богом, на користь якого людина відрікається від своєї волі. "На все воля Божа" – от девіз "жебраків духом", тому що "їх є царство Боже".

Час, що був до цього круговим, розривається в пряму лінію, на далекому кінці якої замість воскресіння Діоніса обіцяє друге пришествя Христа. Місце цілісної людини займає суб'єкт, наділений моральною самосвідомістю й логічним мисленням.

Людині потрібно, уважав Ніцше, спрямовуватися вгору, у світ, який міг би підняти людину над стражданням буття. "Теоретична людина лякається того, що з неї може вийти, й, незадоволена, не наважується вже більше ввіряти себе страшному крижаному потоку буття" [Там же. – С. 276]. Отже, людина не повинна залишатися людиною. "В тому й ознака цього "надлому" [Там же]. Їй призначено стати надлюдиною. Однак, подібно тому, як існує міст між черв'яком і людиною, так можливий розрив між людиною й надлюдиною.

Філософ уважав, що одиничне земне життя повстає проти визнання його єдиним й самодостатнім. Ідея надлюдини припускає перетворення особливостей людської природи, наприклад, усієї структури чуттєвості й культивування нових, більш досконалих форм. Надлюдина покликана знищити все брехливе, хворобливе, вороже життю.

Ніцше з безприкладною зухвалістю (недарма він говорив про себе: "Я не людина. Я – динаміт") піднімає на повітря все, чим тільки жило дотепер людство: релігію, мораль, філософію, науку, політику саму людину й самого Бога, усе, що століттями тримало маси в покорі. Жоден мислитель не йшов у такому ступені врозріз, всупереч тисячолітнім звичкам, віруванням, смакам людей. Він починає боротьбу за переоцінку старих цінностей, ціль якої – прорив по ту сторону добра й зла. Відтепер сутністю життя оголошується воля до влади, яка відновлює природні цінності, потоптані християнською мораллю й платонівською метафізикою. Таким чином, як в подальшому стверджували дослідники його творчості, він сам стає найбільшим фактором настання нігілізму.

Оскільки воля волить своє власне володарювання над собою, вона не заспокоюється, якого б багатства, достатку життя не досягла. Тим

самим вона, будучи рівною собі, постійно вертається до себе самої як собі рівної. Перед нами, таким чином, "вічне повернення того ж самого" – саме, мабуть, скандальне положення філософії Ніцше. Саме воно спричинило град докорів, що обрушився на філософа: від обвинувачень у примітивному плагіаті (у єгиптян, індусів, стародавніх греків) до визнання даної ідеї безсумнівним симптомом божевілья.

Отже, Ніцше виявляється законним представником метафізичної традиції ще й тому, що визначає буття як "триваючу наявну присутність", або "сущє". "Метафізика є істина про сущє як таке в цілому" [Хайдеггер М. Ніцше и пустота / [сост. О. В. Селин]. – М. : Алгоритм; Эксмо, 2006. – С. 236. – (Философский бестселлер)]. Таке розуміння, як це підкреслює Гайдеггер та інші дослідники творчості Ніцше, відсилає нас до античності, що розглядає метафізику як істину про сутнє у цілому. Проблема, однак, полягає в тому, що при такому розгляді від нас вислизає саме буття, – у цьому змісті ніцшевська філософія дійсно виявляється нігілістичною. У даному зв'язку недивним є розуміння "істини" як умови збереження волі до влади бо тільки в цьому змісті вона й виявляється цінністю.

"Природа волі до влади, по Ніцше, – не в тому, щоб жадати, не в тому навіть, щоб брати, а в тому, щоб творити і віддавати. Влада – як воля до влади – це не те, чого волить воля, це те, що волить у волі (в особі Діоніса). Воля до влади – це елемент розрізнення, з якого виникають справжні сили та відповідні їх якості в деякій цілісності" [<http://www.nietzsche.ru/look/xxb/delez/>]. Вічне становлення, повернення того ж самого, в якому лише відмінність завжди повертається.

О. В. Шевченко, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
yugen08@ukr.net

СПІВВІДНОШЕННЯ АВТОРА ТА ГЕРОЯ КРИЗЬ ПРИЗМУ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Децентрація західної філософії зумовлена працями Ф. де Соссюра, З. Фрейда та М. Фуко стала поштовхом до нового розуміння меж персонального та культурного розвитку. Світоглядні зміни охопили всі сфери філософської думки, а цивілізаційний розвиток сприяв їй глобальному розповсюдженню. Ситуація Постмодерну створила сприятливі умови для культуризації соціального: культурним факторам відводиться певна роль, яка впливає на поведінку людини. Варто говорити про культурну ідентичність, на відміну від соціальної яка зародилася у 2-ій пол. XX ст.

Взаємозв'язок автора та героя крізь призму культурної ідентичності є досить актуальним у сучасному філософському дискурсі. Так як ХХІ ст. характеризується парадигмальними змінами у сфері ідентичності, що штовхає до переосмислення проблеми автора та героя як ідентифікаційних моделей. Концепція транс культури створює нову перспективу

взаємодії індивідуального та культурного сфер буття. Відбувається звільнення людини від продиктованої, успадкованої та вродженої обумовленості соціальної ролі. Культурна ідентичність полягає в перетворенні людської ідентичності з "даності" в "завдання"; відповідальність та наслідки за вирішення цього завдання несе конкретна особистість у формі персонального досвіду. Стержень культурної ідентифікації завжди проходить через індивідуальність.

З метою розкриття піднятої проблеми, варто провести компаративний аналіз художнього твору та тексту. Це є необхідним завданням, так як дані смислові потоки виступають гарантом буття автора та героя.

Важливий внесок у аналіз художнього твору внесла "Формальна школа", яка тлумачила твір як знакову систему до якої відноситься роль соціального і культурно-історичного середовища для формування смислових значень безпосереднього твору. Варто пригадати внесок Ю. М. Лотмана (Московсько-Тартурської семіотична школа), який розглядав мистецтво як знакову систему, а твір мистецтва як художній текст, який відповідає законам знакової системи. Відповідно художній твір виступає текстом, останнє є досить широким поняттям. "Текст постає перед нами не як реалізація повідомлення на якій-небудь одній мові, а як складний пристрій, що зберігає різноманітні коди, здатний трансформувати одержувані повідомлення і породжувати нові, як інформаційний генератор, що володіє рисами інтелектуальної особистості" [Лотман Ю. Семіотика культури і поняття тексту // Вибрані твори. – Талін, 1992. – Т. 1. – С. 129–132].

Р. Барт також розмежовує поняття художнього твору та тексту. Твір, на його думку, є зафіксованим фрагментом, який займає певну частину книжкового простору, а текст – це сфера методологічних операцій, він існує в дискурсі. Твір зводиться до певного знаку (те, що піддається означуванню), і може бути буквальне (сфера науки) та не буквальне (герменевтика). Текст, навпаки, належить до сфери того, що означає. Це є безперервний процес, але не герменевтичний як занурення у смисл, а шляхом варіацій різних елементів, вироблення асоціацій, що забезпечує собі вихід символічної енергії. Якщо згідно, Ю. Лотману текст є багатошарове утворення, яке можна розшифрувати, то поняття тексту, згідно Р. Барту, не піддається на різного роду роз'яснення, типу "що значить?".

Варто відзначити внесок М. М. Бахтіна у філософський аналіз феномену тексту. Філософ вказує на те, що текст є основою усіх гуманітарних наук, а його сутність завжди розвивається на межі двох суб'єктів. М. М. Бахтін не розмежовує поняття художній твір і текст, а лише вказує, що текст двополярний: завершений і відтворений, що відповідає реалізації таким мислинним операціям як пізнання і оцінка, або тексту та контексту.

Будь-якого роду тлумачення тексту вказує на існування автора та героя. Згідно тлумачення тексту відповідно до Московсько-Тартурської школи, можна допустити, що автор є індивідуум, рефлексивне Я, а герой як закодований знак, текст, який підлягає прочитанню. Культурна

ідентичність автора залежить від героя, так як останній є гарантом самої культури. Якщо обрати поняття тексту Р. Барта, то герой належить до сфери художнього твору, а автор до сфери тексту. Автор сам несе відповідальність за генерацію культурної ідентичності, взявши до уваги наявність культурного героя твору. Лише мова йде не про абсолютного автора-творця тексту, так як Р. Барт зафіксував його "смерть", а швидше можна говорити про автора – читача тексту.

Бахтін М. М. звертає увагу на те, що в процесі творчості автор рефлексує емоційно-вольову позицію самого героя, але не свою позицію по відношенню до нього. "Коли автор творив, він переживав тільки свого героя і в його образ вклав все своє принципово творче ставлення до нього, коли ж він у своїй авторській сповіді, як Гоголь і Гончаров, починає говорити про своїх героїв, він висловлює своє справжнє ставлення до них, вже створеним і визначеним, передає те враження, яке вони справляють на нього тепер як художні образи, і те ставлення, яке він має до них як до живих сформованих людей з точки зору суспільної, моральної та ін.; вони стали вже незалежні від нього, і він сам активний творець їх, став також незалежний від себе – людина, критик, психолог або мораліст" [Бахтин М. Автор и герой в эстетической деятельности. Проблема отношения автора к герою [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/Baht_AvtGer/index.php].

Відповідно, як герой, так і автор володіють культурною ідентичністю, лише в першому випадку вона являється у своєму цілісному і завершеному образі, а в другому завжди в процесі становлення. За ідентичність героя відповідає культура, а за ідентичність автора – безпосередня його самість. Автор та герой є взаємообумовлені і водночас автономні у генерації культурної ідентичності. Важливу роль відіграє текст як сфера буття культури.

Т. Н. Шутова, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
shuttat@mail.ru

ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ ВУАЙЕРИЗМА

Вуайеризм с точки зрения медицины принято считать сексуальным отклонением. Вот, к примеру, определение, предложенное энциклопедическим справочником по сексологии: "Вуайеризм (франц. voyeurism; синонимы – визионизм, скопофилия, миксоскопия), вид полового извращения – влечение к разглядыванию половых органов или созерцаемого полового акта, совершаемого другими лицами, которое выступает как ведущая или единственная форма полового разрядки" [Вуайеризм // Сексология: Энциклопедический справочник по сексологии и смежным областям / отв. ред. Б. М. Ворник. – Минск, 1993. – С. 52]. Феномен вуайеризма с точки зрения психоанализа раскрывается как инверсия в случае, если нормальная сексуальная цель заменяется "аномальным"

подглядыванием, что означает невозможность получения сексуального удовольствия посредством сексуального акта. Мы обращаемся к вуайеризму как симптому культуры, требующему детального рассмотрения с теоретической позиции, т. е. подходим к вуайеризму как проблеме. В текущем размышлении заинтересуемся одной из функций вуайеризма – образовательной. Не только в европейской, но и в азиатской традиции прослеживаются мотивы визионерского образования. До нас дошли средневековые китайские гравюры с изображением сексуальных сцен, за которыми кто-либо подглядывает. На некоторых из них в качестве соглядатаев мы видим детей. Известный русский китаист А. Кобзев отмечает, что для детей – это получение сексуального опыта. Сама же пара любовников получает удовольствие от взгляда наблюдателя [См. Китайский Эрос / под ред. А. И. Кобзева. – М., 1993. – С. 85].

На картине Пьетро Лонги "Урок географии" изображены ученица, ее учитель, прислуга. Атлас отброшен за ненадобностью. Наставник разглядывает прелести девушки, пряча свои намерения за окулярами, символизирующими серьезное предприятие – занятие наукой. Воспитанница явно безучастна к процессу обучения, о чем свидетельствует отведенное от глобуса и направленное на художника и зрителя лицо. Учитель в данном случае выступает соглядатаем. Одно из очевидных определений образования – обмен знаниями ученика и учителя. Наставник обладает знанием, которое он должен передать подопечному. Средневековые университеты утверждают и обратную сторону образования – занятие наукой. Классическое университетское образование обязано гармонично совмещать развитие науки и процесс обучения. Другими словами учителя выступают и теоретиками. С древнегреческого *θεωρῶς* переводится как: 1) зритель. 2) посол или депутат от государства, посылаемый для представительства на национальных играх, или для принесения жертв и даров какому-либо богу, или же наконец для вопрошания оракула, иначе священный посол; у позд. вообще посол. В) пилигрим, богомол, т. е. частное лицо, отправляющееся к какому-либо храму или оракулу для принесения жертв и даров, или же для вопрошания оракула. 3) блюститель, теор [Перевод по изданию: *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. – Репринт. изд. – М., 1991]. Ученый-теоретик, показал М. Хайдеггер во "Времени картины мира", сформировал представление о мире как о картине, сковав его в рамки теории единым законодательным принципом научного же мышления. Подобные рамки создает наблюдатель, заключая видимое в пределы образа. Корни частного случая наблюдения – вуайеризма произрастают из так называемой первичной сцены, метафорой которой является спальня родителей. В этой метафоре буквально видны границы сцены – стены спальни и ее не наглухо закрытая дверь. Наблюдатель вписан в схему формообразующих сил, будучи тем самым звеном, которое своим взглядом и трансформирует по принципу Горгоны свое обозримое. Мифологический монстр, как и соглядатай, не видим своей жертвой, встреча с ним чревата

распадом строгого отношения наблюдатель-сцена (в случае Горгоны – смертью одного из участников этого отношения). Вуайерист играет активную роль, как определяет его психоанализ в дихотомии с пассивным эксгибиционистом, постольку, поскольку событие на сцене разворачивается в виду потенциального наличия ее созерцателя. Он конституирует зрелище, будь оно реальным или воображаемым.

Так зачем же учителю подглядывать за своим учениками? Полагаю, он буквально выполняет функцию образования, а если точнее – процессуального образовывания воспитанника, должного следовать задаваемому хитрым гуру образу. В античной традиции процесс образования напрямую связан со следованием форме-образу: "Грекам впервые удалось понять, что воспитание также должно стать сознательным процессом формообразования" [Вернер Й. Пайдейя. Воспитание античного грека. – М., 2001. – Т. I. – С. 21]. Образование здесь идет по всем фронтам: воспитание духа, формирование тела, развитие мышление, обучение наукам и искусствам. Космическое миропонимание подразумевает восприятие природы как единого. Воплощением такого понимания у Платона является эйдос – буквально – образ, образчик, по которому по принципу подобия выстраивается порядок вещей. Так и воспитанник должен следовать образу, который задан самим космосом. Претерпев значительные трансформации такое понимание образования остается, с той лишь разницей, что учитель стал носителем знания, а значит, и образом во плоти. Учитель-вуайерист – это фигура умолчания, поскольку не видима в момент украдкой взгляда, задающая образец становления ученику. Возвращаясь к карикатурной картине Лонги, можно сказать, что на ней изображена вывернутая на изнанку, подобно цветам на фото-негативе, схема культур-симптоматичного, но не патологического вуайеризма. Вопрос об индивидуальных интенциях ментора не менее увлекателен, но уже вряд ли носит педагогический характер.

І. О. Янчук, студ., КНУТШ, Київ
Irina.yanchuk@hotmail.com

КУЛЬТУРНИЙ АНАЛІЗ РЕЛІГІЇ В ІНТЕРПРЕТАТИВНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ К. ГІРЦА

Культура як символічна система є об'єктом досліджень К. Гірца, зібраних у книзі "Інтерпретація культур". Передусім, вчений зазначає, що поділяє погляди М. Вебера, згідно з якими "... людина – це тварина, що висить на зітканому нею самою павутинні смислів". При тому, що під павутинням мається на увазі сама культура, а тому, справою людини є інтерпретація смислів з метою їх впорядкування в межах свого світогляду. Поняття інтерпретації тлумачиться К. Гірцом "... з одного боку, як дослідницький підхід... і, з іншого, як сам спосіб існування... середовища, що відтворює себе в актах самопрочитання...", але, зрештою, інте-

претерацію можна звести до "... такого зближення позицій вченого і носія культури, за якого дослідження стає не (ре)конструкцією, а читанням" [Христофорова О. Между сциентизмом и романтизмом: Клиффорд Гирц о перспективах антропологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/hri5.html>].

Культура, за К. Гірцом, не є комплексом певних приписів, звичаїв, практик, які регламентують поведінку в кожній конкретній ситуації, а постає як сукупність контрольних механізмів, "програм", планів, що при застосуванні їх окремою особою, індивідуалізуються. На відміну від тварин, існування яких зумовлене органічними, вродженими механізмами орієнтації в навколишньому середовищі, "... людина – це тварина, найбільш безнадійно залежна від таких позагенетичних контрольних механізмів, від таких культурних програм, у справі впорядкування своєї поведінки" [Гирц К. Интерпретация культур. – М., 2004. – С. 11]. Таким чином, механізми культури, які є загальнозначущими, звужують вроджені, генетичні здібності людини, внаслідок чого відбувається формування індивідуальності. Культура є умовою людського існування: "... ми неповні, незавершені тварини, які доповнюють, завершують себе не за посередництва абстрактної культури, а шляхом її дуже конкретних форм..." [Там же. – С. 62]. Згідно з К. Гірцом, культура завжди є культурою певної соціальної спільноти.

Органічні, вроджені механізми контролю не здатні організувати людську діяльність та досвід в такий спосіб, який би був відмінним від тваринного. "Між базовими схемами нашого існування, які закладені генетично... і тим конкретним способом поведінки, який ми на ділі демонструємо... знаходиться складний комплекс значущих символів, під керівництвом яких ми трансформуємо перше у друге, базові схеми в діяльність" [Там же. – С. 63]. Поняття впорядкованих систем "значущих символів" К. Гірц запозичує у антрополога М. Мід, розуміючи під ними мистецтво, релігію, ідеологію, науку, право, мораль, здоровий глузд та ін. Також він значно розширює область використання поняття "символ", під яким можна розуміти будь-який предмет, подію, явище, зв'язок, "... які можуть слугувати засобом передачі і сприйняття смислу" [Там же. – С. 108].

На думку К. Гірца, історично, культура та мисленнєві здібності людини розвивалися у взаємодії, нерозривно одне від одного. Рефлексивне мислення, за своїм змістом, є постійним порівнянням символічних моделей із реальним станом справ. Для забезпечення мислення необхідне постійне надходження потоку стимулів помірної інтенсивності ззовні, які потребують свого виявлення та розшифрування. Якщо такі стимули не надходять, мисленнєва діяльність зупиняється, в той час як надмірно інтенсивний потік, навпаки, перевантажує нервову систему. Культура, з одного боку, виступає як фільтр, що контролює потік стимулів за допомогою механізмів табу, раціоналізації тощо, а з іншого, забезпечує можливість постійного отримання нового досвіду.

Символічні моделі існують в світі нарівні з реальним станом справ, тим самим, суперечності між ними уможливають функціонування лю-

дини як мислячої істоти. Людський індивід народжується в світі, вже сповненому систем символів, доступних для інтерпретації, в ході якої відбувається їх освоєння та застосування в межах власного життя. Використовуючи символи та індивідуалізуючи їх значення, людина майже ніколи суттєво не впливає на їх загальний, спільний для всіх представників даної культури, зміст. У цьому і слід шукати ключове для культури значення символів, завдяки яким стає можливе збереження, передача, відтворення та розвиток знань про життя. Через це стає зрозумілим висловлювання К. Гірца щодо того, що "... людське мислення – в першу чергу зовнішній акт, що здійснюється за допомогою об'єктивного матеріалу спільної культури, і лише в другу – окрема справа".

Перехід до "культурного аспекту аналізу релігії" К. Гірц розпочинає з парадигми: "... функція священних символів полягає в синтезуванні етосу народу – тобто типу, характеру і стилю його життя, відмінних особливостей його етики та естетики, – і його картини світу, тобто його уявлень про порядок речей, найбільш всеохопних ідей про світобудову" [Там же. – С. 106–107]. Мова йде, за словами К. Гірца, про відповідність способу життя та метафізики, де вони підтримують один одного за рахунок власного авторитету. З однієї сторони, спосіб життя спільноти є проекцією картини світу на повсякденність, і, з іншого, загальна картина світу повинна відображати існуючий устрій життя – між ними не повинно бути прірви, стрибок через яку має стати метою життя, однак допускаються деякі розбіжності. Тут доречно згадати про ритуал, в якому "... співставляються і посилюють одне одного настрої та мотивації, які викликаються у людей за допомогою священних символів, і загальні уявлення про порядок буття, які в цих символах виражаються".

Дану парадигму К. Гірц зводить до визначення: "релігія – це 1) система символів, яка сприяє 2) виникненню у людей сильних, всеохопних та стійких настроїв і мотивацій, 3) формуючи уявлення про загальний порядок буття і 4) надаючи цим уявленням ореолу дійсності таким чином, що 5) ці настрої і мотивації видаються єдино реальними" [Там же. – С. 108]. Виходячи з даного визначення, можна говорити про характеристики символу, які є важливими для релігії як символічної системи. По-перше, це подвійність, притаманна природі символу – "... він може бути двох видів "моделлю чогось" (model of), що "відображають" дійсність, і "моделлю для чогось" (model for), що породжують її" [Костырко В. Символы и системы: Клиффорд Гирц в поисках неструктуралистской семиотики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/kost6.html>]. По-друге, здатність символу формувати у людини стійкого цілеспрямованого прагнення до досягнення певної мети (мотивація) або викликати стан певної інтенсивності (настрій). По-третє, "... релігійні символи гарантують здатність не лише зрозуміти світ, але і здатність, зрозумівши його, впорядкувати свої почуття, надати визначеності своїм емоціям, яка дасть можливість... терпіти цей світ" [Гирц К. Интерпретация культур. – С. 122]. Джерелом занепокоєності,

невпевненості людини є хаос – це ті самі невеликі розбіжності між способом життя людини та картиною світу, які не знаходять свого пояснення та узгодженості з іншими явищами дійсності, а також проблеми зла та страждання. По-четверте, орієнтація людини на "релігійну перспективу" ("бачення"), яка зводиться до аксіоми: віра передує знанню. Фундаментом даної перспективи є довіра та прийняття речей такими, якими вони є, прагнення до створення атмосфери абсолютної реальності. "Це відчуття "істинно реального" є саме тим, на чому базується релігійна перспектива, і саме тим, що символічне функціонування релігії як культурної системи повинно забезпечувати, закріплювати і, наскільки можливо, вберігати від неузгоджених одкровень мирського досвіду" [Там же. – С. 130]. По-п'яте, релігійний досвід як досвід інтерпретації сакральних символів, не підлягає сумніву з боку людини, яка його пережила.

Таким чином, в межах напряму інтерпретативної антропології, засновником якого вважається К. Гірц, він визначає людину як тварину, істотною характеристикою якої є її потреба керуватися культурою як символічними системами для орієнтування в світі. Релігія постає як своєрідний фонд, в якому зберігаються фундаментальні для певної культури смисли, шляхом інтерпретації яких людина здатна організовувати власне життя. Ці смисли існують у формі символів, під якими можуть розумітися різного роду предмети, явища, процеси присутні в певному культурному середовищі. Священні символи утворюють впорядковану цілість – релігійну систему.

О. Д. Яценко, канд. філос. наук, доц., СНУ ім. В. Даля, Луганськ
Yatsenkood@i.ua

ПАЙДЕЙЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКИЙ МЕТОД ТРАНСЦЕНДУВАННЯ ТА РЕФЛЕКСІЇ КУЛЬТУРИ

Античний спосіб рефлексії культури здійснюється, насамперед, за допомогою поняття пайдеї. У звичайному розумінні пайдейя означає процес освіти, залучення до акумульованих спільнотою знань. Культура в такому ключі – це певна обізнаність, оволодіння визначеним типом світогляду, сталою та перевіреною системою знань про світ, місце і призначення людини, правила поведінки тощо. Таким чином, пайдейя – це процес соціалізації, адаптації індивіда до умов соціального середовища, що функціонує за певними принципами. Цілком органічна процедура пристосування до умов навколишньої дійсності. Такою буде поверхнева, найбільш наочна та очевидна інтерпретація поняття пайдеї. Насправді, цей термін фіксує монументальний філософський зміст. Справа в тому, що цей процес пристосування індивіду до спільноти фундаментально та докорінно змінює самого індивіда на всіх рівнях існування: фізичному, розумовому, духовному. Залучення до культури докорінно змінює пріоритети в способі життєдіяльності людини, фундаментально трансфор-

мує та проектує як мотиваційну сферу, так і так і праксеологічний вимір життя. Культура, з огляду на кілька сотень відомих визначень, беззаперечно, первинну атрибуцію отримує в світі духовного. Таким чином, введення в поле культури є нічим іншим як "відкриттям" та реалізацією потенції духовності в людині. Так, за точним висловом П. С. Гуревича: "пайдейя – це керівництво до зміни всієї людини в її сутності" [Гуревич П. С. Культурологія. – М. : Гардарики, 2005. – 280 с.]. Вся життєдіяльність людини культури принципово відрізняється як від тваринного світу, так і від представників інших культур. Філософи Античної доби беззаперечно усвідомлювали цей факт, про що свідчать майже структуралістські розвідки Платона та Аристотеля відносно сучасних ним етнічних груп ("Держава" та "Політика" відповідно).

Культуру як таку неможливо звести до сукупності інформації. Культура продукує "ціннісне мислення", смислове поле можливості диференціації на основі апіорних критеріїв розрізнення добра і зла, істини та хиб, справедливості та пригнічення. Тому є підстави стверджувати, що пайдейя – то онтологічний процес, що "змінює саму душу людини, сам спосіб її існування" [Гайдеггер М. Вчення Платона про істину // Історико-філософський щорічник. 1986. – М. : Наука, 1986. – С. 255–275]. Аналізуючи платонівський діалог "Держава", М. Гайдеггер визначає сутність пайдейї у перенесенні свідомості "із кола найближчих речей до області, де суще являється саме по собі" [Там само]. Іншими словами, людина призвичаюється долати межі наочної даності, або наявного буття та отримує здатність трансцендування. Пайдейя – це методологія синтезу загального та одиничного, спосіб уніфікації цілого та частини. Людська свідомість, стверджує М. Гайдеггер, не отожднюється з пустим сосудом, який наповнюється здобутими раніше знаннями. Тобто культура є не тільки трансляцією досвіду, а буття в культурі – це і є особливий тип досвіду, або "привчаюче перенесення" [Там само]. Таким чином, у полі філософської рефлексії постає проблема трансцендентного як стерженого питання пізнання та всіх похідних від нього життєвих стратегій. Уявлення про трансценденцію притаманне будь-якій культурі, навіть глибоко архаїчній. Адже кожна культура містить певне уявлення про богів, про закономірність та вмотивованість перебігу подій, загробний світ тощо. Проте в архаїчних культурах сакральний та профанний світи існують дещо ізольовано, паралельно одне до одного. Філософський дискурс античної доби як метафізичне знання ставить метою об'єднати сакральне і профане, наявне та трансцендентне в єдину стабільну онтологічну систему. Закономірно, що розуміння цих двох зрізів реальності докорінно змінюється.

Найбільш послідовно побудована онтологічна ієрархія, а відповідно, і метафізична система її обґрунтування, представлена в класичному періоді античної філософії, періоді "ноуменального спекулятивізму" за визначенням О. Ф. Лосєва [Лосєв О. Ф. Історія античної філософії в конспективному викладі. – М. : Думка, 1989]. Мається на увазі творчість

видатних та безсмертних авторів Платона та Аристотеля. Адже, саме свобода думки та логічна аргументованість викладу міркувань цих та низки інших видатних мислителів слугує підставою іменування античної культури культурою авторів, а не авторитетів [Кнабе Г. С. Культура античності / Г. С. Кнабе, І. А. Протопопова. // Історія світової культури. Спадщина Заходу. – М., 1998]. По-перше, їхня творчість демонструє віртуозне поєднання інтуїції дескриптивного плану та абстракції логічного міркування. Відправною точкою будь-яких аналітичних процедур виступають конкретні факти, події, персоналії або питання навколишньої соціальної дійсності. Таким чином, рефлексія свободи в світлі діалектики цілого та частки стає відправною точкою для філософського дискурсу, метою якого, з рештою, стає побудування універсальних систем знань про світ. По-друге, саме в межах платонівського корпусу метафізики формується уявлення про культуру як своєрідний органічний осмислений спосіб буття в світі, як життя згідно космічного Логосу та універсальної ідеї Блага. Так, питання про походження і сутність брехні, свідомого викривлення дійсності, в особі софіста як творця привидів, поступово призводить до проблеми діалектики Буття та Небуття. Як відомо, Платон визначає Буття як "самототожне розрізнення рухомого спокою" [Лосев О. Ф. Історія античної філософії в конспективному викладі]. Єдине як першопринцип метафізики містить в собі як ідеальний, так і матеріальний вимір Всесвіту. Єдине, або Буття у парменідівському сенсі, це довершена і досконала, або ідеальна смислова конструкція. Перебуваючи в русі, смислова конструкція Універсуму експлікує власні потенції, що виступають в якості генезисних моделей для різноманіття речей наявного буття. За для здійснення такого переходу Буття трансформується в своє Інше, або Інобуття. Таким чином, Всесвіт перебуває в стані становлення, метою якого є досягнення ідеалу, ідеї-зразку, тобто вихідної монолітної та нерухомої конструкції. Така діалектика руху навколишньої дійсності та незмінності, вічності фундаментальних законів Всесвіту, спричинює формування такого світогляду, який піддає рефлексії безпосередньо самий шлях до трансценденції, або метод трансцендування. Пайдейя, у нашому розумінні, є таким методом трансцендування, залученням до світу культури, світу цінностей, "можливості реалізації в духовній сфері" [Марру А.-І. Історія виховання в Античності (Греція). – М. : Греко-латинський кабінет Ю. А. Шичалина, 1998. – 423 с.]. Отже, природним супутником, або закономірним наслідком пайдеї є метафізичне знання. Тому зробимо закономірний висновок, що основні категорії метафізики класиків античної філософії окреслюють загальні контури пізнавальних стратегій означеної доби.

Круглий стіл "ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ У ТВОРЧОСТІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА (до 200-річчя до дня народження)"

*Н. М. Авер'янова, канд. філос. наук, наук. співроб., КНУТШ, Київ
aver_n@ukr.net*

НАЦІОНАЛЬНЕ БУТТЯ УКРАЇНЦІВ В ОБРАЗОТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Образотворча спадщина Тараса Шевченка втілює ідеї духовного та національного пробудження свого часу, яскраво відображає специфіку й своєрідність буття українського народу. Твори митця, як живописні полотна та офорти, так і поетичні, донині вражають сучасників своїм глибоким духовним змістом.

Атмосфера волелюбності й героїзму України показана вже у перших образотворчих творах Шевченка. Так, у роботах "Смерть Олега, князя Древлянського" (1836), "Смерть Богдана Хмельницького" (1836–1837), "Козацький бенкет" (1838) художник звернувся до знаменних історичних подій в житті України та до образу видатної особистості Богдана Хмельницького. Не дивлячись на те, що в зазначених творах Шевченко, найперше, намагався якомога точніше передати деталі архітектури, етнографічні елементи костюмів і побут епохи, тематика цих робіт вказує на культурні цінності молодого митця, на його світобачення – глибоко національне, яке було виявом його власних думок і почуттів.

У роки навчання в Петербурзькій академії мистецтв Шевченко створив ілюстрації до поважних на той час видань Миколи Полевого – "Історія графа Суворова-Римніцького" (Шевченко виконав 32 ілюстрації), "Російські полководці" (12 портретів авторства Шевченка); створив композиції до повісті Миколи Гоголя "Тарас Бульба", поеми Олександра Пушкіна "Полтава", що засвідчує високий професійний рівень митця.

Вважаючи себе учнем Карла Брюллова, Шевченко поступово відходив від академізму. Він торував власний шлях у мистецтві, тому поряд з академічними роботами, художник писав картини з відтворенням побуту і звичаїв українців: "Циганка-ворожка", "Селянська родина", "На пасіці". Така тематика, взята з життя українських селян, показувала специфіку і самобутність культури України. А олійне полотно "Катерина" (1842), хоча й було виконане в межах академічних прийомів, відрізнялося ідейним спрямуванням та засобами символічної образності, характерними для українського образотворчого фольклору. В ньому, як відомо, Шевченко майстерно відтворив горе української дівчини, яку покинув її коханий,

гусар з Московщини. "Катерина" переповнена символічно значущими деталями, вона не ілюструвала однойменну поему митця, а доповнювала її. В цій картині Шевченко в образі Катерини-покритки відобразив соціальний та національний стан України, висловив протест проти несправедливості та національного гніту українців. Поставлені художником проблеми у полотні "Катерина" продовжували відображатися у подальших творах Шевченка як в образотворчому мистецтві, так і в поезії.

Відчуваючи велику тугу за батьківщиною, Шевченко в 1843 р. на короткий термін приїхав в Україну, де виконував начерки з натури, ескізи до власних поетичних творів, збирав народні пісні й прислів'я. Під впливом побаченого й почутого митець, втілюючи свої думки про показ специфіки української культури, вирішив створити серію робіт "Живописна Україна". В планах художника була мета змалювати колоритну, яскраву, ліричну й різноманітну природу України, показати її героїчне минуле, своєрідність побуту й традицій. Однак вийшло лише 6 аркушів "Живописної України". Звернення Шевченка в "Живописній Україні" до історії, побуту, традицій України, до постаті Богдана Хмельницького важко переоцінити, адже воно мало ідейно-патріотичне спрямування, що мало важливе значення для всього українства. Ця серія робіт засвідчувала, що українська культура вижила, існує й не згасає в найтяжчі часи. Шевченко зображав славне минуле України не тільки як предмет гордості й захоплення, а, найперше, козаччина й гетьманство в Шевченка поставали репрезентантами України й українців з ідеями свободи і національних ідеалів. Подаючи в таких аспектах козацтво, яке для нього слава, сила і воля, Шевченко прагнув відродити потребу у змаганні за своє майбутнє, вільне й незалежне.

Отримавши звання вільного художника (у березні 1845 р.) Шевченко знову прибув в Україну. Як співробітник Київської археографічної комісії митець замальовував історико-архітектурні пам'ятки Київщини, Полтавщини, Чернігівщини, Волині. Художник з професійним завзяттям відтворював пам'ятки старої української архітектури – гордість і пам'ять України, – детально, з найменшими дрібницями, передавав неповторність кам'яних і дерев'яних споруд. Водночас молодий художник писав і портрети на замовлення, виконував зарисовки українських пейзажів.

Як відомо, подальша доля Шевченка трагічна: його заарештували в справі Кирило-Мефодіївського братства. Оскільки він був родом із селян-кріпаків, найбільш обездоленої верстви населення, то зрозуміло, що Шевченко ненавидів соціальну і національну залежність, які несла Російська імперія, про що художник висловлювався на зібраннях братства та у своїх мистецьких творах. Митця як рядового солдата було заслано до Казахстану, при цьому йому не дозволялося ні писати, ні малювати. Проте й тут в тяжких умовах неволі художник зумів створити більше сотні рисунків і акварелей – пейзажі, портрети, сцени з мандрівного життя експедиції та місцевого населення.

Після звільнення з заслання Шевченко знову взявся до роботи, він прагнув бути корисним для всього суспільства. Навіть після довгих років

заслань він не втратив свого таланту й творчої наснаги, з-під його пензля, олівця і різця вийшли декілька автопортретів, портрети П. Клода, В. Кочубея, М. Лазаревського, М. Максимовича, М. Максимович, А. Олріджа, Ф. Толстого, М. Щепкіна та ін.

Великою радістю і водночас сумом стала чергова поїздка митця в Україну. Бо він, будучи і усвідомлюючи себе українцем, відчував гострий біль за весь свій народ, за свою родину, яка залишалася в кріпацтві. Художник, тамуючи душевний біль, мандрував Україною, зображуючи її міста та села, писав пейзажі ("Біля Канева", "В Черкасах", "В Корсуні", ін.), виконав низку портретів визначних діячів (Михайла Максимовича, братів Лазаревських). Ці художні твори Шевченка з українськими сюжетами і портретами українських діячів стверджували існування українців, а також естетичну цінність їхнього мистецтва. Вони поставали засобом збереження й утвердження того специфічного й неповторного, що при-таманне лише українському народові.

Незважаючи на політичні погляди митця, але враховуючи його професіоналізм і талант, Рада академії мистецтв присвоїла Шевченку звання академіка з гравірування (2 вересня 1860 р.). Недаремно "... історію модерної російської гравюри починають від Шевченка" [Антонович Д. Шевченко-маляр // Тарас Шевченко. Твори. – Чикаго : Вид-во Миколи Денисюка, 1963. – Т. XI. – С. 20].

Отже, живописні і графічні твори Тараса Шевченка стверджували національну і культурну самобутність українства, окремішність розвитку історичного шляху України. Провідною тематикою образотворчості Шевченка стали історичні сюжети та побутові сцени з життя українців, зображення краєвидів України. Шевченко у своїх творах образотворчого мистецтва втілював не лише художній задум, а й утверджував свою громадянську та світоглядну позицію щодо суспільства. В його творчості безсумнівно визначилося намагання довести, що українці відзначаються духовним багатством, специфічним колоритом та оригінальністю.

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

ВПЛИВ ТВОРЧОСТІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА НА РОЗВИТОК МИСТЕЦТВА

Творча спадщина Тараса Шевченка – яскрава сторінка історії української мистецької культури. Вільнолюбні тенденції, що все відчутніше виявлялися в літературі й мистецтві України XVIII – початку XIX ст., постали в його доробку як сформований напрям, як естетична програма. Це було зумовлено тим, що він глибоко знав народне життя, умів знаходити в ньому суттєве й характерне, а також мав рідкісний дар найвлучнішими, найдосконалішими засобами втілити це в літературних і мистецьких образах. Властиве йому чуття подиху часу, за якоюсь незбагнен-

ною закономірністю, набуло сенсу вічності. Духовний універсалізм його національної ідеї розрісся до вселюдської ідеї перемоги добра над злом, а часово сягав як глибин минулого, так і пророчої візії майбутнього. Тонке розуміння протиріч своєї доби поєднувалося в нього зі знанням історії – світової й української. Розвинена інтуїція в баченні зв'язку колишніх і новітніх часів давала йому можливість наповнити новим змістом іпостась людини, піднести й прославити її як вічну духовну сутність – в контексті християнської антропології. Шевченко вдавався до притчі, образотворчої метафори, іноказання.

Шевченко був дуже працьовитим і до того ж закоханим у мистецтво. Він невтомно вдосконалював майстерність маляра й графіка, безупинно малював, наламував руку, шукаючи типове, суголосне своїм настроям. Разом з іншими мистцями першої половини й середини XIX ст. він спрямував українське образотворче мистецтво на шлях високих християнських ідеалів людинолюбства. Його ранні твори позначені рисами романтизму, а в доробку періоду заслання помітніший вплив реалізму. Жанрова структура малярських і графічних праць Шевченка також є свідченням його глибокої духовності. Вагомими були досягнення Шевченка в малярському й графічному портреті. Він виконав близько 150 творів портретного жанру, половину з яких створив до заслання. У них відчувається романтична піднесеність людини, що наприкінці XVIII і в першій половині XIX ст. переважала у творчості багатьох європейських мистців. "Автобіографія" і повість "Художник" вказують на інтерес Шевченка до проблем портрета.

Спочатку його вабила не так олійна, як акварельна форма цього жанру. Спираючись передусім на досвід викладача малярства Брюллова, він одночасно вивчав засоби й особливості портретування акварельними фарбами інших мистців. Шевченко уподобав акварельну техніку ще в доакадемічний період, маючи в ній певні навички, а можливо, й перші здобутки. Цього досяг він численними вправами й копіюваннями, уриваючи вільний час від безлічі обов'язків, накладених на нього чванькуватим і марнословним Енгельгардтом. Рівень Шевченкових малюнків приємно здивував Івана Сошенка, який, познайомившись із земляком у Літньому саду в Петербурзі, підтримав його спроби малювати портрети з натури аквареллю. У ряді портретів простежується прагнення Шевченка підкреслити гармонійну сутність людини, вияскравити її моральну, інтелектуальну й фізичну досконалість. Для нього людина – творіння Бога. Мистець бачить у ній лише прекрасне й високе, а насамперед – духовну красу.

На новий щабель розвитку підніс Шевченко й побутовий жанр в українському мистецтві. Він не протиставляв своїх побутових композицій усталеним і улюбленим народом темам, а лише додав їм більшої життєвості. Його творам притаманна описовість – традиційна риса української літератури й мистецтва. Шевченка приваблювали моменти, за якими вгадується цікаве оповідання, життєва і подовжена в часі сюжетна канва. Тому першорядного значення він надавав композиції: розта-

шуванню постатей, рухам, жестам. Міміка й жести в Шевченкових композиціях на побутові теми відіграють важливу етичну роль, в них часто виражаються не лише характери та настрої персонажів, а й ідея твору.

Але й те, що зробив мистець за своє коротке життя, заслуговує на пильну увагу, новий підхід, нову думку, новий аналіз. Усі жанри, в яких працював Шевченко і в які він зробив дивовижний внесок, зігріті теплом стилю романтизму.

Г. П. Бежнар, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
beznar@yandex.ru

ПОСТАТЬ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА В КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕНЬ ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА

Творчість Тараса Григоровича Шевченка як невичерпна складова українського духовного простору постає предметом дослідження кожного нового покоління українців понад півтора століття. Про численні звернення до спадщини Кобзаря свідчить, зокрема, колективна монографія "Шевченкознавство в Київському національному університеті (1860–2010)", що присвячена проблемі рецепції творчості Тараса Шевченка і в якій автори подають понад півтори тисячі найменувань праць про Кобзаря, створених науковцями під час навчання і роботи в університеті його імені [Шевченкознавство у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка (1860–2010): сторінки історії / Л. М. Задорожна, Г. Ф. Семенюк, С. К. Росовецький та ін. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – 560 с.].

До аналізу творчості Тараса Шевченка у ряді публіцистичних праць ("Філософія і етика Тараса Шевченка (Промова в 51 роковини смерті поета)" (1913), "Чий Шевченко?" (1914), "Геній України" (1914)) звертався і Володимир Винниченко – один із найвідоміших громадсько-політичних діячів, письменник та філософ. Не акцентуючи увагу на особливостях розгляду В. Винниченком питань щодо релігійності Кобзаря, індивідуальної етики та належності до соціалізму, які потребують окремих досліджень, зупинимось на аналізі світогляду Т. Шевченка крізь призму принципу "чесності з собою".

Виступаючи проти зловживання поняттям "геній", що стало характерним для українців, ніби приголомшених "своїм власним неждано-швидким ростом" на початку XX століття, Винниченко тим не менш стверджує, що "єдиною геніальною людиною на Україні був тільки Шевченко" [Винниченко В. Геній України // Дзвін. – 1914. – № 2. – С. 115–116]. Український письменник визначає геніальність як "уміння зрозуміти і відчувити те, чим живе більшість людей, і вміння зробити своє розуміння зрозумілим для них". Геній, відповідно, виступає в такій інтерпретації своєрідним "апаратом", що вбирає в себе "звідусіль усе людське, фільтрує його, якимось хімічно переробляє і дає в новій, сконцентрованій, очищеній і всім доступній формі" [Там само. – С. 118].

Головна причина загальної любові до Шевченка полягає не тільки в тому, що він мав здатність бачити "людське" і здатність "перейняти" тим, чим жила більшість", а обумовлюється цілісністю його натури. Адже "більш сталого світогляду, більш цільної натури трудно знайти в історії людськості". [Винниченко В. К. Філософія і етика Шевченка (Промова в 51 роковини смерті поета) // Винниченко В. К. Публіцистика. – Нью-Йорк ; К., 2002. – С. 28]. Порівнюючи Т. Шевченка з Сократом і Л. Толстим, Винниченко зауважував, що хоча в різні епохи жили ці люди і в неоднакових умовах себе проявляли, проте спільна риса, що їх єднає, "це – та сама цільність, гармонія душі і тіла, гармонія світогляду і життя..." [Там само].

Проблеми цілісності людської натури та внутрішньої гармонії перебували в центрі філософсько-етичної проблематики письменника, який все життя обстоював принцип "чесності з собою", намагаючись узгодити думки та дії. Згодом Винниченко розвинув цю ідею "внутрішньої гармонії" або "чесності з собою" у філософської систему "конкордизм". Сама поява "чесності з собою", яка була спрямована на досягнення гармонії і стала результатом довгих і болючих роздумів Винниченка, є доказом власного екзистенційного вибору: особистість обирає саму себе серед навколишнього світу, суспільства, власного буття.

Отже, В. Винниченко свідомо виділяє критерій істинного буття, якому сам намагався слідувати все життя, – "ні думкою, ні словом, ні вчинком не зрадити собі (виділення В. Винниченка – Г. Б.)" [Там само. – С. 29]. У відповідності з цим критерієм український письменник фіксує вплив Толстого на російський духовний простір, довіру до Сократа в добу античності та загальну любов до Тараса Шевченка: "ці люди жили так, як говорили, і говорили так, як жили (виділення В. Винниченка – Г. Б.)" [Там само. – С. 28]. З іншого боку, письменник звинувачував у непослідовності А. Шопенгауера, філософія якого не впливала, на думку Винниченка, з його життя. "Шопенгауер був понурим песимістом, вірив у владу страждання, а щодня по обіді грав на флейті як всякий добрий німецький буржуа" [Там само. – С. 29].

В інтерпретації Володимира Винниченка Тарас Шевченко був селянином, "символом селянства", а оскільки селянство ("найбільш стихійна", але й "найбільш гармонійна частина" українського народу) "в той час представляло всю націю", у постаті Кобзаря та його творчості знайшли своє вираження провідні риси українського народного характеру. Головна риса світогляду Шевченка, який Винниченко характеризує як "народний, селянський", полягає у нерозривності філософії з життям: "де життя, а де філософія – розрізнити трудно", а Шевченко "ні одною рисою не зрадив самому собі, своїй селянській, народній історії" [Там само. – С. 29, 34].

В. Винниченко вказує на антропоцентризм, притаманний світосприйняттю Т. Шевченка, що зумовлює погляд на навколишній світ і природу, історію й культуру крізь призму переживань, бажань, потреб і прагнень

людської особистості. "Шевченкова лірика – лірика людини, яка нерозривно пов'язана з іншими людьми", де "гармонійно злилось почуття страдаючої людини і громадянина" [Там само. – С. 34].

Антропологічна проблематика, увага до внутрішнього світу людини, до пошуків сенсу буття та призначення людини в світі є провідною в українській філософії. Саме духовний світ особи в усій його різноманітності та невичерпності стає найважливішим об'єктом філософського осмислення Тараса Шевченка в інтерпретації Володимира Винниченка. Націленість українських мислителів на гармонію "слова і діла", їх узгодженість та невіддільність подібна до сформульованого ще за часів Київської Русі розуміння філософії як "любомудрія", що вимагало не лише пізнання істини про сенс людського буття, а й життя в істині. Світоглядні пошуки Тараса Шевченка, втілені в його творчості і реалізовані у власному житті, є органічною складовою української філософії, що підтверджується їхньою суголосністю філософським традиціям української культури.

***Н. Т. Вакалюк, Вроцлавський національний університет,
Вроцлав, Польща
Littlepitfall@yandex.ru***

ДОЛЯ ЯК ПОНЯТТЯ ТА ХУДОЖНІЙ ОБРАЗ У ТВОРЧОСТІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА (період заслання)

В українській літературі образ Долі, як і архетип Матері, реалізуються в образі України – поневоленої, сплюндрованої, покривдженої жіночої суті.

Доля як філософська надматеріальна категорія, котра являє собою позапросторовий та позачасовий абсолют, має розглядатися як тенденція до символічної сакралізації. Разом із такими образами як Муза, Слово, Небо, Мати, вона утворює смисловий ланцюг, відсилаючи читача до античної міфології.

В одній з останніх праць на цю тему – "Сяйво Гіппокрени" (2008) Юрія Микитенка, знаходимо класифікацію розуміння Т. Шевченком античного топосу, де Доля як категорія-символ належить до архетипного (перцептивного) рівня світовідчуття.

Згаданий мотив головним чином набуває оновленого обґрунтування в творчості періоду заслання, коли відбувається повна переорієнтація цінностей, усвідомлення себе як суті, образ Долі набуває трагічного характеру. Молодечий максималізм та прагнення до відкритої боротьби змінюються на усвідомлення складності ситуації. У циклі "В казематі" інтерпретація національної історії постає перед нами абсолютно персоналізованою, де в символічному сенсі крізь призму власної долі автора прочитується код цілої нації. В той самий час, доля – символ пробудження історичної пам'яті, що ототожнюється із пробудженням національної свідомості.

Заглиблюючись в смисли, варто стверджувати, що доля може становити ще й основу ідеї слов'янської єдності.

Як філософ–утопіст Шевченко закликав до життя в братолюбії на засадах християнства, в гармонії зі всесвітом і цим пояснюється багатогранність образу Долі. Як гуманіст обіймав серцем усі народи. Відомо, що в українській інтелектуальній історії переломне значення мала вперше сформульована Шевченком ідея нації як духовного трансцендентного континууму "мертвих, і живих, і ненароджених", згідно з якою не лише предки відповідають за долю нащадків, а й нащадки – за долю предків.

Т. С. Воропаєва, ст. наук. співроб., КНУТШ, Київ
voropayeva-tania@rambler.ru

НАЦІЄТВОРЧІ КОНЦЕПТИ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Відомо, що для етнічного буття українського народу характерні традиційність, локальність, анонімність культури, домінування її етнозахисних і етнозберігаючих функцій, спільнотна гомогенність, переважно колективне прилучення індивідів до етнокультури, недостатньо розвинена самосвідомість і суб'єктність (як індивідуальна, так і колективна). Для національного ж буття українства властиві спільнотна гетерогенність, подолання станової і конфесійної обмеженості, поступова трансформація станового, феодального суспільства в громадянське, більш висока соціальна мобільність населення, ширша система соціокультурних комунікацій, національна культура, що виходить за межі традиційно-усталеного й партикулярного, збагачується авторськими й професійними інноваціями, духовна єдність спільноти і духовно-культурна цілісність національного світу (релігія, мораль, мистецтво, освіта, наука тощо), наявність суверенної особистості як члена спільноти й свідомої особистісної самоідентифікації в процесі національного самовизначення, переважно індивідуальне прилучення особистості до національної культури, посилення суб'єктних засад національного життя і суб'єктних проявів у культурно-мистецькій, релігійній, освітній, науковій, суспільно-політичній, правовій, соціально-економічній сферах, розвинена індивідуальна самосвідомість і суб'єктність, базування історичної пам'яті, національної самосвідомості й національно-визвольних рухів на цілісній системі ціннісних та онтологічних засад. Саме до створення такої системи онтологічних засад, точніше, духовно-світоглядних координат, які стали смислоутворюючою основою українського національного буття, і долучився Тарас Шевченко.

Націєтворче Шевченкове Слово увібрало в себе сутність народу, його болі й радощі, його мрії, сподівання й непоборність духу. Сьогодні Шевченкове Слово, як вічне джерело національної консолідації та духовної енергії, здобуває потроєну силу і значимість. Тарас Шевченко не просто актуалізував у рамках української філософії концепти Правди,

Волі, Братолюбства, Національної й Соціальної Справедливості, він пробудив народ до свідомого й гідного життя. І сьогодні, як ніколи, "нам треба голосу Тараса"!

Націєтворча місія Шевченкового Слова (Логоса) полягала в тому, що у найкритичніший для національного існування період історії він показав безперервну культурно-історичну цілісність та етнонаціональну спадкоємність між соціально-історичними організаціями Русі-України – Козацької України – колоніальної України – майбутньої вільної України. І стрижнем цієї спадкоємності й цілісності була українська ідея, яка кристалізувалася до XIX ст. у таких концептах: Слава – Воля – Правда. Ця спадкоємність виразно простежується у творчості Тараса Шевченка. В добу Київської Русі – як Слава давньоукраїнських племен: "не сотні вас, а міліони. Полян, дулібів і древлян" ("Юродивий"). В період Козацької України – як Слава й Воля козаків, козацької нації: "... бо все гине. Слава не поляже", "слава козацькая" ("До Основ'яненка"); "не вмирає душа наша. Не вмирає воля..." ("Кавказ"), "там найдете щирю правду, А ще, може, й славу..." ("Думи мої"). В добу колоніальної України – як пошук Правди і Правдоборства заради відновлення Слави й Волі: "Кругом неправда і неволя... Народ замучений мовчить" ("Єретик"), "Нема правди, не вироду. Кривда повиває..." ("Гайдамаки"), "розбойники, людодіи Правду побороли, Осміяли твою славу, і силу, і волю" ("Єретик"). Проте Шевченко не зупиняється на сучасній йому добі, він мріє про майбутню вільну й незалежну Україну, де, завдяки відродженню Правди, завдяки новому праведному закону, повернеться із забуття Слава, постануть власна Воля й Сила: "в своїй хаті своя й правда, і сила, і воля" ("І мертвим, і живим..."), "Слава не поляже; Не поляже, а розкаже, Що діялось в світі. Чия правда, чия кривда. І чиї ми діти" ("До Основ'яненка"). І як актуально звучать сьогодні Шевченкові слова: "... Оглухли, не чують, Кайданами міняються. Правдою торгують" ("І мертвим, і живим...").

Порівняння світоглядного спрямування творчості двох видатних поетів, які є представниками двох націй (російської та української), дозволяє простежити відмінності між російською та українською ментальністю. Зокрема, під час затяжної російсько-кавказької війни у XIX ст. великий російський поет О. Пушкін писав: "Смирись, Кавказ, ідєт Ермолов!" ("Клеветникам России"), а великий український поет Т. Шевченко закликав волелюбних горців зовсім до інших дій: "Борітеся – поборете!" ("Кавказ").

Таким чином, головними духовно-світоглядними координатами, які стали смислоутворюючою основою українського національного буття, були Шевченкові концепти Волі (що тісно пов'язується з ідеєю необхідності боротьби з колонізаторами, з індивідуальною та колективною відповідальністю), Правди (що пов'язується з живою правдою життя, з історичною правдою, з ідеєю "праведного закону", з соціальною та національною справедливістю), Слави (що пов'язується з історичною пам'яттю українства про епоху праукраїнських племен, про період Київської Русі, про добу Козаччини, про "славних прадідів великих" тощо), Брато-

любства (що тісно пов'язується з ідеєю єдності нації ("Розкуйтеся! Братайтеся!")), з любов'ю, співчуттям, милосердям і прощенням). Сислове наповнення цих націєтворчих концептів свідчить не тільки про їх значний консолідаційний потенціал та виразні моральні конотації, але й про акумуляцію та поєднання загальнолюдських і національних цінностей у творчій спадщині Тараса Шевченка.

Тараса Шевченка називають Кобзарем, Пророком, Національним Генієм, Націєтворцем, Апостолом Правди й Волі, Речником і Оборонцем свого народу. Він і справді утілював у своїй діяльності всі ці функції. Його трагічна доля підтвердила, що він зміг вистояти у найтяжчих умовах життя, зберегти велич і незламність духу, свою людську й національну гідність. Він завжди вірив у високе покликання України та українського народу. Шевченкове Слово стало на сторожі правдивої історії свого народу, його слави, волі й честі, його прагнень і сподівань. Надзвичайно символічним є той факт, що Шевченкове Слово відбилося і в національному гімні України, де були продовжені думки Тараса Шевченка про те, що Слава й Воля України (тобто її автентична духовна сутність) ще жива і, спираючись на неї, оживе, відродиться і сама Україна. Отже, процес національного Відродження був активізований саме націєтворчими концептами Тараса Шевченка, який суттєво вплинув на те, що територіально роз'єднана й розчленована у ті часи Україна поступово ставала єдиною духовно. І ця поступово творена духовна єдність формувала необхідне онтологічне підґрунтя для українського націєтворення.

П. Е. Герчанівська, д-р культурології, НАКККиМ, Київ
nikipolly@hotmail.com

ХУДОЖНЯ СПАДЩИНА ТАРАСА ШЕВЧЕНКА У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО ПРОЦЕСУ МЕМОРІЗАЦІЇ

Сучасний інтерес до минулого, наполегливе бажання повернутися до нього у своїй пам'яті супроводжує усі кризові періоди історії людства. Не випадково повний соціальних катаклізмів кінець ХХ – початок ХХІ століть відзначився в Україні активною рецепцією національних культурних форм попередніх епох. Сфокусуємось на чинниках, що актуалізували процес меморізації у пострадянській Україні.

В українському суспільстві сьогодення все більше простежуються ознаки соціокультурної ентропії, помітні прояви зниження рівня структурованості культурного комплексу як соціально інтегруючого ядра. Склалась і все більше поглиблюється ситуація, для якої характерно порушення цілісності системи ціннісних орієнтацій, форм і норм соціальної організації і регуляції, каналів соціокультурної комунікації, комплексів культурних інститутів, стратифікованих засобів життя, ідеології, моралі, механізмів соціалізації й інкультурації особистості, нормативних параметрів її соціальної і культурної адекватності спільноті.

Розвиток громадянського суспільства у ракурсі постмодернізму надав соціальним суб'єктам право на плюралізацію оцінок як історичних подій минулого, так і національної культурної спадщини. Через руйнування єдиного аксіологічного поля культурна пам'ять стає явищем мозаїчним, децентралізованим, множинним, джерелом багатьох конфліктів у сучасному українському суспільстві, що створює реальну загрозу його культурній ідентичності.

Унаслідок інформаційної революції українськими реаліями стає активна трансформація змісту і засобів передачі культурної пам'яті. Розширення інформаційного простору зменшило роль конвенціонального механізму ретрансляції народних традицій (за схемою: від батьків до дітей). Накопичений досвід як у традиційно-побутовій культурі етносу, так і на інших культурних рівнях (наприклад, у народній сакральній архітектурі та живописі), починає частково передаватися шляхом спрямованого навчання на базі спеціалізованих інституцій або засобами масової інформації.

Сьогодні культурна пам'ять стає одним із ключових понять українського соціогуманітарного знання. Вона розглядається як найважливіший інструмент подолання кризи ідентифікації в Україні, як ефективний механізм для вирішення бінарної опозиції "глобальне–локальне" в архітектоніці глобалізації, в колориті якої залучено українське суспільство.

У контексті проблеми меморизації звернемось до однієї із найцікавіших і неоднозначних форм культурного самовираження українського народу – творчості Тараса Шевченка, який відіграв важливу роль у створенні національного культурного ландшафту. Долаючи усталені культурні стереотипи, розглянемо цей феномен у фокусі ретрансляції культурної спадщини українського народу.

Як відомо, життєстійкість будь-якої культури залежить від безперервності процесу трансляції стрижневого ціннісно-орієнтаційного ядра від покоління до покоління. Порушення процесу успадкування традицій призводить до руйнування культурного організму, розпаду національної культури як системи, втрати основ для самоідентифікації індивідів. Щоправда, при розриві процесів успадкування традиції можна відродити (або відновити), спираючись на принцип повторення, якщо інформація про них ще зберігається у суспільстві. Саме це завдання стоїть сьогодні перед українським суспільством.

У радянський період через маргінальність релігійної культури, що супроводжувалась масовим знищенням сакрального живопису та архітектури, виникла реальна загроза втрати цілого сектору українського культурного поля. Тому художня спадщина Т. Шевченка сьогодні розглядається як важливе підґрунтя для відновлення культурної пам'яті народу і забезпечення безперервності процесу успадкування національної культури.

Його малюнки, офорти, акварелі, живописні полотна, літературні твори, що передають колорит українського народного життя, є одним із ключових джерел інформації для етнографів, мистецтвознавців, а також дослідників архітектурної спадщини України. Особливу документальну

цінність мають натурні замальовки, які були виконані Т. Шевченком під час його перебування в Україні у складі Археографічної комісії (1845–1847 років). У них зафіксовані образи втрачених церков, монастирських споруд, каплиць, що дає можливість сучасним дослідникам доповнити ланки ланцюжка, який зв'язує народну культурну спадщину з сучасністю.

Отже, об'єднуючи минуле і сьогодення в одному вимірі, творчість Т. Шевченка створює основу для конструювання сучасного українського культурного простору.

А. С. Дяченко, студ., КНУТШ, Київ

МІФОЛОГЕМИ ПОСТАТІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА: КОНФЛІКТ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ

Авторитетність постаті Тараса Шевченка в українській культурі не викликає сумнівів: будучи визнаним одним з найгеніальніших вітчизняних поетів, художників, прозаїків, він був і лишається справжнім символом всього українського. Більш того, поява постаті Тараса Шевченка в історії нашого народу безумовно означала і значну зміну парадигми мислення і поведінки українців. Адже до нього, за свідченнями етнологів, найбільш культовою постаттю для нашої нації був Григорій Сковорода. Але з появою постаті Тараса Шевченка парадигма змістилася від мандрівного, відстороненого від світу філософа до дієвого революціонера. І це, безумовно, мале колосальне значення для становлення сучасної української нації.

Але трагічним фактом є те, що поряд із персоніфікацією "українськості" як такої, Т. Шевченко є також і втіленням її абсолютної протилежності та підміни – так званої шароварщини. Шароварщина, цілком очевидно, є явищем негативним, прикладом низької культури, що спекулює на національних мотивах.

Історія виникнення цього феномену спірна, але помітні шароварські тенденції були вже в радянські часи. Мотиви очевидні: імітація підтримки владою національної культури інших народів, з одного боку, і тотальний контроль над мистецтвом, з іншого. Т. Шевченко найбільш міфологізувався якраз радянською владою. Він був достатньо "зручним" для радянської ідеології, яка, спекулюючи його окремими творами та фактами біографії, подавала його як селяню-кріпака в кожусі і шапці, що був ярим ненависником тогочасного царського устрою і всіляко намагався сприяти його поваленню. Саме за радянських часів була поширена трансформація постаті Тараса Шевченка у мужицького, змученого царстким гнітом селянського поета. Його іменем називали вулиці, парки, навчальні заклади. Але в переважній більшості випадків це було поверхневою імітацією причетності до народного і відвертою профанацією постаті Т. Шевченка.

Та справжнього розквіту набуло тиражування селянсько-мужицького Шевченка в 90-х. Адже явище шароварщини вийшло насамперед з катastroфічної економічної кризи 1990-х років, яка призвела доискорочення

фінансування культурної галузі. Також важливим фактором стала активна підтримка ідеї пригнобленості українського народу. Це знову підняло на поверхню образ Шевченка: нещасного, депресивного і похмурого. В умовах, коли потрібен був героїчний та революційний герой, перед людьми знову був вже відомий з радянських часів похмурий селяк в кожусі.

Постать Т. Шевченка стала абсолютним мейн стрімом і символом шароварщини – його іменем називали все, що тільки можна було назвати, скрізь розвішували його портрети, влаштовували на його честь різноманітні культурні заходи, подавали його як єдиного і унікального месію нашого народу. Особливо підтримували таку шароварщину політики незалежної України, щоб підкреслити свою причетність до всього українського і заперечити своє радянське політичне минуле. А що ж може бути більш українським, ніж наш Кобзар? Це призвело до поглиблення профанації постаті митця. Його знову тиражували одноманітно та однобічно. Такий Шевченко важко сприймався, особливо дітьми шкільного віку, своєю похмурістю та песимізмом. Тому позитивного впливу на підростаюче покоління народжених у 90-х це не справило.

Чим далі, тим більше міфологізувався Т. Шевченко, аж поки він остаточно не вкорінився в свідомості українців як пригноблений селянський поет. Але нещодавно тенденція докорінно змінилася: як виявилось, занадто багато фактів його життя лишались "поза кадром". Не дивно, що знайшлась велика кількість людей, готових підняти їх на поверхню. Це призвело до появи нового "Шевченка-вурдлака". І цьому сприяла не лише одноіменна книга Леся Бузини, що була наповнена в переважній більшості спотворених фактів. Багато дослідників з метою побороти міф про селяка Шевченка висунули новий. В інтерпритації Бузини – це п'яниця і дебошир, в менш радикальних версіях – мажор, що прогулювався вулицями Петербургу в енотовій шубі та циліндрі, мав незчисленні сексуальні контакти з дружинами своїх товаришів, розкидався грошима їм на подарунки та замовляв собі той самий сумнозвісний кожух і шапку в найдорожчих ател'є міста. Саме такого, нібито модного і трендового, безтурботного і популярного Шевченка намагаються тиражувати і зараз. Але це теж призводить до профанації його постаті, до однобічності висвітлення біографії митця.

Таким чином, міфологізація Шевченка відбувалася впродовж довгого часу. Його постать постійно трансформувалась, але незмінною лишалась однобічність сприйняття митця. Адже для уникнення ідеологічних протиріч при прочитанні його творів, щоденників та біографії, слід уникати не фактів, а ідеологічності при їх поданні. Сам Шевченко сприяв своїй міфологізації ще за життя. Та слід вивчати його постать повноцінно і багатопланово. Лише так ми отримаємо не символ шароварщини, не похмурого селяка в шапці, не п'яницю-вурдалака і не ексцентричного мажора, а Тараса Шевченка.

В цій суперечливій галереї міфологем Т. Шевченка безсумнівно залишається лише те, що кожна влада, кожен інтерпретаційний поворот знаходить щось важливе в постаті народного поета, що підтверджує значимість його творчості попри всі конфлікти інтерпретацій.

**ЩОДЕННИК МИТЦЯ: ЛІТЕРАТУРОЗНАВЧИЙ
ТА ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ ПІДХОДИ
(НА МАТЕРІАЛІ ЩОДЕННИКА Т. Г. ШЕВЧЕНКА)**

Жанр щоденника досліджується літературознавством, психологією, філософією, адже йдеться про специфічний текст, котрий загострює проблему власної літературності, присутності та образу автора.

М. Бахтін стверджує, що автора ми знаходимо (сприймаємо, розуміємо, відчуваємо) у кожному творі мистецтва. Ми відчуваємо його у всьому як чисте зображувальне начало (зображувальний суб'єкт), а не як зображений (видимий) образ. Образ оповідача в оповіданні від я, образ героя автобіографічних творів (автобіографії, сповіді, щоденники, мемуари), автобіографічний герой, ліричний герой тощо. Всі вони вимірюються і визначаються своїм ставленням до автора-людини (як особливого предмета зображення), але всі вони зображені образами, які мають свого автора, носія чисто зображувального начала. Можемо говорити про чистого автора на відміну від автора частково зображеного, показаного, який входить у твір як його частина. Не можемо сказати, що від чистого автора немає шляхів до автора-людини, вони, звичайно, є, і притому до самої серцевини, до самої глибини людини, але та серцевина ніколи не може стати одним із образів самого твору. Він у ньому як у цілому, причому найвищою мірою, але ніколи не може стати його складовою образною (об'єктною) частиною [Бахтін М. Проблема тексту в лінгвістиці, філології та інших гуманітарних науках // Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С. 318–324]. Тобто у щоденниковому тексті варто зауважувати присутність автора-людини та автора-оповідача.

Серед причин створення щоденникового тексту варто наголосити на тій, що у процесі творчості у письменника виникає потреба зберігати зв'язок із собою. Щоденник складається із дрібниць, із переліку ключових моментів, котрі письменник розставляє, аби заново пізнати себе. "Щоденник по своїй суті не є сповіддю, повістю про себе самого. Це Пам'ятник" [Бланшо М. Пространство литературы. – М., 2002. – С. 290]. Так, у своєму "Журналі" Тарас Шевченко звертався до самопізнання і питання про власне покликання.

Оскільки щоденники належать до мемуарного жанру літератури, то за Г. Костюком існує три типи щоденників: нотатки глибокої особистості, виповнені інтимними фактами, переживаннями, почуваннями, побутово-психологічними сценами, автор таких щоденників весь у собі, в своїх переживаннях та пристрастях; докладні, але сухі телеграфічні нотатки стосовно яких відсутні всілякі публіцистичні оцінки чи філософські роздуми; такі, що їх автори обдуманно пишуть з розрахунком

на публікацію, автори оминають свідомо різні побутові, часто прикрі й негативні деталі, позитивне чи негативне ставлення до подій свого часу виявляють відповідними публіцистичними чи філософськими коментарями та відступами [Винниченко В. Щоденник, том 1 (1911–1920). – Едмонтон ; Нью-Йорк : Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 1980]. До останнього типу щоденників відноситься і "Журнал" Тараса Шевченка, тобто текст, котрий створювався заради публікації, орієнтуючись на свого читача.

Досліджуючи щоденник Т. Шевченка, Б. Рубчак виділяє два типи записів: інтимний і літературний. Попри те, що численні коментатори спадщини письменника схиляються до визначення "Журналу" як інтимного щоденника, Б. Рубчак наголошує: "Загально беручи, цей текст – літературний твір, що у ньому "актуальність" віддалена у мистецтво, а "інтимність" – це засіб літературної гри. Але ми вже бачили, що "Журнал" мав інші завдання, ніж записування. Автор запевняє нас, що найголовніше завдання "Журналу" – це тимчасове розвіювання нестерпної нудьги. "Журнал", отже, не протоколює подій, а їх заступає, сам стаючи своєрідною подією" [Рубчак Б. Живописаний Шевченко ("Журнал" як текст) // Світі Тараса Шевченка: Збірник статей до 175-річчя з дня народження поета. – Нью Йорк, 1991. – С. 65–90. – (Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка, Т. 214)].

Однак, повертаючись до історії публікації щоденника Т. Шевченка, варто згадати, що цензурні умови не давали змоги редакції журналу "Основи" подати повний текст щоденника і змушували пропускати політично гострі записи поета й переробляти деякі місця. Закінчуючи друкування щоденника, редакція зазначала у примітці: "Нас упрекали, зачем мы печатали весь Дневник сподряд, не исключая многих мелочей – и не занимательных, и в то же время слишком обнажающих темные стороны домашней жизни поэта. По мнению этих строгих судей, образ поэта должен оставаться светлым и величавым, как его произведения: следовало выбрать лучшие страницы из Дневника, а не помещать таких подробностей, которые прочесть было бы неприятно самому Шевченку" [Шевченко Т. Зібрання творів : у 6 т. Т. 5. – К., 2003. – С. 313–418]. Тобто йшлося про цензурування, аби зберегти й не порушити образ автора. Таким чином можна говорити про існування іншого Шевченка, темні місця із життя котрого боялися або принаймні не бажали, розкрити.

Отже, "Журнал" Тараса Шевченка – це реалізація потреби творити, сублимувати, котра перетинається із метою збереження зв'язку із собою та самопізнанням, це модель біографії, що віддзеркалює не лише позитивні факти й оцінки з боку автора-наратора, але й такі, що проєктують абсолютно відмінну реальну людину із вадами характеру та звичок. Біографічний текст формує певний психологічний код у визначеній часовій категорії, шляхом фіксації та систематизації. Щоденник Тараса Шевченка є водночас літературними та інтимними записами, котрі не є виключно художнім прийомом у літературному тексті.

ЛЮДИНА НА ШЛЯХУ ДО СЕБЕ: СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОДІЇ ДУХОВНОСТІ ТА МИСТЕЦТВА

Художня культура є найчутливішим віддзеркаленням рівня розвитку суспільства, нації, народу, який фокусується в образі людини – її творця і продукту, характеризує стан самоусвідомлення й самоактуалізації народу та особи. Для українського народу останнє завжди з необхідністю передбачало звернення до постаті Тараса Шевченка, його творчої спадщини. Духовна енергетика творів Т. Г. Шевченка завжди володіла такою емоційно-духовною напруженістю, що примушувала інших жити "в істині життя, а не в істині речей" [Леонтьев А. Н. Некоторые проблемы психологи искусства // Избр. психолог. Произведения : в 2 т. Т. 2. – М., 1983. – С. 29]. Духовний світ його творів обмежений осмисленням і переживанням міри олюдненого світу, пошуками смислів людського існування, випробуванням ідеалів, духа гуманізму, тоді як сучасне мистецтво зіштовхнулося з загрозою перетворення смислів і духовності на "рудименти" людського в людині і в результатах його творчості.

Відомо, що оволодіння духовним та емоційно-естетичним досвідом, накопиченим людством, можливо лише шляхом його особистісного засвоєння. Але характер сучасної культурної, художньої зокрема, комунікації взаємообумовлений поширенням репродуктивного типу сприймаючої свідомості як авторської, так і читацько-глядацької. Наявність великої кількості мистецьких творів зі спрощеною, вихолощеною змістовністю і художністю, зорієнтованої на кітч-сприйняття, значно ускладнює збагачення особистісного емоційно-чуттєвого досвіду. Проблема культури сприйняття мистецтва замінюється проблемою культури "споживання".

Для творчості згубним став не тільки рух і функціонування творів мистецтва відповідно до правил і цілей, які мають не просто позакультурний, позахудожній характер, але й те, що вони генеруються вже з початковою орієнтацією на майбутнє комерційне просування, підкоряючись чужій їм логіці і мові – логіці бізнесу і мові грошей. В такій ситуації "виробництво" високоякісної художньої "продукції", зорієнтованої на певну групу "споживачів", стає проблематичним. Так само проблемою постає формування цієї групи, підтримка її існування в ситуації ускладнення "художньо-споживачької" навігації. В сучасному інформаційному просторі тотальних можливостей і пропозицій, особливої гостроти набуває питання "що?".

В ситуації панування бізнесу над культурою художній простір наповнюється недобросовісними учасниками. Стандартизуючи продукцію, бізнес стає більш зацікавленим у ремісниках, ніж у талановитих художниках. Не зміст твору, не його естетична і художня цінність, але витрати на виробництво і збут стають визначальними. Відповідно, домінуючими

детермінантами мислення і уяви митця стають не художній задум, не духовні пошуки, що супроводжуються болісними душевними пошуками і повною самовіддачею, а закони комерції. В результаті виникає спокуса мінімізації творчих зусиль і економії смислової інформації. В мистецтво "ринули дилетанти... вони знають азбуку і технічні прийоми, але мова, зміст – те, у чому виявляється індивідуальність митця – у них представляє собою аморфну кашу..." [Кончаловский А. Победа рынка над искусством. Как маркетологи берут верх над творцами // Российская газета. – 2005. – 9 февр.]. "Найчастіший результат... – розведений розчин замість алхімії мистецтва" [Долгин А. Б. Экономика символического обмена. – М., 2007. – С. 143].

Більш-менш розвинуті уява та мислення дозволяють естетизувати і одухотворювати при наявності певних умов будь-який об'єкт, викликати непідробні емоції по відношенню і до низькопробної художньої продукції. Але проблема полягає не в наявності "розведеного" мистецтва для невимогливого споживача. "Економіка інновацій ... стримує художнє зростання" [Гройс Б. Комментарии к искусству. – М., 2003. – С. 251], маніфестується кількість, але не якість. В результаті розповсюджується маса культурної продукції, яка відкрито не претендує на будь-яку смислотворчість, творчу і духовну інновативність (навіть індивідуальну), але незалежно від цього викликає у масового реципієнта сильну реакцію за рахунок правильно продуманого подання під вивіскою мистецької цінності. Проблема відсутності чи незнання дійсно художньо-естетично цінного (знецінювання в сфері культури важко фіксується) народжує іншу проблему вживання культурного плацебо і, у зв'язку з цим, ускладнення набування навичок споживання творів мистецтва високого художнього рівня, і, більше того, потреби і зацікавленості у набуванні цих навичок.

Постає нагальним знаходження і обґрунтування принципів і способів "вимірювання" культури, які існують поза системою економічних координат. Одна з таких координат – ступінь людського в людині, його духовні виміри. Питання, відповідь на яке дозволить наблизитися до знаходження сучасних визначальників актуалізації необхідності особистісних "інвестицій", духовних зокрема, – це питання, як відновити в правах художню культуру, її духовну складову, враховуючи (в протилежному випадку це було б утопією) реалії сучасності, культурного бізнесу, універсальність мови грошей і наявну інформаційну нерівність. Це питання для філософії та культурології залишається відкритим. Тим не менш, залишаються сподівання, що, не зважаючи на правоту Ж. Бодрийяра стосовно сучасної людини, яка "більше не знає, чого вона бажає" [Бодрийяр Ж. К критике политической экономики знака. – М., 2004. – С. 83], можливостей маніпулювання і містифікацій у сфері прекрасного, духовні пошуки мистецтва не залишилися в минулому, і для превалююче прагматичного умонастрою сучасної людини будуть незамінною формою і способом "наращування людського капітала".

РЕЛІГІЙНИЙ СВІТОГЛЯД ТАРАСА ШЕВЧЕНКА У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ УКРАЇНСЬКОЇ ЕМІГРАЦІЇ

Однією із найбільш контроверсійних проблем у творчій спадщині української еміграції, як і в шевченкознавстві загалом, до цих пір залишається дослідження релігійного світогляду Тараса Шевченка. Творчість геніального митця не дає однозначних пояснень його ставлення до Бога, Церкви, релігії й віровизнання, але причина цьому не в плутанині його поглядів, які, навпаки, досить системні і визначені. Річ у трактуванні дослідниками окремих тверджень поета, які часто вириваються із загального контексту того чи іншого твору. Одні вважають його поетом-романтиком, сприймаючи це як своєрідний вияв ментальності, інші підкреслюють його начебто рабську, фанатичну віру. Деякі представники Російської православної церкви трактують Шевченка як атеїста-"богохульника", водночас у більшості духовні і світські науковці стверджують про належність його до лав православ'я. У колі дослідників шевченкової поеми "Іван Гус" існує також думка про схильність її автора до реформацийно-протестанських поглядів і т. д.

Заслуга шевченкознавців української діаспори власне у тому, що їхні праці усувають чимало тенденційних, упереджених тверджень щодо релігійності Тараса Шевченка і обґрунтовують суперечливі аспекти його спадщини. Зокрема, Іван Огієнко (митрополит Іларіон), докладно проаналізувавши життя і творчість Тараса Шевченка, доходить висновку: "Шевченко був людиною щиро й глибоко релігійною, а його "нарікання" на Бога були випадковими і виходили виключно з його розпачу, в який він впадав через неймовірно тяжкий стан життя і всієї України, і свого власного" [*Митрополит Іларіон. Релігійність Тараса Шевченка* // Ювілейне видання з приводу 150-ліття з дня народження Тараса Шевченка. – Вінніпег, 1964. – С. 5–102]. Проаналізувавши "Кобзар", Іван Огієнко вводить поняття "шевченківський релігійний стиль" думання і писання. Всі шевченкові твори, відзначає дослідник, "просякнені глибокою й істотною релігійністю. Це релігійність душі й серця, зацеплена ще з колиськи".

Як засвідчує Д. Бучинський, універсальна моральна доктрина християнства була засадничою у Шевченкових розмислах, які "знаходимо в його «Кобзарі», в усіх прозових творах, у листуванні тощо. В усіх тих міркуваннях ми виразно бачимо Шевченків християнський світогляд, а звідси його філософська думка має виразну християнську рису й ми можемо без помилки розважити її, як християнсько-філософську думку..." [*Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Тараса Г. Шевченка. – Мадрид ; Лондон : Українська видавнича спілка, 1962. – С. 164–235, 91–92*].

Суперечливу природу Шевченкового етосу обґрунтовує М. Шлемкевич: "З одного боку, Бог християнської любові і прощення, що при всіх

викликах зла панує в "Неофітах", і "Марії", і, з другого боку, грізний Єгова, Бог гніву і помсти: Deus caritatis і Deus irae... Це протилежність, що нею роздерта душа Шевченка особливо в останні роки [Шлемкевич М. Глибинна верста світогляду Шевченка // Шлемкевич М. Життя і мислі. Верхи життя і творчості. Промови-доповіді. – Нью-Йорк ; Торонто, 1958. – С. 102–103].

Отже, вищенаведені та інші праці письменників української діаспори підкреслюють складну мозаїку релігійного світогляду Тараса Шевченка і доводять необхідність реконструкції релігійної свідомості поета у всій її цілісності та взаємозв'язку.

І. П. Кальмук, асп., КНУТШ, Київ

**ПРО МОЖЛИВОСТІ ТА ПЕРСПЕКТИВИ
ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ
ТВОРЧОСТІ Т. Г. ШЕВЧЕНКА
(на матеріалі українознавчих праць В. П. Петрова)**

На думку Петрова, ідеологічне ядро української культури слід шукати у новочасній культурі, а тому він звертається до розгляду світоглядних та стильових засад творчості провідних постатей бароко і романтизму – Г. Сковороди, Т. Шевченка та П. Куліша. Задля виконання завдань статті важливо детально розглянути публікації Петрова, присвячені Шевченку, адже вони створювались у той час, коли антинародницькі тенденції у сфері культури та літератури заперечували канонічність постаті Кобзаря. Спробу пояснення подібних тенденцій та експлікації ідеологічного ядра творчості Шевченка, яке стало уособленням українського духу, Петров здійснює у статті "Естетична доктрина Шевченка. До постановлення проблеми".

Мислитель каже, що народництво створило культ Шевченка. У свою чергу, антинародники "наважились на блюзнірство: вони зреклись Шевченка" [Петров В. Естетична доктрина Шевченка // Україна: філософський спадок століть. – Хроніка-2000. – 2000. – № 39–40. – С. 85]. Навіть Микола Зеров, один з представників "групи неокласиків", до якого зараховували і Віктора Петрова, не включив жодної статті про Шевченка в збірку своїх літературознавчих статей про письменників XIX ст. Зеров, підкреслюючи свою антинародницьку спрямованість, цю збірку означив полемічним викликом: "Від Куліша до Шевченка", а свою вагому літературознавчу працю "Історія української літератури" він обірвав перед Шевченком [Там само]. З канонічного списку поетів Шевченка виключив також "неокласик" Максим Рильський. У доповіді, яка була виголошена 1941 року, він розташував поетів за такою ієрархічною послідовністю: на першому місці – Пушкін, на другому – Міцкевич, на третьому, останньому – Шевченко. Це викликало протест, однак Рильський виправдав себе хронологією. Петров коментує таку послідовність у власній іронічній манері: "Поза сумнівів, плеяду найбільших поетів слов'янства Рильсь-

кий волів би завершити згадкою не про Шевченка, а про себе! Пушкін, Міцкевич, Рильський..." [Там само]. У лінії загальної тенденції боротьби з етнографізмом народників виступив у 20-х рр. ХХ ст. і Микола Хвильовий. Ідеологічним лідером він обрав Куліша. Таким чином, підсумовує Віктор Петров, негачія Шевченка знаходила своє завершення в ствердженні Куліша, Шевченко відходив у тінь, а Куліш набував значення, у якому йому було відмовлено за життя [Там само. – С. 86].

Якщо розглядати не тільки мистецьке середовище, але й взяти до уваги академічне наукове коло, то шевченкознавство 20–30-х рр. ХХ ст. обмежило свої студії розглядом біографії Шевченка та почасти формальної сторони його поезій. Не було створено жодної концепції Шевченка-поета.

Наприкінці 40-х рр., тобто в час написання статті "Естетична доктрина Шевченка. До постановлення проблеми", однаково втратили свій сенс і концепція народників, і негачія антинародників. Зважаючи на це, Петров каже про потребу переосмислення творчості Шевченка й витворення її нових оцінок, оскільки естетичні цінності народників та антинародників були кардинально протилежними. Народники, за висловлюванням Петрова, зневажали естетичні цінності, антинародники були естетамі. Антинародництво замикало визнання естетичних цінностей рамками літературної традиції, тривалої підготовки, шкільної вучки, творчої дисципліни, упертої студійної праці, особливої вибагливості до форми, тобто "усього того, чого бракувало Шевченкові" [Там само]. У цьому полягає головна причина невизнання його серед кола "неокласиків" та інших представників літератури 20–30-х рр. ХХ ст. Їм йшлося про недисциплінованість Шевченка, його "непричесаність", як казав Куліш. Шевченко писав розмірами, які не мали нічого спільного з літературними, тобто він перебував поза літературними нормами. Тут, на думку Петрова, проходить біографічна грань, яка відокремлює Шевченка-поета і Шевченка-малюра.

Шевченко у поезії порушував правила, не писав усталеними розмірами, а писав своїми власними, не передбаченими жодними підручниками віршоскладання, розмірами. У цьому Петров вбачає великий плюс, адже на відміну від інших новаторів Шевченкові не довелося переборювати опору літературних доктрин, він ігнорував їх з самого початку. Шлях Шевченка є ризикованим, "або: цілковитої поразки, нікчемного коломийкового доморобства; або: ствердження своєї геніальності" [Там само. – С. 87]. Народники приймали і геніальність Кобзаря, і його геніальність доморобна. Саме ця позиція була, у свою чергу, неприйнятною для антинародників.

З цього приводу Петров замислюється: що таке власне геніальність? Повнота творчого самоздійснення? Чи стихійна обдарованість? Насамперед, він враховує ці риси, але доповнює, що окрім стихії має бути теорія, розрахунок, концепція, конструкція, розум: "Не випадок, а послідовність. Доктрина, що твориться з переборення всіх доктрин. Догма, що народжується супроти всіх інших догм" [Там само. – С. 88]. Петров зауважує, що поезії Шевченка не були сліпим письмом. Він зводив власний творчий досвід на ступінь власної теорії, тобто теоретично творчість Шевченка

була так само повноцінна, як і творчість Гете. Так, поема "Сон" 1845 року стала яскравим зразком естетичної та літературної доктрини Шевченка. Вона не вкладалася в жодні визнані поняття і норми літератури XIX ст.

Творчість Шевченка для Петрова є невід'ємною складовою Кирило-Методіївського Товариства. Їх не можна уявити окремо один від одного. Сенс існування братства виправдовувався наявністю Шевченка, а творча діяльність Шевченка знаходила своє чинне завершення у факті існування та діяльності Братства.

Віктор Петров здійснив вагомий внесок у шевченкознавчу науку XX ст. Він означив філософсько-естетичні засади творчості поета, які виходили за межі романтичної доктрини та традиційного канону. Йдеться про особливий "шевченкізм", ідеологічне ядро, яке витворювало власні "теоретичні догми". Зіставивши живопис як прямий (безпосередній) спосіб ставлення до дійсності з поезією як символічно багатий спосіб непрямого стосунку до світу, Шевченко робить вибір на користь останнього, руйнуючи усі мовні канони і розширюючи в такий спосіб можливості символічного перетворення дійсності. Тобто перша поетична революція відбулась у мові: у своїх поезіях Шевченко зміщував дійсність у бік гротеску, викриваючи реальність, декодуючи її. Революційний бунт Шевченка перенесено у метафізичну площину, він фіксує надреальне, трансцендентне, недоступне для буденного світу. Символічне перетворення дійсності відкриває істинне бачення реальності. "Шевченкізм", побудований на алюзіях з Біблії, фольклору, історизмі, революційному пафосі та творчих фантазмагоріях, дозволив Шевченкові стати поетом нації, чия творчість була і залишається тотожною самоздійсненню народу. Активне ставлення Шевченка до дійсності дозволило йому стати ідеологом Кирило-Методіївського Братства і таким чином втілити свою ідеологію у конкретну національно-політичну програму. Поет стає соціальним революціонером: люди тільки поетично можуть правдиво бачити світ, поет відкриває їм очі на те, хто вони, і чого, по-справжньому, бажають – вони є українцями і бажають свободи.

М. І. Коробко, асп., КНУТШ, Київ
Margota2007@yandex.ru

Т. Г. ШЕВЧЕНКО ЯК ЕТИЧНИЙ "КАМЕРТОН" УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ (до постановки проблеми)

Тарас Григорович Шевченко (1814–1861) – чи не найвидатніший український поет, письменник, художник. Його важке життя – від кріпака до художника, від поета до солдата – може слугувати підґрунтям для цікавого роману або художнього фільму. Його різнобарвна, самобутна поезія була прославлена любов'ю до України, співстражданням до важкої долі українського народу, протестом проти всіх форм соціального та національного пригноблення, вона є дуже близькою до народної творчості, в ній відчувається глибокий ліризм, простота та поетична грація виразів.

Різноманітні дослідження творчості Тараса Шевченка можна знайти в багатьох наукових та публіцистичних статтях та книгах. В. Бородін, О. Забужко, М. Петров, І. Франко – перелік видатних українських та зарубіжних науковців і письменників, які займалися дослідженнями його творів та їх впливу на подальший літературний, політичний, філософський розвиток української думки, можна продовжувати нескінченно.

Якщо озирнутися назад та прослідкувати шлях розвитку української філософії, то можна зробити висновок, що з самого моменту свого зародження вона ставила у центр своїх досліджень та роздумів людину, тобто в українській філософії завжди була антропологічна направленість. Філософські роздуми мислителів в Україні завжди були пов'язані з духовним світом людини.

Доброта, щедрість, задушевність, гумор, працелюбство – це ті цінності, які знайшли своє відображення в мистецтві та народній творчості українського народу, але зі своїм колоритом, своїм унікальним національним відтінком. І творчість Тараса Шевченка найбільше це відображає. В ній можна знайти рідкісну чутливість до зла та різноманітних моральних проблем.

Тарас Шевченко був поетом-романтиком, і цим пояснюється його зромантизований образ українського народу, який можна знайти в його "Кобзарі". Такий його світогляд – ідеалізована козацька доба, надстійкий український дух, подолання російського самодержавства – пояснюється його важкою долею: народження та життя до вісімнадцяти років кріпаком, викуп його з кріпацтва та навчання в Петербурзькій академії мистецтв, початок і розквіт його поетичного таланту, співпраця з Кирило-Мефодіївським братством, заслання його в солдати, звільнення з солдатщини та смерть на чужині в Петербурзі із заповітом, щоб його поховали "на Україні милій". Дуже велику частину свого життя поет провів на чужині, кожний візит на батьківщину залишав в нього дуже гнітючі враження, які мали своє відображення в творчості.

В творчості Тараса Шевченка синтезована єдність тіла та душі, духу України. Саме завдяки цьому його людина змальовується як образ Божий – вона ніколи не скалічена, однакова в добрі та злі, повна й багата внутрішнім змістом.

Боротьба за справедливість, щастя та добро проти зла й насилля в творчості Тараса Шевченка тісно пов'язувалася з ідеєю милосердя, яке розумілося як істинно людське почуття, співчутливе ставлення людини до людини, прагнення робити добро, допомагати людям у боротьбі з горем та нещастям. Поет засуджував всіх тих, хто принижує беззахисних, зневажає людську гідність, обманює, кривдить людину. Милосердя для нього було найвищою основою людської моральності, духовності, людських взаємин і вчинків.

Тарас Шевченко першим в українській літературі закликав українців не куратися самих себе, не бути придуркуватими провінціалами з величезним комплексом неповноцінності, а пишатися тим, ким ми є насправді. Він доводив, що самоствердження України має історичні й соціальні виміри.

Ставлення Тараса Шевченка до релігії було доволі зромантизованим. У його творах можна знайти чимало гострих висловів на адресу Церковної обрядовості, забобонів, виступів проти зловживань релігії з політичними цілями, проти релігійних війн, кровопролиття, сліз в ім'я релігійних пристрастей тощо. Він відкидав у релігії все те, що робить з неї абстрактну силу, байдужу до потреб людини, що виступає проти індивіда, перешкоджає вільному розвитку особи, задоволенню її внутрішніх потреб.

Для нього релігія має сенс як засіб боротьби за свободу людини, за її щастя. Тарас Шевченко в своїх щоденниках називав Біблію єдиною відрадою, часто її перечитував та цитував. І він нещадно критикував все те затуманює, псує, закриває вічний, святий, дійсний зміст віри. Для нього релігія була не ширмою, а способом життя. Для нього істинною вірою була народна віра, яка зберігалася у народних звичаях, обрядах і душі простого народу. Народна віра вимагає встановлення безпосереднього зв'язку та відносин між Богом і людиною, не потребує посередників та інших об'єктів наших поклоніння.

Відомого поета непокоїла одна з основних проблем етики: якщо життя людини залежить від долі, то тоді вона позбавлена вибору, не несе відповідальності з свої вчинки і життя загалом. Але в творчості письменника слова "доля", "воля", "правда" – скоріше не поняття, а уявлення, образи. Основними етичними ідеями в творчості Тараса Шевченка є любов до людини, повага, чуйність, взаємодопомога в праці, у подоланні труднощів і незгод. Для нього вони є тією вищою метою, яка має бути у кожного і без чого людина черствеє, стає грубою, втрачає гідність, проявляє самолюбство, нехтує інтересами та правами інших людей.

Тарас Шевченко був художником, майстром слова, його творчість є багатим тлом для наукової думки, філософських роздумів та формування гордості за український народ. Нажаль він помер за тиждень до того, як в Україні відмінили кріпосне право, звільнивши тих людей, за яких він боровся кожним словом своїх віршів.

О. М. Косьмій, канд. політ. наук, ст. викл., ІКВС, Київ
helen.suprunenko@gmail.com

СОЦІАЛЬНА ФУНКЦІЯ МІФОЛОГІЗАЦІЇ ПОСТАТІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА В УКРАЇНІ

Комплексна трансформація соціальних структур є основною характеристикою сучасних соціокультурних процесів в Україні. Кристалізація національної ідеї, формування національної ідентичності та забезпечення єдності українського народу постають головними завданнями сьогодення. Одним із етапів вирішення даного завдання є з'ясування місця Тараса Шевченка у сучасній українській культурі, виокремлення основних міфологічних наративів, з'ясування пов'язаних із ним ідеологем, концепцій, цінностей, а також потенціалу до об'єднання нації.

Від часу, коли Тарас Шевченко закінчив свій життєвий шлях, різні покоління розуміли, сприймали та інтерпретували його постать спадок по-різному, часто застосовуючи злободенні ідеї [Антонович М. Нова невдала концепція (кілька думок з приводу праці Г. Грабовича) // Український історик. – 1985. – № 1/4. – С. 221]. Однозначно встановити у чому полягає роль і значення Шевченка, яке його місце в нашій культурі, загалом неможливо. Десятиліттями українська філософська думка була заклопотана не так власне пізнанням Шевченка (Шевченком-предметом), як більш або менш правдоподібним пристосуванням його до реальній українського національного життя (Шевченком-функцією) [Забужко О. Шевченків міф України. – К., 2009. – С. 6].

На вітчизняних теренах спадщину Великого Кобзаря вивчали такі науковці: М. Антонович, В. Барка, М. Бернштейн, Ю. Бойко, Г. Грабович, О. Гриценко, О. Дорошкевич, М. Новицький, Л. Плющ, А. Рігицький, Б. Рубчак, В. Скуратівський, Ю. Шерех та ін. Проте ХХІ століття робить нові виклики, тому важливим є з'ясування сучасної ролі та місця Тараса Шевченка у свідомості окремого українця та суспільства в цілому.

Тарас Шевченко був першим українським поетом-мислителем, який закликав народ до боротьби за соціальне та національне визволення. Також важливо відзначити боротьбу поета проти кріпацтва як його історичну заслугу. В цій соціальній площині можна вбачати також і широту ідеї визволення від усілякого гніту. Т. Шевченко до заслання, як революціонер, спирався на антимосковську свідомість народу, підсилював її, виокремлював з неї політичний ідеал майбутнього. У його поетичних та прозових творах немає цілісної системи політичних поглядів, проте прослідковується протест проти всіх форм деспотії та поневолення, а позитивним народним ідеалом для нього були часи козацтва.

Важливим фактором у формуванні культу Т. Шевченка було те, що в своєму поетичному доробку він фактично створив не лише міфологічну версію української історії, але й кістяк національної міфології з космогонією та есхатологією. Відтак, становленню міфу Шевченка передувала його робота над вербалізацією міфу України. Згодом досить вузьке середовище інтелігентів-українофілів розпочинає творити симулякр шевченкової всенародної слави та пророчої місії, а через нього перетворювати реальну, хай і невеличку, спільноту шанувальників Т. Шевченка на "уявлену спільноту" української нації [Гриценко О. Духовний батько нації // Герої та знаменитості в українській культурі. – К. : УЦКД, 1999. – С. 109].

Будь-яке дослідження української масової свідомості рано чи пізно або перетворюється на дослідження національних міфів, або ж виявляється ще однією, більш чи менш оригінальною, версією останніх. Адже у нашому суспільстві глибоко закорінена потреба у міфі [Гриценко О. Міфи // Нариси української популярної культури. – К. : УЦКД, 1998. – С. 335]. Зрештою міф – "це наративна структура, яка обґрунтовує деякі фундаментальні припущення відносно політичної реальності" [Політичний енциклопедичний словник / [за ред. Ю. С. Шемшученка, В. Д. Бабкіна, В. П. Горбатенка] – К. : Генеза, 2004. – С. 360].

Міф зазвичай позначає спотворену інтерпретацію певних історичних подій чи постатей або ж закорінений у масовій свідомості стереотип. Механізм його формування можна розглядати з двох позицій. З одного боку, міф може утворитись у результаті уявлень про існуюче, з іншого – може виступати штучно створеним уявленням. Біля витоків першого міфу, який "спотворив" образ реального Шевченка у XIX сторіччі, стояли українські "народники". Саме вони послідовно створювали стереотип "кожушного поета" – співця жіночої долі та майстра чарівних сільських пейзажів. Така вульгаризація творчості Великого Кобзаря неминує призводила до деградації національної свідомості. За часів панування соціалістичного реалізму народився інший міф про Шевченка як "пролетарського поета", який, начебто, передбачив "світле майбутнє" та був виразником соціальних прагнень робітників і селян [Червак Б. Шевченко: між двома міфами [Електронний ресурс] // Українська правда. – Режим доступу: <http://www.pravda.com.ua/articles/2012/03/9/6960311>]. На сьогодні міфи все частіше формуються елітою, тиражуються за допомогою засобів масової інформації та вже у такому вигляді підхоплюються народом. Тому позитивне переосмислення і розповсюдження Шевченкового міфу потребує підтримки політичної еліти й інтелігенції, адже кінематограф продукує величезну кількість образів, героїв, знаменитостей, на фоні яких традиційні цінності та постаті відходять на другий план, а то й повністю втрачаються.

За змістом міфи можна поділити на ідеалістичні та есхатологічні, тобто ті, що відтворюють досконалий образ і такі, що пропонують сюжети трагічного протистояння, неминучої відплати. Для сучасного українця міф Тараса Шевченка повинен стати ідеалістичним, таким, що матиме здатність мотивувати людей до повсякденної корисної діяльності заради розвитку української нації.

Сучасні міфи досить складно аналізувати, тому що вони слугують фундаментом повсякденного сприйняття подій. Критикуючи міфи можна спостерігати лише їх оновлення, тому що той, хто розчарувався в міфі, без глибокого його переосмислення, здатен породити лише нові міфи. Подібні процеси спричиняє присутній у людині "метафізичний оптимізм", який проявляється у вигляді пошуку простих рішень для складних та застарілих проблем. Яскравими прикладами подібних процесів у сучасному українському суспільстві є різні спроби "деміфологізації" постаті Тараса Шевченка, як на рівні наукової рецепції, так і на рівні масової свідомості, охочої до "сенсацій".

На сьогодні в українському суспільстві потроху вщуває пошук довкола спроб переосмислити ключову постать української національної самосвідомості. Очевидно одне: нам потрібен живий, оновлений, осучаснений Т. Шевченко. Нам потрібен Т. Шевченко таким, яким він і був – творцем такого масштабу, що далеко не кожній нації щастить мати – різним, мінливим, часто парадоксальним, блискуче освіченим та феноменально ерудованим [Ключковська Г. Український міф про Шевченка, або дещо про шевченкознавство як дзеркало української ментальності [Електрон-

ний ресурс] // Дзеркало тижня. – 2006. – 30 черв. – Режим доступу: http://gazeta.dt.ua/ukrayinskiy_mif_pro_shevchenka,_abo_descho_pro_shevchenkoznavstvo_yak_dzerkalo_ukrayinskoyi_mentalno.html]. Якщо вже конструювати новий міф Т. Шевченка, то він має слугувати, незалежно від конкретних історичних та культурних умов, практично всім функціям, що на них вказують "великі теоретики міфу": пояснювати внутрішній світ; обґрунтовувати, роз'яснювати та підтримувати моральні принципи, "добрі звичаї" та суспільні інституції; забезпечувати членам суспільства "онтологічну орієнтацію в житті"; слугувати каркасом колективних ідентичностей, особливо релігійних, національних та політичних [Гриценко О. Міфи. – С. 338]. На сьогодні українське суспільство має потребу у реалізації саме цих функцій. Проте постає питання: як спонукати українців читати, розуміти, намагатися осягнути Т. Шевченка? Відповідь на це запитання могла би бути віднайдена під час широкого громадського обговорення життя і творчості Т. Шевченка у суспільстві, що базувалася б на нових ґрунтовних наукових академічних дослідженнях, які б показали нам не радянську чи народницьку модель Т. Шевченка, а людину колосального масштабу і колосального, різнобічного обдарування, яка мріяла про здійснення соціальної рівності і політичної свободи, громадянського самоврядування і справедливої законності, а майбутнє суспільство пов'язувала зі самоуправлінням народу, колективною формою реалізації влади як гарантії від сваволі. Адже, живучи у незалежній, демократичній державі сучасні українці не повинні забувати своїх героїв, пророків та митців.

Підводячи підсумки, слід зазначити, що такі постаті як Тарас Шевченко "заслужили собі пам'ятників – і тих, що в серцях людських зростають, і тих, що пишаться на майданах по великих городах. Ці люде великі варті того, щоб вічно про них пам'ятати, а робити так, як вони навчали" [Єфремов С. Тарас Шевченко, життя його та діла. – К., 1917. – С. 56]. Міф Тараса Шевченка для сучасної України потребує не революційного, а еволюційного переосмислення. Адже всі спроби силою боротися з міфом спричиняють його мутацію у найнесподіваніші форми, тоді як переосмислення та свідоме формування виходячи з його іманентних ознак та структури здатне витворити дієву модель для сучасної української нації.

Л. Й. Литвінчук, асп., НУБіПУ, Київ
litvinchuk-77@mail.ru

ПОСТАТЬ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА: УКРАЇНСЬКИЙ ВИМІР "ГАЛАКТИКИ ГУТЕНБЕРГА"

*"Він був сином мужика і став володарем у царстві духа.
Він був кріпаком і став велетнем у царстві людської культури"*
І. Франко

За епохи Просвітництва у країнах Європи відбулися легітимація наукового знання, інституалізація освіти, формування національної свідо-

мості і, як наслідок, становлення громадянського суспільства. Історичний розвиток просвітницьких ідей призвів до формування культу Розуму і культу Почуття. Розвиток друкарства призвів до розвитку літератури. Саме літературні тексти стали "дзеркалом" духовного життя Європи і відіграли важливу роль у формуванні культури цього історичного періоду, у них відбувалось "оформлення культури".

На початку XIX століття в українському суспільстві відбувається становлення романтичного світогляду і це знаходить відображення в літературі. Реалістичні романи критично відображали дійсність в усьому різноманітті її проявів і характеристик. Художньо-філософське осмислення літературних творів цієї доби та їх головних героїв дозволило реалізувати пошук людиною сутності свого буття.

Як зазначає І. Лімборський "упродовж перших десятиліть XIX ст. українська література хиталася між різними мовними стихіями, різними адресатами, власне нарататорами (російськомовним й україномовним) й існувала фактично на рівні окремих "голосів" – І. Котляревський і його послідовники, Є. Гребінка, П. Гулак-Артемовський, Г. Квітка-Основ'яненко – аж до появи перших творів Т. Шевченка, якому належить виключна роль у творенні особливого типу "захисного націоналізму", метою якого, за словами Е. Томпсон, є "захист національної ідентичності" [*Лімборський І. В.* Світова література і глобалізація. – Черкаси : Брама-Україна, 2011. – С. 61–62].

В українській культурі "героями часу", через які відбувається ідентифікація нашої нації, стали герої творів Т. Шевченка. М. Гайдеггер, розмірковуючи над місцем поета у долі народу, зауважує "... залишаючись самим собою, зовсім самотній на своєму життєвому шляху, поет здобуває для свого народу істину – сам за всіх, і тому здобуває її істотно" [*Іванишин П.* Український предтеча: Тарас Шевченко, його людина і його імператив [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://dontsov-nic.org.ua/index.php?m=content&d=view&cid=66>]. Наше суспільство повсякчас звертається до цих образів на різних стадіях свого розвитку. Чому це відбувається? Скоріш за все це пов'язано з тим, що в цих образах втілено ті характеристики та висвітлено обставини, що є актуальними і наболілими у наш час. Реалістично зображуючи умови життя народу, його прагнення до свободи, Т. Шевченко забезпечив неперервний зв'язок своїх героїв з історичним і національним культурним хронотопом. Як зазначає В. Барка, "в Шевченка поняття свободи при всенародному і вселюдському значенні мало найбільш персональний характер, порівнюючи з поезією всіх його сучасників; для нього воля народу була одночасно конкретною і особистою волею кожної окремої людини в загальному складі. Шевченкові чужий модель ідеологічного походження – з «програм», що означували народ, ніби отару в загорожі, звідки виводять «єдиним махом» на пастівник свободи і зоставляють худобою під батогом нового «хазяїна»" [*Барка В.* Правда Кобзаря. – Нью-Йорк : Пролог, 1961. – С. 96].

**ЕСТЕТИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ
В КИЇВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТЬ**

Післявоєнним відродженням філософського факультету КДУ (який існував з 1834 по 1849 рр.) став 1944 рік, що інституціонально і теоретично було підкріплено 1946 року відкриттям у Києві Інституту філософії Академії наук УРСР. Багато хто з тодішніх філософів-естетиків працювали у цих центрах естетичної науки України на академічній – дослідницькій й викладацькій – роботі.

Так, з кінця 1950-х років на факультеті викладає відомий український психолог і естетик В. А. Роменець. Його внесок у вітчизняну естетичну думку полягає у розробці проблем психології мистецтва, зокрема зв'язку фантазії, пізнання, творчості (1965 р.). Цікаво, що у 1954–55 навчальному році на факультеті працював і С. Можнягун – тоді ще кандидат мистецтвознавства з Москви, в майбутньому відомий дослідник "буржуазної масової культури" (одна з його книг на цю тему була видана в Києві).

Справжньою подією науково-історичного значення стало відкриття у 1961 році кафедри етики, естетики і логіки на філософському факультеті КДУ. Очолив кафедру тоді доцент В. О. Кудін – автор першого в УРСР україномовного підручника "Естетика" (вид. КДУ). Як і в Інституті філософії, у Львівському та інших провідних університетах країни естетичні дослідження кін. 50-х – поч. 60-х рр. переважно присвячувались творчості українських "революційних демократів" як письменників і мислителів – Т. Шевченка, П. Грабовського, Лесі Українки, І. Франка (П. О. Загороднюк, А. О. Пашкова, М. І. Третяк). Крім того, на засіданнях кафедри КДУ у 1961–62 навчальному році обговорювались і рекомендувались до друку чи захисту роботи аспірантів: монографії В. Мазепи і В. Передерія, кандидатська дисертація П. Гавриленка, статті А. Гордієнка, Л. Смержа, К. Шудрі. Всі ці імена згодом стали широко відомі в українській естетиці і прикрасили передовий "фронт" розробок важливих проблем художньої творчості й пізнання, історії вітчизняної естетики та критики буржуазного мистецтва. Оскільки кафедра об'єднувала естетиків і логіків, то не випадковою була поява книги проф. В. Т. Павлова про відношення між поняттями на прикладах розвитку логіки мислення і художньої літератури (1961 р.).

Нормативні або факультативні курси етики і естетики були введені до навчальних планів українських вишів у 50-х – 60-х рр., тому філософський факультет КДУ розпочав спеціалізовану підготовку кваліфікованих викладачів цих дисциплін. У 1968 році була створена окрема кафедра саме "етики та естетики", яка мала свою аспірантуру, редагувала Республіканський міжвідомчий науковий збірник "Етика і естетика". Основна увага в науковій роботі кафедри і тематичному змісті періодично-

го збірника приділяється філософсько-методологічним засадам етики і естетики, розробці категоріального апарату, виявленню специфіки етичного і естетичного, функцій та принципів моралі і мистецтва, морально-го та естетичного виховання. Але розвиток української академічної естетики "певною мірою був обмежений пануючими в ті часи ідеологічними настановами".

Показовою в цьому сенсі була публікація кафедральної монографії "Морально-естетичні основи формування комуністичного світогляду студентів" (за ред. проф. В. О. Кудіна. – К., 1974), хоча і в ній молоді викладачі й науковці кафедри (І. Бондарчук, А. Канарський, Д. Кучерюк, Л. Левчук, Л. Лінчук, О. Фортова) поставили "на перспективу" багато евристичних проблем тогочасної вітчизняної естетики.

З 1976 року завідувачкою кафедри етики і естетики КДУ стає Л. Т. Левчук, яка очолює науково-педагогічний і творчий колектив упродовж 26 років. Заслуги Лариси Тимофіївни перед українською естетикою важко переоцінити, бо за цей час і до сьогодні вона є фактичним координатором естетичних досліджень в Україні, виплекавши, по суті, сучасну національну естетичну школу. Під її керівництвом написали дисертації й успішно захистилися понад 50 аспірантів і 10 докторантів, ефективно функціонувала Спеціалізована вчена Рада з "етики і естетики", видавався одини-менний збірник наукових праць, проводились республіканські й міжнародні конференції. Перу проф. Л. Т. Левчук належить 9 одноосібних монографій, вона є співавтором 10 колективних монографій і підручників. Учні та послідовники Лариси Тимофіївни працюють в усіх регіонах України, розвиваючи ініційовану нею дослідницьку проблематику історії естетики (в т. ч. української), художньої творчості, західноєвропейських філософсько-естетичних концепцій XX століття (зокрема психоаналітичних та інтуїтивістських). Перспективною для багатьох дослідників на кафедрі університету та в Україні в цілому стала запропонована нею колективна тема "Етика та естетика в структурі сучасного гуманітарного знання".

Яскравою кометою на небосхилі кафедри етики і естетики КДУ промайнула наукова творчість А. С. Канарського (1936–1984), який пройшов в університеті шлях від студента до професора. З іменем Анатолія Станіславовича в українській естетиці пов'язується інноваційна розробка діалектики естетичного процесу, що спирається на ідеї Баумгартена, Канта, Гегеля, раннього Маркса, Д. Лукача, інших неогегельянців та неомарксистів. Екстраполяція класичних підходів на методологію сучасної естетики дозволила А. С. Канарському уточнити її предметне поле, філософську специфіку естетичного знання як діалектику і логіку чуттєвого пізнання, розкрити історичні форми чуттєвої культури і мистецтва. Його книги і статті мали значний резонанс в пізнюорадянській естетиці, що відзначав і відомий російський філософ Е. Льєнков, і широкий загал українських естетиків на меморіальній конференції пам'яті А. С. Канарського (Київ, 1996 р.)

З 2002 року кафедру етики, естетики та культурології КНУ очолила проф. В. І. Панченко, яка працювала в університеті з 1975 р. Під її керів-

ництвом продовжується робота базової кафедри з координації естетичних досліджень в Україні, успішно працює аспірантура й докторантура (всього підготовлено більше 100 кандидатів і 25 докторів наук), видаються підручники і посібники з естетики та культурології. Пріоритетними стають дослідження з історії естетичної думки (в т. ч. й української), з теоретико-методологічних, філософсько-антропологічних, культурологічних, соціологічних аспектів сучасного естетичного знання. Проф. В. І. Панченко розробляє й запроваджує вивчення проблем мистецтва у контексті культури, комплексні підходи до естетичного осмислення проблем людини, духовності, творчості. Помітною науковою подією стало проведення у 2005 році міжнародної конференції "Contemporary art" – нові території", яка активізувала дослідження неklasичної естетики і сучасних арт-практик в Україні. У першій декаді XXI ст. на кафедрі успішно захистили докторські дисертації з естетики О. Павлова, Л. Хандогіна, активно працюють в естетичній проблематиці О. Алексієнко, В. Гриценко, І. Живоглядова, О. Мігунова.

За 50 років науково-педагогічної роботи кафедра етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка під керівництвом провідних естетиків України розробила теоретичні, методологічні й методичні засади викладання естетики в українських "вишах", підготувала відповідні підручники і посібники, скоординувала естетичні дослідження не тільки у власній аспірантурі й докторантурі, а й в усіх регіонах України. На базі кафедри фактично склалася "київська естетична школа", яка надала розвиткові української естетичної думки академічного характеру, що було доповнено і поглиблено в Інституті філософії НАН України, де працювало багато випускників філософського факультету Тарасового університету.

Л. П. Ляшко, асп., КНУТШ, Київ
lj.u.ljashko@gmail.com

ШЕВЧЕНКІВСЬКИЙ ХУДОЖНІЙ ВИМІР УКРАЇНСЬКОГО ПРИРОДНОГО УНІВЕРСУМУ

У світовій культурі не так багато постатей, творча реалізація яких була б настільки органічною для національної культури, що стала б не лише невід'ємною складовою, а й визначила б напрями її розвитку на не одне століття. Творчість всесвітньо відомого митця Т. Г. Шевченка постійно змушує по-новому переглядати сторінки української культури. Він створює унікальний художній світ, який завдяки особливому колориту привертає увагу світової спільноти до українського природного універсуму. Кобзареве романтичне бачення навколишнього світу, при всій його загальнолюдській спрямованості, є глибоко національним і позачасовим. Варто зазначити, що естетична цінність довкілля сильно впливає на кожну націю та її культуру, а відповідно – і на окремих індивідів. "Національні групи зазвичай зберігають таємницю про землю, на якій проживають ... Частково ця містичність пов'язана з прихильністю до своєї землі та її краси, і це є

більш невинним" [Berleant A. Living in the Landscape: Toward an Aesthetics of Environment. – Lawrence : University Press of Kansas, 1997. – P. 17]. Естетична цінність може бути й зруйнована, адже нею не заволодієш немов річчю, її можна тільки побачити, якщо вміти цінувати красу. Саме це бачення і намагається виплекати майстер.

Поетичний геній і художній хист – це музи Т. Г. Шевченка, які закарбували величну славу і любов до України. Варто наголосити, що слово "Україна – одне із найбільш уживаних у його творчості. Поезія Кобзаря належить до витворів літератури високого художнього рівня. Він створив багатоаспектний синтетичний образ України, в якому важливими складовими виступають архетипні національні образи, зокрема українського природного універсуму. Такими образами є: Дніпро, степ, розкидані по ньому "високі могили", пороги, що співвідносяться зі славетними часами на Україні, синє море. Митець персоніфікує, сакралізує й ритуалізує космос. Він із захопленням говорить про своє естетичне переживання від споглядання прекрасного українського довкілля: "Меж горами старий Дніпро, // Неначе в молоці дитина, //Красується, любитьс'я // На всю Україну" [Шевченко Т. І виріс я на чужині // Зібрання творів : у 6 т. Т. 1. Поезія 1837–1847. – К., 2003. – С. 120].

Мариністика Т. Г. Шевченка у формі поезії і живопису є одним з ключових способів відображення дійсності. Дослідники вважають його першим українським художником-мариністом. Його морські пейзажі дуже тонкі, кожна зображена ним деталь занурює в розуміння морської стихії, в поезію морської краси. Першим відомим твором на морську тематику є картина "Гамалія", автоілюстрація до його однойменної поеми. Якщо "Гамалія" розгортає перед нами романтичну візію, то на Аралі і Каспії у Т. Г. Шевченка посилюється реалістична тенденція ("Місячна ніч на Кос-Аралі", "Мис Бай-Губек", "Крутий берег Аральського моря", "Низинний берег острова Миколи", "Мис Тюк-Карагай на півострові Мангишлак", "Новопетрівське укріплення з моря" тощо). Доктор філософських наук Т. Андрущенко зазначає, що акварелі, рисунки, сепії і офорти українського митця, "попри академічну манеру виконання, міцно тримають у собі чар українського світовідчуття, романтизм національного світобачення" [Мамчак М. Тарас Шевченко, море, флот [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ukrlife.org/main/uacrim/shevchenko&flot3.html>]. На сторінках "Кобзаря" теж відчувуються мариністичні тенденції: "Реве та стогне Дніпр широкий, // Сердитий вітер завива, // Додолю верби гне високі, // Горами хвилю підійма. // І блідий місяць на ту пору // Із хмар де-де виглядав, // Неначе човен в синім морі, // То виринав, то потопав..." [Шевченко Т. Причинна // Зібрання творів. – Т. 1. – С. 73].

Твори "Причинна", "На вічну пам'ять Котляревському", "Тече вода в синє море", "Тарасова ніч", "До Основ'яненка", "Думка", "Невольник", "Гамалія", "Іван Підкова" та багато інших пронизує любов до водної стихії, вона органічно поєднана з життям народом, з боротьбою за визволення України. Морську тему його поезії продовжила проза, зокрема повість "Прогулка с удовольствием и не без морали" ("Матрос").

Природа у Т. Г. Шевченка постає своєрідною метафорою Бога, Краси, Гармонії, Досконалості і Добра. У своїх описах природи він передає не стільки її прямий, скільки метафоричний, глибокий філософський смисл: у відтворенні природи проступає особливе ставлення до неї суб'єкта, очевидний органічний зв'язок природи й людини. У роботах майстра як істинного романтика людина відчуває свою єдність з природою, зв'язок з якою для неї – це не тільки величний зв'язок, але й інтимний: "У природі романтик завжди бачить дзеркало, відображення або своєї власної душевної туги, або ідеального життя, що є предметом його мрій. Тому природа наділяється сенсом, нерідко більш красномовним, ніж зміст слів" [Ванслов В. В. Естетика романтизму. – М. : Искусство, 1966. – С. 121]. Т. Г. Шевченко тонко відображає "присутність природи в поетичному мисленні народу, невизнання автономності людини щодо природи..." [Коцюбинська М. Х. Етюди про поетику Шевченка. Літературно-критичний нарис. – К. : Рад. письменник, 1990. – С. 121].

Як висновок варто зазначити, що мистецтво Т. Г. Шевченка дійсно є витвором творчого генія. Воно покликане активно формувати українську національну ідентичність, наділяти все нові й нові покоління українців вмінням естетично переживати зустріч з незвичайною красою українського природного універсуму, морально й естетично формувати свідомість пересічної людини, а тому й усього суспільства.

Ю. І. Марційчук, асп., ХДАК, Харків
yuliya_i.m@mail.ru

ВІЗУАЛЬНИЙ ТЕКСТ У БІОГРАФІЧНИХ ПРОЕКТАХ

Візуальні тексти постають як інформаційні системи, оскільки уможливають пізнання світу через історію візуальних репрезентацій та інтерпретацій артефактів культури і її постатей. З'являється модель візуальності, характерна для певного часового відрізка, що змінюється іншою й залишає свої смисли та нові прочитання стосовно культурних явищ і портретів діячів культури. Так, окремі видатні постаті в історії культури постійно викликають інтерес і спонукають до діалогу в різних формах прояву.

Зокрема, будь-яке концептуальне осмислення української культури розпочинається з перегляду ролі й значення Т. Г. Шевченка. Така тенденція простежується не тільки у випадку розгляду Шевченка як об'єкта наукових досліджень, але й як об'єкта мистецьких рефлексій. Через це Т. Г. Шевченко присутній у нашій реальності в різних іпостасях. Наше дослідження побудоване на протиставленні таких фактур, обмежуючись аналізом біографічних кінофільмів про Шевченка й репрезентуючи майже столітню традицію появи нових тлумачень його образу. Відтак, наше завдання полягає у виявленні відповіді на питання про те, який із канонів образного втілення Т. Г. Шевченка закріплюється й чим задаються стандарти такого бачення у певний проміжок часу.

Біографічні проекти про Шевченка, представлені візуально-мистецькими засобами вибудовуються за однією схемою: у центрі оповіді його зображення й зображення ключових епізодів його життя. Кожний візуальний текст супроводжується своєрідними нараціями, які підсилюють і підкреслюють, втілені у постаті Т. Г. Шевченка, ідеали та цінності. Однак, незважаючи на таку типову систему відтворення, перед нами постають різні моделі змістовної рецепції образу Шевченка. Кожен режисер не охоплює повною мірою образ Т. Г. Шевченка, а наближається до нього. І ця сфера рефлексій, що з'являються при такому наближенні і є предметом окремо взятого фільму. Окрім цього творчі зусилля мистців не можуть бути абсолютно незалежними від часу, суспільства, естетичних запитів. Через це динаміка зміни уявлень про Шевченка відстежується у зв'язку з новими поворотами у національній політиці Радянського Союзу, піднесенням української культури, переосмисленням історії України та ключових постатей у її розвитку, а також перевлаштуваннями у відповідності з новими вимогами доби розбудови державної незалежності.

Кожний варіант біографічного проекту репрезентує власну модель образу Т. Г. Шевченка з певною провідною рисою, які розглянемо детальніше.

Народність в образі Шевченка відкривається через повернення до народних витоків духовності за для майбутнього оновлення суспільства (фільм "Тарас Шевченко", режисер П. Чардинін, 1926 р.).

Револьюційні риси представлені через творчість поета, в якій простежується протест проти насильства й свавілля, та завдяки відтворенню особистих і громадських зв'язків поета там, де уже простежується непорочна, народжувалася боротьба (фільм "Тарас Шевченко", режисер І. Савченко, 1951 р.).

Провіденційність в образі Т. Г. Шевченка розкривається через ідейний стрижень фільму, в якому йде мова про прозріння, пробудження почуття національної приналежності й пошуки національної версії нашої історії (фільм "Сон", режисер В. Денисенко, 1964 р.).

Геніальність в розкритті образу ґрунтується на візуалізації типового тлумачення "генія" як людини, котра завдяки власному саморозвитку, внутрішній свободі здійснює одухотворення зовнішнього й навколишнього, сприяючи розвитку людства й допомагаючи вирішити існуючі протиріччя (навчально-просвітницький серіал "Тарас Шевченко. Заповіт", режисер С. Клименко, 1992–1997 рр.).

Драматичність відкривається завдяки переплетенню внутрішньої драми особистості, що характерна для переломних моментів життя, із драматичністю історичного шляху України (фільм "Поет і княжна", режисер С. Клименко, 1999 р.; фільм "Братство", режисер С. Клименко, 2005 р.; фільми, які включені до програми виробництва на 2013–2014 рр.: "Таразі. Прощання з пустелею", режисер О. Денисенко; "Експедиція", режисер К. Коновалов).

Відмінність у трактуванні Шевченкової постаті в різних біографічних проектах лише підкреслює відсутність загальнонаціонального кон-

сенсусу щодо головних рис, значення й ролі Шевченка для нашої культури. Оскільки кожна "система" демонструє свою матрицю Шевченка, яка в результаті з'являється на екранах. Симптоматичною є відповідь на означену проблематику режисера С. Проскурня у фільмі "Тарас Шевченко. Ідентифікація", аналізувати який складно у зв'язку з тим, що його прем'єра запланована до 200-річчя від дня народження Тараса Шевченка. Однак цей проект вже є спробою вибудувати існуючий багатогарний конфлікт множинності образів. Адже, втрачаючи висхідний смисл образу Шевченка, розгублюємося перед тим різноманіттям, яке формується під впливом культурно-політичних змін і закріплюється в історії.

О. І. Матицин, канд. філос. наук, Шепетівка
aleksejmatytsin@yandex.ua

ТАРАС ШЕВЧЕНКО ЯК ПРЕДСТАВНИК УКРАЇНСЬКОГО РОМАНТИЗМУ (ЗАГАДКА ОДНОГО АВТОПОРТРЕТУ)

Величезна кількість праць присвячена Шевченкові як поету та нажаль ми чомусь забуваємо про Шевченка-художника, а його досягнення ні в чому не поступаються досягненням Шевченка-поета. У своїх віршах поет вивільняє себе, свої власні почуття, розкриває перед нами саме дороге, що є в людині – душу. Те ж саме робить художник у своїх картинах.

Становлення Тараса Шевченка як художника і поета припадає на епоху романтизму. Йому довелося пройти надзвичайно складний шлях, особливо десятиліття 1835–1845 рр., від підневільного кріпака, законтрактованого в артіль цехового майстра до вільної людини. За цей короткий час він сформувався як геніальний художник і поет. Відзначимо також, що, по суті, романтизм в образотворчому мистецтві України знайшов продовження в особі єдиного митця – Тараса Шевченка.

Геніальний художник та скульптор епохи Відродження Мікельанджело Буонаротті залишив у спадок не тільки свої скульптури та фрески, але й свої сонети. До наших днів дійшло більше двохсот його поезій. Мікельанджело-поет доповнює Мікельанджело-художника. Всі творчі та життєві вагання, всі муки обдарованої особистості знаходять своє відображення не тільки у художніх образах, але й у поезії. Постійна боротьба із самим собою, невдоволення самим собою, величезна туга що доходила інколи до прямого визнання неможливості втілити у земному вічне. Драматизм поглиблюється й усвідомленням своєї повної самотності. Мікельанджело пригнічений протиріччями власної натури і свій жахливий стан він описує досить сильно.

*Не умудрен, не примирен,
Смерть дружественно встретить не могу я;
С самим собой враждуя,
Бесцельную плачу я дань слезам,
Нет злей тоски, чем по умершим дням!*

Духовні страждання знаходять своє відображення і у мистецтві. Не дарма на своїй найбільш відомій фресці "Страшний суд" Мікельанджело зобразив себе самого у вигляді шкіри знятої з людини.

Творчі і душевні переживання Шевченка чимось схожі з переживаннями великого флорентійця. Так, звичайно найбільш це проявилось у його поезії, але давайте звернемо увагу на картини Шевченка.

Щоб дотриматись формату тез довелося з усієї величезної спадщини Шевченка (нараховують більше 1300 його картин) вибрати лише дві. Перша – "Автопортрет зі свічкою" 1860 р. Друга – "Автопортрет" 1861 р. На перший погляд нічого незвичайного, але давайте подивимось на дати створення.

Між створенням першого автопортрету та створенням другого минув лише рік, та яка величезна різниця. На першій – молода людина приблизно років тридцяти; на другій – цілковита протилежність: людина, яка пригнічена важким тягарем років та хвороб.

Як можлива така зміна за неповний рік? З'являється враження, що між написанням цих двох автопортретів минуло не кілька місяців, а багато років. Загадка? Ні. Ніякої загадки нема. Треба тільки уважніше подивитись на біографію Шевченка. "Автопортрет" 1960 р. був написаний за малюнком 1845 р. Все стає на свої місця. У 1845 році Шевченку – 31 рік. Він ще молодий та сповнений сил і натхнення. Але що заставило його на сорок шостому році життя повернутись на п'ятнадцять років назад та написати себе 31-річним. Відповідь може дати нам біографія Кобзаря та його поезія.

У 1845 р. Шевченко закінчує Петербурзьку Академію мистецтв. Рада Академії надає йому звання некласного художника. У квітні – липні Шевченко подорожує містами та селами України, де змальовує краєвиди та історичні місця. Він ще молодий попереду багато плідних років життя. Кінець грудня. Шевченко зарахований співробітником Київської археографічної комісії. Здавалося б все добре, життя нарешті налагоджується. Але у 1845 році він сильно застуджується, а невдовзі Шевченко захворів на тиф. Стоячи фактично на краю могили, Шевченко пише свій "Заповіт".

Хвороба та близькість смерті впливають на Шевченка досить драматично. Ще 22 грудня він робить трагічний підсумок усього пережитого за останні три роки – цикл своїх поезій з 1843–1845 рр. він назвав "Три літа" і в поетичний післяслобі до них (під такою ж назвою), писав про ці "злі літа":

*І день не день, і йде не йде,
А літа стрілою
Пролітають, забирають
Все добре з собою.
Окрадають добрі думи,
О холодний камінь,
Розбивають серце наше
І співають амінь,
Амінь всьому веселому
Од нині до віка.*

*І кидають на розпутьті
Сліпого каліку.*

1860 рік має у житті Шевченка майже містичний зв'язок з 1845 роком. Він стає роком найбільшої за життя поета слави і популярності. У середині січня виходить "Кобзар", а 13 лютого у журналі "Народное чтение" друкують його автобіографію в формі листа до редактора. Автобіографію цю передрукуюють інші органи російської та польської преси.

Та кінець 1860 року майже один в один нагадує кінець 1845. Наприкінці жовтня Шевченко скаржиться лікареві на біль у грудях. До Різдва за наказом лікаря нікуди не виходить, а на початку січня стає зрозуміло: у Шевченка водяна хвороба. На цей раз боротьбу зі смертю Шевченко програє: дім він покине вже у труні.

І як згадка про той рік, коли йому все таки вдалося перемогти, хоча б тимчасово, у цій боротьбі з самим страшним та безжалісним ворогом з'являється "Автопортрет зі свічкою". Шевченко ще бореться, він має надію перемогти ще раз. Та ця надія тоне з кожним днем. І як наслідок – його вірш, що був написаний ще на початку жовтня, нібито передбачив трагічні події січня та лютого.

*Не жди весни – святої долі!
Вона не зійде вже ніколи
Садочок твій позеленить,
Твою надію оновить!
І думу вольную на волю
Не прийде випустить...Сиди
І нічогосінько не жди!..*

Як висновок хочеться зауважити, що романтизм у європейській культурі є течією, в рамках якої митці, представники романтизму, говорять і піднімають таку складну проблему як проблема внутрішнього світу людини, її переживань та сподівань (напр. Гете). Форми відображення та виразу цієї проблематики можуть бути досить різноманітними. У Шевченка – це окрім усієї іншої його багатоманітної спадщини (балади – "Причинна" та "Тополя", поеми "Гайдамаки" та "Тарасова ніч" та ін.) – два його автопортрети, що майже містичним чином (цілком у дусі романтизму) пов'язані між собою.

Ф. М. Медвідь, канд. філос. наук, проф., МАУП, Київ
Fedir_medvid@mail.ru

**ПОЛІТИКО-ПРАВОВА ДОКТРИНА ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
В СИСТЕМІ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ**

Тарас Шевченко (1814–1861) геніальний український поет, мислитель, художник, пророк національного відродження України, що увібрав і синтезував у своїй творчості надбання і сподівання української і російської інтелігенції, думки загальноєвропейських мислителів, поєднав їх із

одвічними прагненнями українського народу до волі і самостійності. Як національний пророк України, Тарас Шевченко був не тільки великим талановитим поетом та великим майстром образотворчого мистецтва, а одночасно й незламним і непримиримим борцем за свободу українського народу та інших поневолених народів Російської імперії, а також і борцем за найвищі людські ідеали свободи, гуманності і демократії [Дзюба І. М. Тарас Шевченко. Життя і творчість. – К. : Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2008. – 720 с.; Грабович Г. Поет як міфотворець. Семантика символів у творчості Тараса Шевченка. – К. : Критика, 1998. – 206 с.; Сверстюк Є. Феномен Шевченка // На святі надій: Вибране. – К. : Наша віра, 1999. – С. 302–320]. В історичному розвитку України Т. Шевченко – явище незвичайне як своєю обдарованістю, так і місцем у літературі, мистецтві, культурі. Походженням, становищем та популярністю Шевченко – виняткове явище також у світовій літературі. З 47 років життя поет пробув 24 роки у кріпацтві, 10 на засланні, а решту – під наглядом жандармів [Тарас Шевченко // Історія української культури : у 5 т. Т. 4. Кн. 2. Українська культура XIX століття. – К. : Наукова думка, 2005. – С. 50–66]. Трагічно важкий шлях Шевченка до творчих висот визначив на сторіччя з дня його народження в образній формі І. Франко: "Він був сином мужика і став володарем у царстві духа. Він був кріпаком і став велетнем у царстві людської культури. Він був самоуком і вказав нові, свіжі і вільні шляхи професорам та книжним ученим..." [Франко І. Присвята // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. Т. 39. – К. : Наукова думка, 1981. – С. 255]. Револьюційна творчість Шевченка була одним із головних чинників формування національно-політичної свідомості народних мас України. Впливи Шевченка на різні сторони духовно-національного життя нації відчуються до сьогодні. "Основною рисою цілої духовної постаті Шевченка, – на авторитетну думку Д. Чижевського, – провідним почуттям в цілій його творчості, основним патосом його життя треба визнати його "антропоцентризм" – поставлення людини в центрі цілого буття, цілого світу – як природи і історії, так і усіх сфер культури. І природа, і історія і культура – мистецтво, наука, релігія – усе має значіння і цінність лише і виключно в залежності від цього загально-го і універсального вихідного пункту – від людини, її переживань, бажань, потреб, стремління" [Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. Т. 1 / під заг. ред. В. Лісового. – К. : Смолоскип, 2005. – С. 124]. Людина, – у поета, – що стогнала і стогне в кайданах, від "неволі" і "неправди", що уособлюються царями і панами. У поета народ – образ Прометея, прикутого до скелі, Україна – образ заплаканої матері. Поеми "Кавказ", "Сон", "Заповіт" та ін. передають нестримний гнів проти абсолютизму, бездушної системи влади, кріпосництва, неволі. Характерною ознакою політико-правових поглядів Т. Шевченка є глибоке несприйняття, засудження самодержавства. Для нього немає "добрих" царів. У поемі "Сон", яку сам поет назвав комедією, він із нищівним сарказмом розвінчує образ

царя як помазаника божого на землі, а у творі "Юродивий" називає його "фельдфебелем на троні", верховодою зграї насильників і кровожерних поміщиків-нелюдів. За умов жорстокої реакції Т. Шевченко сміливо поставив питання "чи довго ще на сім світі панам панувати?". В історії експлуаторських держав він бачив сатрапів, тиранів-царів, цезарів, імператорів, які правила, спираючись на церкву, що освячувала свавілля й насильство над людиною. У творі "Царі" поет розкриває й рішуче засуджує злочинну сваволю самовладців-деспотів.

Феодално-самодержавна Росія змальовується в творах Т. Шевченка поділеною на два соціальні полюси: визискуване селянство й визискувачі-поміщики з царями на чолі. Івана Грозного він називає "мучителем", різко викриває у поемі "Сон" гнобительську політику Петра I, називає його тираном, катом, людожером, "першим, хто розпинав Україну". Поет їдко засуджує антинародний характер правління Катерини II – "вторая, що її доконала", яка в 1782 р. наказала спорудити пам'ятник Петру I з написом "Первому – Вторая", цим самим підкресливши спадковість необмеженої влади монархів Росії. Поет не чекає змін на краще від Російської імперії, бо там "від молдованина до фіна на всіх языках все мовчить" [Шевченко Т. Г. Повне зібрання творів : у 12 т. Т. 1 / редкол.: Є. П. Кирилюк (гол.) та ін. – К. : Наукова думка, 1989. – С. 180–191]. До цього слід додати, що ненависть і рішуче політичне неприйняття в Т. Шевченка було не лише до російського царизму, а й до українських експлуаторів, до української шляхти, до шукачів російського дворянства: "І хилитесь, як і хилились / І знову шкіру дерете / З братів незрячих гречкосіїв...". Гетьмани для поета – таке ж зло, як і царські чиновники. Він із презирством писав про тих українських діячів, які багато говорять про "нешку Україну", про її "долю-волю", а насправді заодно з російськими поміщиками та царатом "деруть шкіру" з селян, "праведную кров із ребер, як водицю, точать". Відповідно до творчості Т. Шевченка, людина наділена природними правами, вона від природи вільна. У неї "доля – воля". Однак давно вже – у ярмі в панів, несправедливих законів ("луплять за законом"), тому що право в Росії "катами писане", тут неправосуддя ("правди немає в суді"). Поет славить волю запорізьких козаків, Козацької держави, коли "Пишалося синами мати, / Синами вольними..." Він закликає пам'ятати колишню славу, вивчати славне минуле ("Подивіться лишень добре, / Почитайте знову / ту ю славу. Та читайте / Од слова до слова..."), боротись за волю поневоленого народу.

Поряд із різко критичним ставленням Т. Шевченка до абсолютної монархії він не абсолютизує й буржуазно-республіканський лад, кваліфікує його як далекий від інтересів трудящого люду, від тої "челяді", кріпаків-трудівників, того стану, з якого вийшов сам [Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера. – К. : Тандем, 2002. – С. 245].

У своїх творах він докоряв французьким енциклопедистам XVIII ст., які проголосили гасло "Свобода, рівність і братерство", в тому, що вони "почали" та не закінчили ліквідацію "батоїв, престолів і корон". Світле

майбутнє України поет, якого сучасники назвали "пророком", пов'язував не з буржуазно-правовим ладом, а з самоуправлінням народу, з громадською, колегіальною формою реалізації влади як гарантією від свавілля власників.

В основу самоуправління народу він поклав суспільну власність і, насамперед, власність на землю. Говорячи про ці погляди Т. Шевченка та інших мислителів, слід мати на увазі одну характерну особливість тогочасного суспільного розвитку. Адже перехід від феодально-кріпосницьких основ економічного життя до буржуазних пов'язаний зі зміною форм власності, а відповідно й мотивації праці, себто відмову від позаекономічного примусу й впровадження натомість економічного стимулу.

Рабовласницька й феодально-кріпосницька форми виробництва базувалися на позаекономічному примусі, тоді як буржуазний лад мав і має економічні методи залучення до праці, а отже – право приватної власності.

Т. Шевченко, як ніхто інший, дав глибоку й нищівну критику російського законодавства, організації суду та судочинства, першим в історії революційної думки в Україні показав злочинну суть тодішніх законодавчих актів, висловив рішучий протест проти царських законів та юридичного їх трактування як способу пригнічення трудової людини [Філософія. Курс лекцій : навч. посіб. / І. В. Бичко, В. Г. Табачковський, Г. І. Горак та ін. – К. : Либідь, 1993. – С. 267–272]. Він писав, що ці закони "катами писані", що "правди в суді немає". Його ідеалом була трудова демократична республіка.

Говорячи про політичний ідеал Т. Г. Шевченка, слід підкреслити його увагу до сили закону, причому "праведного закону", як він неодноразово наголошував. "Праведний" закон уже за своєю суттю збігається з традиційними поняттями "правда", "воля", "справедливість". Т. Шевченко чітко показав, що закон, прийнятий експлуаторською владою, не можна сприймати як "справедливий", тому що він не відповідає людським цінностям [Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. – К. : Наукова думка, 1996. – С. 163–170]. Для Т. Шевченка соціально справедливим є рівномірний розподіл землі між членами суспільства, ліквідація станового поділу громадян, введення юридичної рівності, обов'язкова праця всіх членів суспільства, усунення експлуатації. У творах Т. Шевченка поряд з антикріпосницькими, антицарськими ідеями проходить думка про самостійність України. Уся його творчість пройнята безмежною любов'ю до України, її народу. У вірші "Чи ми ще зійдемося знову?", написаному в заслання, він закликав своїх співвітчизників: "Свою Україну любіть, / Любіть її. во время люте, / В останню тяжкую минуту / За неї господа моліть" [Маланюк Є. Книга спостережень. – К. : Атіка, 1995. – С. 45–66]. Для Т. Шевченка суспільно-політичним ідеалом виступає Запорізька Січ, Козацька держава часів Б. Хмельницького, з сучасних йому держав – США, з їх демократією і "праведним законом" ("... Коли ж / Діждемось Вашингтона з новим і праведним законом / А діж-

демось – таки колись!"). "Праведний закон" – синонім правди і справедливості, закон, що відповідає природному праву, оберігає свободу людини, свободу соціальну і політичну. ("Бо нема святої волі, / Не буде там добра ніколи. Нащо ж себе таки дурить?"). У поета тільки соціально справедливе може бути правом, законом, не підвладним державній сваволі [Демиденко Г. Г. Історія вчень про право і державу : підр. – Харків : Консум, 2007. – С. 293]. Національне звільнення поет пов'язує з революційними перетвореннями, з відродженням слов'янського братства. Він вірить: "Вогонь добрий, смілим серцем" оживить "слов'янську сім'ю велику / Во тьмі й неволі", коли обіймуться брат із братом ("Навіки і віки!") і "потечуть в одне море слов'янські ріки". Під впливом Т. Шевченка, інших членів братства, Конституції США членом Кирило-Мефодіївського братства Георгієм Андрузьким були підготовлені декілька варіантів Конституції Слов'янських Сполучених Штатів, де формою державного правління мала стати президентська республіка. Общинні управи поєднують владу розпорядчу, виконавчу і судову в межах своїх повноважень. З депутатів усіх громад в округах передбачалося створення обраних окружних палат і дум (для рішення "мирових тяжених справ" і угод), "совісних судів", а також духовних рад у справах духовних і для управління духовництвом округу. У майбутній президентській республіці передбачалося створення Законодавчих зборів і Державної ради [Кирило-Мефодіївське товариство : у 3 т. / упоряд. М. І. Бутич, І. І. Глизь, О. О. Франко ; редкол.: П. С. Сохань (гол. ред.) та ін. – К. : Наукова думка, 1990. – Т. 1. – С. 9–10; Т. 2. – С. 443–449].

Отже, у творчості Т. Шевченка, в його політичних поглядах поєднувались ідеї революційності, демократизму і самостійності України. Його творчість справила великий вплив на розвиток визвольних ідей, національної самосвідомості українського народу, на формування української інтелігенції, здатної до боротьби за ідеали соціальної і національної свободи.

В. Г. Нападиста, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
napadistaya@volicable.com

МОРАЛЬНИЙ ВИБІР ЯК КОНСТИТУТИВНИЙ ЧИННИК САМОТВОРЕННЯ ОСОБИ У ТВОРЧОМУ СВІТІ Т. Г. ШЕВЧЕНКА

Мабуть, не буде перебільшенням твердження про те, що для багатьох поколінь українців початок складного шляху усвідомлення національної ідентичності розпочинається саме з Т. Г. Шевченка. Більше того, ідентифікація української культури в багатобарвному розмаїтті культурної палітри народів світу пов'язана, передусім, з його величним ім'ям. Така наріжна історична відповідальність, що тяжіє над іменем великого Кобзаря, криє в собі неабияку спокусу ввести в оману сучасника, за влучним висловлюванням І. Дзюби, про "всеприсутність, всезрозумілість" Т. Г. Шев-

чення та всезнання про нього. Ця ілюзія є досить небезпечною, оскільки сприяє канонізації його образу, а відтак і канонізації його думок, ідей, пересторог, позбавляє їх життєвої наснаги, а головне – правди і не втраченої актуальності, адже кожне нове покоління читачів "Кобзаря" може відчувати Шевченкову суголосність сучасній ідейній атмосфері.

Творчому спадку Т. Г. Шевченка ніколи не бракувало уваги дослідників, ще розпочинаючи з часів його життя. Постала велика кількість інтерпретацій як окремих тем його творчості, так і спроб дати цілісний огляд Шевченкового "всесвіту". Найпильніша увага зосередилася на темі страждань українського народу (втілена в образах сироти, наймички/наймита, старенької матері, скривдженої дівчини стражденного праведника та ін.); величі його козацького минулого; соціальної несправедливості, віри, свободи, правди; помсти та прощення; боротьби за кращу долю тощо.

Серед дослідницького тематичного розмаїття, в котрому тривалий час домінувала соціально-політична проблематика, досить парадоксальним є той факт, що етичний зміст творчого спадку Т. Г. Шевченка, як правило, був пунктирним, виконував фонову роль і, за окремими випадками, переважно в українській діаспорі (Л. Білецький, Д. Бучинський, С. Смаль-Стоцький, Л. Плющ) і до недавнього часу в Україні (Дроздова Т. О.) не ставав предметом цілісного наукового розгляду.

Причини такого стану можна шукати і в авторитетному у свій час запереченні наявності етичної складової у його творчості В. Белінським, і в пошуках підтвердження "революційно-демократичного" духу в радянські часи та, певно, у специфічних акцентах філософського шевченкознавства, започаткованого ще Д. Чижевським, котре віддавало перевагу розгляду у творах великого Кобзаря масштабної філософської проблеми "людина і світ" та релігійним засадам (джерелам, змісту, характеру) його творчості. Хоч наскрізність етичних ідей у творах геніального митця засвідчували майже усі представники першої хвилі діаспорного кола шевченкознавців.

Цілісне дослідження "етичної концепції" Т. Г. Шевченка – то ще перспектива. Нагадаємо про найбільш розроблені її складові. Найпильнішу увагу дослідників привернула Шевченкова інтерпретація добра та зла (Г. Грабович, О. Забужко В. Пахаренко, Л. Плющ). Не полишена дослідницької уваги і проблема свободи, відповідальності, справедливості та правди (С. Єфремов, Д. Козій, Є. Сверстюк), помсти та насильства (Ю. Барабаш).

Оскільки творчість Т. Г. Шевченка пронизана мотивами долі, божественної визначеності у подієвому плині земного світу, що й дало, напевно, підстави стверджувати про визнання Т. Г. Шевченком залежності людини від Божої волі. Таку думку обстоюють діаспорні дослідники Д. Бучинський, Б. Стебельський, котрий зокрема стверджує, що "релігійність Шевченка, безмежна віра у волю Бога часто не вдовольняється незалежністю волі людини, даної їй Богом, і вимагає узгодження з волею Бога, а навіть його рішення чи допомоги, коли рішається доля його народу і Божої правди на землі" [Стебельський Б. Шевченко і його нарід християнський // Ідеї і тво-

рчість : зб. стат. та есеїв. — Торонто, 1991. — С. 139]. Можна припустити, що такі однозначні висновки, обумовлені поставленими дослідниками питаннями. Але ж очевидно, що кожна доба ставить свої питання і шукає на них відповіді в творчому всесвіті величного Кобзаря, глибину котрого ніяк не зрозуміти в лінійності, однозначності, категоричності тверджень.

Сьогодення вкрай актуалізувало проблему морального вибору, котрий є наріжним каменем моральної практики, як в індивідуальному та і в соціальному вимірі. Звертаючись до авторитетного слова Т. Г. Шевченка, переконуємося, що митець утверджує свободу особистості, котра розуміється ним вихідною умовою морального діяння. Свобода утверджується поетом через наявність морального вибору, не зважаючи на божественні приписи чи диктат обставин. У поемі "Варнак" за словами "Все од бога! / Од бога все! А сам нічого / Дурний не вдіє чоловік!", котрі так часто слугують підтвердженням детерміністичного Шевченкового погляду на свободу людини у численних дослідженнях, читаємо наступне: "Я сам, як бачиш, марне, все, / Я сам занівечив свій вік, / І ні на кого не жалкую Т. Г. Шевченко наголошує на усвідомленні героєм наслідків та власній відповідальності за здійснений вчинок". У поемі "Кавказ" його авторитетне слово спонукає українців до здійснення морального вибору: "Борітеся — поборете, / Вам бог помагає! / За вас правда, за вас слава / І воля святая!". Важливість вибору як феномену морального буття у стосунку Шевченкової творчості обумовлюється ще й практикою його власного життя, для котрої моральний вибір найбільшої напруги був дієвим, а не уявним фактом. Як приклад, життєва криза 1841–1842 рр., пов'язана з визначенням власної ідентичності: малярство, що означало визнання, успіх, достаток — чи поезія, котра вела в маргінальні кола, в імперському контексті, української літератури, а відтак до соціальної маргінальності. Цей вибір став конститутивним чинником його самотворення як особистості [Див. *Шевченко Т. Г. Твори* : у 5 т. Т. 5. Щоденник. Вибрані листи / Тарас Григорович Шевченко. — К. : Дніпро, 1971. — С. 40–41].

Етичні ідеї у творчості Шевченка спонукають до міркувань про морально зобов'язливе, що в свою чергу актуалізує необхідність підвищення етичного тону сучасної української спільноти.

Шевченко, за словами І. Дзюби, "невичерпний, нескінченний і незупинний" і тому потребує постійного вдумливого осмислення, опановування, розуміння в кожному (вирішальному, переломному, відносно спокійному) періоді історичного поступу нашого народу.

Існує переконання, про те, що нації утворюються і живуть, доки мають програму на завтра [*Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори*. — К. : Основи, 1994. — С. 145]. Шевченкове слово — одна із суттєвих складових такої програми — покликане тримати в тонусі моральні чесноти та патріотичний ентузіазм народу, від якого, в свою чергу, залежить формування подібних чеснот у його політичних поводитирів. Невичерпність, потенційна спрямованість Шевченкового слова в майбутнє, його генетична обумовленість тяжінням до справедливості, свободи роблять його унікальним феноменом не лише національної літератури, а культурної історії в цілому.

**ТОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ШЕВЧЕНКОВОЇ ТВОРЧОСТІ
(на матеріалі праці О. Забужко "Шевченків міф України")**

Останнє десятиліття гуманітарна думка демонструє інтерес до терміну "топологія". Він був запозичений з математики і наразі розглядається у філософії, культурології, психології, літературознавстві, мистецтвознавстві тощо. Це пов'язано з вичерпаністю ідеї метанаративу, яка включає в себе визнання надцінності мистецтва, його музейності, апріорної картини світу, що контролює пізнання, поділяє на зовнішнє та внутрішнє, суб'єкт та об'єкт [Савчук В. Топологическая рефлексия. – М. : Канон+, РООИ "Реабилитация", 2012. – С. 131–132]. Натомість топологія пропонує усунення метафізичної суб'єктно-об'єктної парадигми, набуває онтологічного змісту та відсилає до ідей Ф. Ніцше, З. Фрейда, М. Гайдегера, М. Мерло-Понті, Г. Блюменберга, Д. Кампера та ін.

У топології йдеться про специфічне конституювання тіла індивіда у часопросторі. Слушною видається думка В. Ю. Сухачева, на яку покликається В. Савчук у праці "Топологічна рефлексія": "...топологія описує не феномени, а топоси, де вони знаходяться, розриви та дистанції між ними, над ними, під ними і ті, які проходять крізь них, це – топологія переміщення потоків бажання, розгортання тіл" [Исаков А. Н. Этос сознания / А. Н. Исаков, В. Ю. Сухачев. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999. – С. 241]. Тобто, топологія узагальнює теоретичне пізнання індивіда, художній, етичний та естетичний досвід. Водночас вона повертає до архаїчного витоку, де думка і тіло є неподільними.

До провідних ідей топології та їхнього зв'язку з ідентичністю звертається письменниця та культуролог, Оксана Забужко, у праці "Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу", розглядаючи філософські засади творчості Шевченка. Забужко виходить з того, що Шевченко оприявнює у своїх поезіях національний міф, певну символічну історію народу, розгорнуту подібно до Дантової "Божественної комедії", себто йдеться про трансформацію історії власної держави у священну.

Ядром інтерпретації Шевченкового міфу дослідниця обирає топологічний дуалізм, який означає фактичне українське буття та буття "альтернативне", духовне, самісне. Такий дуалізм притаманний для несамостійного існування нації, що перебуває під пануванням колонізатора. Він передбачає своєрідний вибір індивіда між двома культурними світами – внутрішнім, патріархальним, традиційним та зовнішнім, чужим, конституюваним через соціальні структури (освіта, військо). Забужко вважає, що це становить драму екзистенційного вибору індивіда в собі самому, оскільки одна з культур тлумить іншу [Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. – К. : Факт, 2009. – С. 43]. До того ж, ця драма визначає український культурно-національний розвиток ХІХ ст. загалом, адже галицька "австрійська" Україна демонструвала подібні тенденції.

Таким чином, дуалізм розгортає опозицію топосів "України" та "імперії". Прикладом тут може слугувати відмінність зображення пейзажів України та Росії в поезіях Кобзаря. Про це уперше було зазначено літературознавцем та мислителем, Юрієм Шевельовим у публікації "The Year 1860 in Schevchenko's Work" [Там само. – С. 51]. Україна представляє денний пейзаж (погідне, сонячне літо, "Садок вишневий коло хати, / Хрущі над вишнями гудуть, / Плугатарі з плугами йдуть, / Співають ідучи дівчата..." [Шевченко Т. Кобзар. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2004. – С. 317]), а Росія, уособлена в Петербурзі демонструє нічний пейзаж (тумани, холод, мряка, примарність, "Передо мною сніг біліє, / Кругом бори та болота, / Туман, туман і пустота, / Людей не чуть, не знать і сліду / Людської страшної ноги" [Там само. – С. 215]). Можемо сказати, що міфіві Петербургу Шевченко протиставляє український культурний міф, хаосові протиставляється впорядкованість, штучності – природність, боротьбі стихій – спокій, каменю – садок, есхатології – космогонія. Забужко зауважує, висловлюючись дискурсом 1990-х, що опозиція Росії та України у творчості Шевченка становить "сутичку цивілізацій" [Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. – С. 54]. Ця дослідницька позиція є цілком переконаливою з огляду на подальше розгортання даної опозиції вже у новітній та сучасній українській літературі. У цій сутичці Петербург (а надалі і Москва, наприклад "Московіада" Юрія Андруховича) завжди виступає перед українською інтелігенцією демонічним, страхітливим, фантазмагоричним, а у Шевченка до цих характеристик додається неодмінно гротескна складова міста та його духу: "Аж кінь летить, копитами / Скелю розбиває! / А на коні сидить охляп, / У світі – не світі, / І без шапки. Якимсь листом / Голова повита. / Кінь басує – от-от річку, / От... от... перескочить" [Шевченко Т. Кобзар. – С. 222]. Кобзар перетворює трагічний пафос Петербургу на комедію у сенсі "Божественної комедії" Данте, яку розігрує диявол, спокушаючи та направляючи у пекло. Можна провести паралель між Дантовою пекельною вирвою, що знаходиться в опозиції до неба, до Божественного, та міфологемою Петербургу у Шевченка: "У долині, мов у ямі, / На багнищі город мріє..." [Там само. – С. 218]. У свою чергу, Київ нагадує рай, що знаходиться потойбіч виру, на вершині просторової вертикалі: "Мов на небі висить / Святий Київ наш великий" [Там само. – С. 358]. Також Петербург та Київ можна протиставити за опозицією "профане – сакральне", тобто "гріховне – освячене", адже сакральне, за Р. Каюа, є властивістю, якої не можуть мати речі самі по собі: трапляється, що її надає їм таємнича милість" [Каюа Р. Людина та сакральне. – К. : Ваклер, 2003. – 256 с.]. Прикметно, що саме Києву було надано таємничу милість та освячення при побудові Лаври на печерських пагорбах. Про це оповідає "Кієво-Печерський патерик" у другому Слові, де йдеться про "Богообрану церкву Богородичну", а також християнська легенда, згідно з якою святий Апостол Андрій Первозанний під час мандрівки в землю скіфів благословив схили Дніпра, передбачаючи, що тут

засяє Божо благодать, буде велике місто з церквами. Натомість, розглядаючи історію Петербургу, бачимо, як він був зведений з майже демонічного каменю, який затягувало болото. Шевченко чітко розумів перевернутість світу Петербургу та космічний божественний порядок, за яким будувався Київ.

Топологічна опозиційність відображається, за Шевченком, і на політичних взаєминах України та Росії. Вони постають суцільним обманом, де первісна українська інтенція до братання Богдана Хмельницького обертається на обдурену довіру [Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. – С. 71]. Цю Шевченкову думку ми можемо простежити у таких поезіях як "Стоїть в селі Суботові...", "Великий льох", "Гайдамаки" та ін. Забужко вказує і на те, що українсько-російські політичні взаємини уособлюються в образі Катерини з однойменної поеми та її кривдника москаля: "це водночас і претензія України до свого облудного партнера в політичній спілці, котрий так само "зламав присягу" [Там само].

Завдяки ґрунтовному культурологічному аналізу Шевченкової творчості та застосуванню топологічного підходу, який здійснила Оксана Забужко, вдалося експлікувати ті моральні засади (духовна свобода та відродження, відповідальність перед нащадками тощо), які лягають в основу культурно-національної ідентичності українського народу. Кобзар вивільнює українську духовну історію з-під влади "колоніального комплексу", показуючи, що хвороба російського духу (ув'язненість імперією) є автентично чужою для "тихого раю". Проте, ця хвороба не є винятково російською. Вона проявляється там, де присутній гріх жадоби до влади. Наприклад, у поемі "Неофіти" Шевченко оповідає про враженість стародавнього Риму цим гріхом [Там само. – С. 75], а у "Єретику" чи у "Буває, в неволі іноді загадаю..." йдеться про слов'янський (Чехія, Польща) контекст узурпації ролі Бога на землі.

Отже, на прикладі розгляду топосів "України" та "імперії" у творчості Шевченка О. Забужко продемонстровано, що шлях до української культурно-національної ідентичності є відмінним від російського, а орієнтиром на цьому шляху має стати національна етика, вкорінена в традиції та ґрунтована на виборі вільного самісного буття.

Б. Е. Носенок, студ., КНУТШ, Київ

Т. ШЕВЧЕНКО ТА Ф. ГОЙЯ: ДВА ВАРІАНТИ ЗІТКНЕННЯ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА МОДЕРНУ

Зазвичай про Тараса Шевченка кажуть як про письменника, про творця літературної української мови, навіть як про творця нової модерної нації. Але не менш важливо, на мою думку, відзначити Шевченка як художника. Це дуже несправедливо, що він як митець пензля згадується за митцем слова, другорядно та немовби поспіхом. Але саме своєму таланту художника Шевченко завдячує визнанням, що прийшло до ньо-

го в молоді роки, прихильництвом таких видатних діячів як Брюллов, Сошенко, Жуковський тощо. Саме Брюллов сприяв тому, щоб Шевченко потрапив вільним слухачем до художньої Академії в Санкт-Петербурзі. Але це вже добре відомі й добре досліджені факти.

Можна багато говорити того, про що вже й так достатньо сказано. Але феномен Тараса Шевченка не лише в цьому, а і в тому, що він – особистість, яка уособлює собою ту суперечність, що вирізняла Україну в складі тодішньої Російської імперії. Порівнюючи тут постать Шевченка з постаттю Ф. Гойї, можна зазначити, що обидва вони були виразниками свого часу: їхні долі опинилися на розламі історичної долі їхніх Батьківщин. Шевченко є унікальним не лише тим, що він, без сумніву, є геніальним митцем. Але, мабуть, кожний задавався питанням, чому саме Шевченка було обрано символом? Символом незламності, нескореності, любові до рідної землі тощо. Так, до нього українські письменники також зверталися до теми кріпацтва, життя простого народу. Але чому саме Шевченко? Є різниця: та ж О. Кобилянська або І. Котляревський були все ж вихідцями з заможних родин. Їхні твори натхненні романтичним тяжінням до народу і його міфів, але вони не належали до того прошарку, про який писали. Таким чином, народ в їхніх творах був немовби німим свідком. В творах Тараса Шевченка, колишнього кріпака, народ стає дієвим, народ отримує голос. Мистецтво – це світ емоцій його творця, тому закономірно, що саме те, що було пережито, відчуте поетом, так торкає душу.

Франсіско Гойя так само, як і Тарас Шевченко, опинився в ситуації "на грані", лише з тією відмінністю, що Україна, будучи типово аграрною країною в складі великої імперії, але прагнучи духовно розвиватися, відрізнялася від Іспанії тим, що Іспанія навпаки прагнула залишити консервативний лад недоторканим (між тим, як історичні обставини змушували йти далі та розвиватися). Висока духовна культура цих країн та невідповідний цьому рівневі культури економічний стан (соціальні, політичні умови також) викликали хаос, відлунням якого стали офорти Гойї "Капрічос" та "Деспатрес" та вірші ("Великий льох", "Сон") й картини ("Смерть Віргінії") Тараса Шевченка.

Час Шевченка – це період становлення модерного суспільства. Особливості України в явному домінуванні премодерну. Елітарна культура була в прямому сенсі елітарною, тобто культурою обмеженої спільноти людей. При досить високому рівні духовної культури народу неможливість перейти на наступний щабель розвитку, який би дозволив реалізувати зростаючий потенціал, виступала гальмуючим чинником, інгібітором розвитку. Якщо творчість Гойї, швидше за все, свідчить про панування хаосу та безумства, то постать і творчість Шевченка – це виразник того моменту, коли навіть консервативне оточення починає розуміти, що час не стоїть на місці і, як казав Геракліт, все тече та змінюється, треба йти "в ногу з часом". Так, багато чого виправляє та вирішує талант. Звісно, талант не може стати апологією антиморалі, наприклад,

але він може зробити з фізично залежної від інших, більш "шляхетних", більш заможних людей, людини вільну та залежну лише від себе самої. "Шляхетних" беремо в лапки, бо, як зазначав М. Пруст, в наш час титули перетворюються на ніщо, хіба що пам'ять. Приклади Шевченка й Гойї – наочність виявлення міці творчого духу та уособлення унікальної особистості долі, пов'язаної безпосередньо з долею країни, звідки вони були родом. Можливо, в даному випадку недоречні патетичні слова або наукові терміни: коли йдеться про людей "на гребні хвилі".

М. І. Обушний, д-р політ. наук, проф., КНУТШ, Київ
mobushnyy@gmail.com

ПОЛІТИЧНИЙ СВІТОГЛЯД ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

При висвітленні теми скористаємося визначенням, яке розглядає світогляд як найвищу форму самосвідомості людини, логічно впорядковану систему відчуття, сприйняття та розуміння світу, цілісну картину світу, в якій головним сюжетом є відношення "людина-світ", а головною дією особою є людина [Філософія: підр. для студ. вищ. навч. закл. / [за ред. Л. В. Губерського]. – Харків : Фоліо, 2013. – С. 179].

Отже, поняття "світогляд" є багатограним і включає у себе різноманітні погляди людини, її знання, віру, цінності, переконання, ідеали, почуття тощо. Згодом все це людина (*homo sapiens*) вибудовує у певну систему знань – соціальних, філософських, політичних, економічних, релігійних, естетичних, етичних та інших, під впливом яких зрештою і формується світогляд людини. При цьому слід зауважити, що світогляд, як підкреслює відомий німецький філософ Вільгельм Дильтей, не є витвором мислення чи однієї волі пізнання. Він є "... результатом зайнятої у житті позиції, життєвого досвіду всієї структури нашого психічного цілого" [Філософія : [навч. посіб.] / Л. В. Губерський, І. Ф. Надольний, В. П. Андрущенко та ін. ; [за ред. І. Ф. Надольного]. – 7-е вид. – К., 2009. – С. 153].

Відтак, світогляд будь-якої людини формується під впливом не тільки тих обставин, у яких вона живе, але і одержаних від попередніх поколінь знань, а також накопиченого досвіду, як свого, так і інших народів. Ця аксіома по-суті загальновідома і повною мірою може бути застосована при характеристиці політичного світогляду Тараса Шевченка. Визначальною особливістю формування якого став протест проти уярмленого, за своєю суттю рабського, становища українського народу, у якому понад два десятиліття перебував обдарований селянин-кріпак, а з часом інтелігент-інтелектуал Тарас Шевченко. Вся його поетична творчість наочно засвідчує, що Тарас Шевченко – патріот України та її народу. Власне патріотизм поета і покладений в основу політичного світогляду Тараса Шевченка: "Я так люблю її, я так люблю мою Україну убогу... За нею душу погублю" [*Шевченко Т. Сон // Зібрання творів : у 6 т. Т. 1. Поезія 1837–1847. – К., 2003. – С. 371*].

Поет пристрасно закликає любити Україну і інших, гнівно дорікає тим, хто її зраджує: "Схаменіться, недолюдки, діти юродиві! Подивіться на рай тихий, – На свою Вкраїну, Полюбите щирим серцем Велику руїну!" [Шевченко Т. І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм, в Україні і не в Україні сухих, моє дружнєє посланіє // Зібрання творів. – Т. 1. – С. 348].

Через все життя Тарас Шевченко проніс любов до України і духовно завжди був з українським народом, співчував йому, використовуючи у своїй поетичній творчості, зазвичай, алегоричні форми, закликав українців до повалення самодержавства насильницьким, революційним шляхом "...вставайте, кайдани порвіте і вражою злою кров'ю волю окропіте!" [Шевченко Тарас. Заповіт // Зібрання творів. – Т. 1. – С. 371].

Відтак, є підстави вважати, що в основі формування політичного світогляду Тараса Шевченка була покладена любов до України та свого народу, що яскраво відображено у його поетичній творчості. Спираючись на неї можна виділити кілька етапів формування політичного світогляду Тараса Шевченка. Перший етап пов'язується з розповідями своїх дідів-козаків (по материнській і по-батьківській лініях), які розповідали про героїчне минуле українського народу і тим самим заклали перші камені формування політичного світогляду майбутнього генія – Тараса Шевченка. Не випадково ж поезії, у яких йдеться про козацьку добу романтизовані та сповнені безмежної любові та поваги до козаків. Саме у цей період і був закладений перший шар (В. Дильтей) у структурі політичного світогляду Тараса Шевченка.

Другий період формування політичної свідомості Тараса Шевченка розпочався після його звільнення з кріпацтва, повернення в Україні до його арешту у зв'язку з розгромом Кирило-Мефодіївського братства.

Цей період формування політичної свідомості Тараса Шевченка був найплідніший у його творчості, в ньому рельєфно визначені контури революційності та гостра критика царського деспотичного режиму. Тарас Шевченко гнівно засуджує правителів царської Росії, називаючи, зокрема, російського царя Петра I – "тим Першим, що розпинав нашу Україну", "болота засипав благородними костями" козаків, і на їх "трупах катованих поставив столицю". У поемі "Сон" Тарас Шевченко називає Петра I "людодідом", "змієм" та "катор" українських козаків, а Миколу I "жандармом Європи", оскільки його репресивна політика вкрай негативно оцінювалась не тільки українським, але й іншими народами європейських країн.

Російську імператрицю Катерину II Тараса Шевченко називає поневолювачкою, "голодною вовчицею", "лютим ворогом" України ("Великий льох"), яка замість обіцянки "возвести малоросійський народ на вищий ступінь щастя" знищила його волю та "доконала вдову сиротину" ("Сон").

Уже у другому періоді Тарас Шевченко реально оцінює ситуацію, що склалася в тогочасній підневільній Україні. Він, зокрема, вважає, що російське становище українського народу не тільки у діях зовнішніх сил, але і у внутрішніх негараздах, які постійно його супроводжують. Тарас Шевченко гнівно засуджує українську еліту – гетьманів, козацьку старшину за їх не-

далекоглядність і недовіру до власного народу. У поемі "Гайдамаки" Тарас Шевченко писав: "Гетьмани, гетьмани, якби-то ви встали, Встали, подивились на той Чигирин, Що ви будували, де ви панували! Заплакали б тяжко, бо ви б не пізнали Козацької слави убогих руїн" [*Шевченко Т. Кобзар (Вибране)*. – К. : Вид-во "Радянська школа", 1961. – С. 87].

Про зрадників української справи Тарас Шевченко у своєму посланні "І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм в Україні сущих, і не в Україні моє дружнє посланіє" писав: "Раби, підніжки грязь Москви, Варшавське сміття – ваші пани, Ясновельможнії гетьмани... Добралась Україна До самого краю, Гірше ляха свої діти її розпинають" [Там само. – С. 291].

Найрельєфніше вияв вищого ступеня політичного світогляду Тараса Шевченка прослідковується у поемах, у яких він окреслює проблеми національного визволення не тільки українського, але й інших, зокрема, кавказьких народів. У поемі "Кавказ" Тарас Шевченко закликає пригноблені народи: "Борітеся – поборете! Вам Бог помагає! За вас правда, за вас слава і воля святая!" [Там само. – С. 283]. Це вказує на те, що Тарас Шевченко був українським патріотом й інтернаціоналістом, у нього не було ні краплини упередженості до інших народів.

Отже, ліквідація кріпащини, передача землі тим, хто на ній працює, державна незалежність України, політична свобода, соціальна та національна рівність людей, справедливість, демократія самоврядування народу і т. ін. – це ті ідеали, якими був наповнений політичний світогляд Тараса Шевченка.

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

НЕГАЦІЯ "СУСПІЛЬСТВА СПОЖИВАННЯ" ТА ЕТИКА ВЧИНКУ У КОНТЕКСТІ ТВОРЧОГО ДОРОБКУ Т. ШЕВЧЕНКА

Т. Шевченко назавжди увійшов в історію як "геній нації", чії тексти концентрують ген смислів. Попри таку здатність бути зрозумілим і прочитаним, ми маємо збагнути, що він зашифровував в своїх текстах не просто думки, а певну життєву позицію. Ми вважаємо, що тексти, як і мистецькі полотна Т. Шевченка не варто сприймати як такі, що не потребують герменевтики, себто тлумачення. Т. Шевченко був водночас митцем слова та митцем художнього полотна (збереглися понад 835 оригінальних робіт). Що свідчить про його високу культуру мислення та спроможність передавати смисли у витонченій формі художніх образів.

Ми переконані, що не слід сприймати Т. Шевченка виключно як творця народної культури, адже поруч із цим він був й професійним митцем. Що безперечно свідчить про формування естетичного досвіду, який в свою чергу зумовив неабиякий вплив на його літературний стиль. Таким чином, мовлячи про Т. Шевченка як про поета варто враховувати і Т. Шевченка як професійного митця. Який подекуди виходив за межі

академічної традиції живопису. Був як талановитим портретистом так і залишив слід у гравюрі та ілюстрації, володів технікою олійного живопису, аквареллю, опанував техніку офорту.

Варто наголосити, що його естетичний досвід знайшов свої віддзеркалення у літературі. Для підтвердження даної тези, пригадаймо бодай славнозвісне полотно "Катерина" (написане олійними фарбами 1842 р.), що відтворює одноіменний сюжет поеми виданої 1840 р. та вражає не лише майстерністю портрета, а й передає глибину переживань внутрішнього світу героїні. У своїх портретах він сфокусував увагу не лише на зовнішньому образі людини, а й її внутрішній ідеї. Такі факти з життєпису Т. Шевченка свідчать про здатність передавати свої розмисли послугуючись двома моделями самовираження, себто вербально (засобом словотворчості) та візуально (мазком пензля на полотнах). При цьому в обидвох сферах, як літературної творчості, так, і художніх пошуках ідеться не про ремесло, а саме про мистецтво. Т. Шевченко не копіював стиль інших творців (щоправда це не стосується так званого доакадемічного періоду, в межах якого ідеться про схоластичне навчання різним технікам мистецтва, які слугували певною пропедевтикою з метою подальшого вступу в Академію мистецтв, сюди належить така робота як "Погруддя жінки" 1830 р.), а віднайшов свій шлях.

У межах даних тез ми дозволили проінтерпретувати доробок Т. Шевченка у контексті сучасного філософського дискурсу. Так, поняття "суспільства споживання" запроваджене німецьким філософом Е. Фроммом (Erich Seligmann Fromm) (1900–1980). Мовиться не лише про критику надмірного споживання речей, а про певну світоглядну настанову, де переважають цінності накопичення та матеріальної зверхності. Пригадаймо, відмінність між двома ключовими видами споживання за Е. Фроммом, так званим "здоровим" та "патологічним". Саме останнє і є уособленням надмірності в якій не має місця духовному росту. Достатньо лише заволодіти бажаним і за рахунок цього самоствердитись, презентувати своє Я на фоні накопичених ресурсів. Власне, ідеться про дві принципові моделі сприйняття світу, про відмінні типи мислення за принципом "бути" та "мати", перший з яких орієнтований на людину, а другий на речі. Звичайно, ми не будемо інтерпретувати увесь зміст роботи Е. Фромма "Haben oder Sein", однак наведемо один приклад задля усвідомлення принципової різниці цих понять. Е. Фромм вирізняє докорінну відмінність між принципами "бути" і "мати" в контексті звичайних буденних практик життя. Наприклад, розглянемо таке поняття як навчання [Фромм Е. Иметь или Быть? Ради любви к жизни. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 384 с.]. Отже, навчання за принципом "мати", це пасивний процес прослуховування, конспектування певного матеріалу, який однак не складає зміст власної структури мислення (слухача). Тобто, слухачі зберігають нейтральність і просто споживають певну інформацію з метою досягнення певного проміжного результату, наприклад отримання заліку. Навчання ж у відповідності з

принципом "бути", це активний процес комунікації, що актуалізує смисли. Той процес в якому слухають і чують, ("вопрошають" мовою М. Гайдеггера), є зацікавленими та поглинутими певним інтелектуальним середовищем. Це є їх нагальною потребою і відповідно типом мислення. Задля текстуального підтвердження того факту, що тема критики споживацького типу мислення розглядається Т. Шевченком можемо навести такі вірші як: "Не завидуй багатому...", "Якби ви знали, паничі..." в яких мислитель закликає поглянути на самого себе, сконцентруватись на власному єстві, дбати не про зовнішнє: славу та багатство, а про своє внутрішнє наповнення. Коли ми говоримо про Т. Шевченка, ми мовимо про етику високих чеснот, відповідальності та вчинку. Звідси, жити за принципом "бути" означає реалізовувати потенції свого розвитку, відповідати своєму покликанню, і жити своєю справою. На відміну від принципу "мати", що ілюструє зовсім інший тип мислення, в якому переважає споживання та накопичення речей, знань з метою суспільного визнання. На даному рівні ідеться про дискурс соціально-рольової системи координат, де значущість людини визначається її зовнішньою стороною. Натомість, "бути" означає відповідати запитам свого Я, задовольняти не первинні потреби, а розвивати ті, що сприяють духовно-інтелектуальному плеканню самого себе.

На наш погляд, саме про таку світоглядно-ціннісну настанову за принципом "бути" можна говорити щодо постаті Т. Шевченка. У творчості якого переважає не просто естетика слова, якась зовнішня декорація мови, а певна життєва позиція, на засадах якої він стояв. Так, у комедії "Сон" є наступні рядки:

*"Усюди божа благодать
— І в серці, і в хаті"*

[Шевченко Т. Сон // Кобзар. — К. : Держлітвидав УРСР. — С. 187].

В межах цих рядків зафіксована життєва настанова, смисл якої зводиться до заклику плекання внутрішніх чеснот, дотримання принципу моральної зрілості і відповідальності за свої вчинки. Т. Шевченко як поет не просто відтворював пам'ять минулого послуговуючись архівами історії, а намагався вказати на сліди останньої у сьогоденні, сприймав її (історію) як досвід, що між собою ділять попередні і прийдешні покоління. Пригадаймо такі рядки:

*"Тяжко, тяжко мені стало,
Так, мов я читаю
Історію України.
Стою, замираю..."*

[Там само. — С. 195].

Т. Шевченко є уособленням національної гідності. Він чинив моральний, культурний супротив щодо несправедливості, непрофесійності, "патологічного" споживання, імперського типу мислення та зверхності правлячих класів. Саме завдяки такій життєствердній позиції йому й вдалося розірвати внутрішні кайдани засобом Мистецтва слова і живопису.

ПОЛІТИЧНО-ПРАВОВІ АСПЕКТИ КУЛЬТУРНОГО БУДІВНИЦТВА В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Станом на сьогодні державна політика в галузі розвитку української культури носить дещо "декоративний" характер. Не дивлячись на те що відзначається ювілей великого українського поета, письменника та художника Т. Г. Шевченка, що є, безсумнівно, важливим заходом націовиявлення, необхідно пам'ятати про ті нагальні питання культури, що об'єднують правові, економічні та соціальні аспекти існування та впровадження дієвої культурної політики на теренах нашої держави. За інформацією державної служби статистики лише за останні три роки в Україні було закрито близько 1300 шкіл (переважна більшість у сільських місцевостях), станом на кінець 2012 р. в порівнянні з минулим 2011 р. 900 державних бібліотек перестали існувати. За означені роки кількість дитячих музичних шкіл з показником у 889 (2011/12) зменшилася до 880 (2012/13). Схожа ситуація скорочення відбувається і з художніми школами. Натомість зросла кількість музеїв в Україні до позначки у 592 заклади.

У правовому полі в нашій державі з 2011 року діє закон України "Про культуру", який регулює суспільні відносини, пов'язані із створенням, використанням, розповсюдженням, збереженням культурної спадщини та культурних цінностей, і спрямований на забезпечення доступу до них. А також – Закони України "Про бібліотеки та бібліотечну справу" (1995), "Про театри та театральну діяльність" (2005), "Про охорону культурної спадщини" (2000), "Про кінематографію" (1998), "Про музеї та музейну справу" (1995) та інші.

Згідно статті 4 Закону України "Про культуру" пріоритети державної політики в галузі культури визначаються програмами Президента України та Кабінету міністрів України, а також державними цільовими програмами у сфері культури, що розробляються і затверджуються згідно діючого законодавства. Наразі в Україні існує лише Проект Концепції державної цільової національно – культурної програми розвитку культури та мистецтва на період до 2017 р. У першому та другому розділах законодавець визначає коло нагальних проблем розвитку культури в сучасній Україні, які ця Програма покликана вирішувати: по-перше, неналежне фінансування – незважаючи на збільшення бюджетного фінансування, частка видатків розвитку є досить низькою; слабо стимулюється діяльність меценатів та інвесторів, недостатньо використовуються методи конкурсних грантів; підтримка недержавного сектору розвитку культури бажає бути кращою; по-друге, масовість закордонного культурного продукту та неналежна підтримка вітчизня-

ного виробника; по-третє, руйнування пам'яток культури та історії, питання їх охорони та відновлення; по-четверте, комерціалізація телебачення та радіомовлення, внаслідок чого відбулося скорочення обсягів мовлення про високу культуру та мистецтво; по-п'яте, скорочення та закриття шкіл, бібліотек, книгарень, кінотеатрів, клубів; по-шосте, відсутність програм стимулювання українського громадянина, особливого молодого покоління, до читання (і не лише читання як такого, а читання української книжки) [<http://mincult.kmu.gov.ua/mincult/uk/publish/article/288397>]. До речі щодо читання то в Україні певний час діяла Програма про підтримку та розвиток читання на період до 2015 р. Але вона втратила свою чинність від квітня 2013 р.

Закон України "Про культуру" також гарантує охорону культурної спадщини. Дещо раніше у 2000 р. прийнято Закон "Про охорону культурної спадщини", який регулює відносини у сфері охорони культурної спадщини з метою її збереження, використання об'єктів культурної спадщини у суспільному житті, захисту традиційного характеру середовища в інтересах нинішнього і майбутніх поколінь. В цьому ж році почав діяти Державний реєстр нерухомих пам'яток України, який містить перелік об'єктів культурної спадщини, що підпадають під охорону держави незалежно від форми власності. За інформацією Міністерства культури станом на 2012 р. такий реєстр нараховував 891 об'єкт національного значення та 3828 – місцевого значення. Однак реєстр до сих пір не є остаточно оформленим. Немає зведених даних об'єктів; лише по областях. Зволікаючи, українці втрачають об'єкти культурного надбання, адже, будучи не захищеними законом, такі пам'ятки можуть бути знищеними та не підлягати відновленню. Існує також правова колізія щодо паралельної дії Державного реєстру національного культурного надбання, який продовжив своє існування після втрати чинності "Основ законодавства про культуру України" (1992). [Аналітична записка Національного інституту стратегічних досліджень при президенті України "Проблеми актуалізації пам'яток культури" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.niss.gov.ua/articles/906/#_ftn5].

Наразі при Верховній раді України діє комітет з питань культури та духовності. Такий комітет покликаний проводити законотворчу та проектну діяльність в галузі культури. Вище згадані проблеми мають бути наріжним каменем в його діяльності. Адже вже прийняти закони в галузі культури потребують не лише декларації з трибуни, а злагодженої роботи команди професіоналів: науковців – культурологів, менеджерів, соціологів, статистів, спеціалістів ІТ-технологій, проектфахівців. Сама тематизація законів свідчить, що вони зорієнтовані на дві сфери: збереження спадщини та підтримку наявних художніх практик. Тобто на сфери високої культури, а, відповідно, залишають поза увагою механізми інкорпорації здобутків цієї культури в живе тіло української культури, габітус своїх громадян. Відсутність такої перспективи свід-

чить не лише про правові пробіли, але й політичну позицію в області державотворення.

У своїй творчій діяльності Тарас Григорович Шевченко колись написав такі поетичні рядки: "І день іде, і ніч іде. І, голову схопивши в руки, дивуєшся, чому не йде Апостол правди та науки?" (1860). Звичайно в ті далекі роки він не розмірковував про існування державної культурної політики України, адже і самої незалежної України тоді не існувало. Але такі його символічні слова, і взагалі весь його творчий шлях, мають завжди нагадувати про цінність та актуальність розвитку науки, культури, духовності – гуманітарних галузей. Такі галузі – інституції є вмістилищем цінностей та смислів. Вони транслюють існуючі цінності: зберігають, охороняють національне культурне надбання, створюють нові. Тому, для збереження національної свідомості, творення громадянського суспільства – держава, за допомогою даних їй механізмів, має усіляко сприяти культурному розвитку в Україні.

І. В. Пасько, канд. істор. наук, доц., Київ
irinapasko@ukr.net

ПЕТЕРБУРЗЬКІ АДРЕСИ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Петербурзькі топонімічні пам'ятки як джерело історико-філософських студій про Тараса Шевченка в його творчому поступі поза межами України.

Васильєвський острів в Санкт-Петербурзі як потужний осередок мистецької та наукової еліти й місце творчого становлення, визнання й завершення життєвого шляху Тараса Шевченка.

Академія мистецтв у Шевченковому творчому поступі : від учнівства в художньому класі Карла Брюллова до академічного звання і власної майстерні. Меморіальний музей-майстерня Тараса Шевченка в Петербурзі в ракурсі сучасної українознавчої думки.

Приватні помешкання Шевченка на берегах Неви як пристанища, в яких формувалися його філософські роздуми.

Адреси земляків, друзів та однодумців Тараса Шевченка як свідчення його впливу на згуртування та життєдіяльність українства в соціумі Північної Пальміри. Помешкання М. М. Лазаренка на Великій Морській в соціокультурному бутті Шевченка та української громади Петербурга.

Творчі заняття академіка Академії мистецтв Тараса Шевченка в Ермітажі.

Єдина образотворча робота Шевченка, присвячена топонімам Петербурга ("Куточок Смоленського цвинтаря в Петербурзі"): її провидницький та філософський зміст.

Невський проспект – остання путь Великого українця на Батьківщину.

Пам'ятники Тарасу Шевченку в Санкт-Петербурзі.

Петербурзькі топоніми як данина пам'яті Великому Кобзарю.

**В. В. Пітулей, канд. філос. наук, доц.,
І-ФУП імені Короля Данила Галицького, Івано-Франківськ
pituley@ukr.net**

ЗНАЧЕННЯ ТВОРЧОСТІ Т. ШЕВЧЕНКА В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Творчість Тараса Григоровича Шевченка мала величезний вплив на формування і розвиток української культури. Адже він був талановитим українським поетом, письменником, художником, громадським та політичним діячем, фольклористом, етнографом. Цей національний поет глибоко розкрив душевне багатство українського народу, осмислив минуле, сучасне й майбутнє України. Творчість Шевченка стала духовною основою формування сучасної української нації, тому що для українців всіх наступних поколінь Великий Кобзар став могутнім джерелом національної свідомості, символом України.

Шевченко всесвітньо відомий передусім як великий український поет, проте як видно з його життєпису, сам він своїм фахом вважав малярство і освіту одержав в Академії мистецтв. Культура, якої його вчили і яку він засвоїв творчо у великих майстрів, – передусім культура живопису. Шевченко є автором понад тисячі творів образотворчого мистецтва – станкового живопису, монументально-декоративного розпису, графіки, скульптури, він був великим майстром у техніці акварелі, олії, пера, офорту, рисунка олівцем. Твори Шевченка-художника досліджено, описано, класифіковано, оцінено не раз. Можна безконечно сперечатися про академізм, романтизм, реалізм і так далі в його творчій манері. Можна обмежитися тією безперечно істиною, що Шевченко вважав себе – і справді був – учнем і послідовником великого майстра-романтика Карла Брюллова, руку якого, рисунок, майстерність композиції, володіння світлом, уміння створити радісну кольорову гаму можна впізнати і в ранніх, і в пізніх творах Шевченка [Культурологія: теорія та історія культури : навч. посіб. / за ред. І. І. Тюрменко, О. Д. Горбула. – К. : Центр навчальної літератури, 2004. – 368 с.].

Шевченко є основоположником нової української літератури і родоначальником її революційно-демократичного напрямку. Саме в його творчості повно розвинулися ті начала, які стали провідними для передових українських письменників другої половини XIX – початку XX століть. Тенденції народності й реалізму були вже властиві в значній мірі і творчості попередників Шевченка. Шевченко перший в українській літературі виступив як істинно народний поет, твори якого з усією повнотою відбили почуття й думки трудящих мас, їх віковічні визвольні прагнення.

Творчість великого народного поета внесла в нашу літературу незнане багатство тем і жанрів, прилучила її до кращих досягнень світової літератури.

Твори Великого Кобзаря перекладені багатьма мовами народів світу. Величезний вплив мала його творчість на розвиток культури західного та південного слов'янства. Поезії Шевченка дали високу оцінку у своїх творах І. Тургенєв, М. Некрасов, Л. Толстой, М. Добролюбов. "Кобзар" знайшов свого читача не лише в більшості країн Європи, але й далеко за її межами – в США, Канаді, Індії, Китаї, Японії, у багатьох інших країнах світу. Шевченко відіграв важливу історичну роль у розвитку української літературної мови. Він установив ту структуру української літературної мови, яка збереглась у всьому істотному як основа сучасної мови, тобто розвинув і утвердив певний склад словника і граматичний лад української мови, які стали нормою і зразком для письменників, преси, театру тощо.

Норми української літературної мови, створені на народній основі, дала поезія Шевченка. Основні мовні джерела великий народний поет черпав із скарбів фольклору і живої розмовної мови. Він відібрав від загальнонародної мови все найбільш істотне і яскраве і розкрив у своїй творчості багатство, гнучкість, красу і милозвучність українського слова. Кожний, хто глибоко вивчає творчість великого сина України, неминуче переконується, що має вона світове значення. Ось кілька висловлювань з цього приводу: "Завдяки Шевченкові скарби української душі повною річкою влилися в загальний потік людської культури" (Луначарський); "Тарас Шевченко не має собі рівних у світовій літературі" (Курелла, Німеччина); "Його геній розрісся, як дерево, простягнувши крону над віками" (Камілар, Румунія); "Поки б'ються серця людей, звучатиме і голос Шевченка" (Хікмет, Туреччина); "Він був найбільш народним поетом з усіх великих поетів світу. Поезія Шевченка була явищем єдиним і неповторним. Немає для неї відповідника в світовій літературі" (Якубець, Польща) [*Попович М. В.* Нарис історії культури України. – К., 1998. – С. 363–379].

Маючи величезні задатки громадсько-політичного діяча, про що свідчить вплив Т. Шевченка на кирило-мефодіївців, він зумів реалізувати свій величезний духовний потенціал через свою мистецьку, передусім поетичну творчість. І в цьому вчені вбачають найбільшу загадку його феномену. Т. Шевченко одночасно – митець і політик. Його "Катерину" добре знали і вивчали напам'ять сільські жінки. Він їх застерігав: "Кохайтесь, чорноброві, та не з москалями, бо москалі – чужі люди, роблять лихо з вами. Москаль любить жартуючи, жартуючи кине; піде в свою Московщину, а дівчина гине... ". У цих, здавалося б, суто житейських словах чітко проглядається політичний підтекст. Т. Шевченко вивів українську культуру на вищий щабель розвитку, сміливо підкреслюючи її національну самобутність. Це було тим важливо, що в тодішніх несприятливих умовах українська культура і, зокрема, українська література могли стати лише провінційною складовою "загальноросійської" літератури або літературою "для хатнього вжитку" [Там само].

**"НАЦІОНАЛЬНИЙ ГЕНІЙ" Т. ШЕВЧЕНКА ТА ЙОГО РОЛЬ
У ПРОЦЕСІ ФОРМУВАННІ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ НАЦІЇ
(ЗА Ю. ВАССИЯНОМ)**

Творчість Тараса Григоровича Шевченка привертає увагу багатьох дослідників в сфері гуманітарних наук. Також гідне місце посідає вона в дослідженнях українського філософа та націолога 20-х – 50-х рр.. Юліана Івановича Вассияна. Актуальність його досліджень полягає у постановці питання про роль Т. Г. Шевченка у процесі формування української нації, який триває і в наш час.

В своїй теорії нації Ю. Вассиян ставить питання про механізм активізації людської волі та формування моральної, дієвої свідомості. На його думку, це являє собою досить складний процес, якому перешкоджає вкорінений в суспільну психологію нетворчий, етнічний характер взаємозв'язку та нав'язування невластивих тій чи іншій нації цінностей більш потужними національними спільнотами.

Саме тому Ю. Вассиян в своїй теорії вводить поняття національного генію, який являє собою харизматичну особистість і здійснює актуалізацію національної ідеї, що дає змогу ідентифікувати останню із цією особистістю. Ю. Вассиян досить значну роль відводить таким історичним особам, як Т. Шевченко та Б. Хмельницький, проте саме Шевченка він визначає творцем української нації в тому сенсі, що саме його творчість являє собою безпосередній вияв національної ідеї. Закликаючи повернутись до спадщини Т. Шевченка, він доводить необхідність переосмислення його історичної ролі в процесі формування української нації.

На думку дослідника неможливо сказати де закінчується Шевченко-ва індивідуальність, а де починається його загальнозначущість. Поезія великого поета є невід'ємною від життя його народу, це проглядається навіть в автобіографічних творах. В літературі дослідницькі розвідки творчого здобутку Т. Шевченка не повинні носити характер дослідження спадщини окремого автора, тут потрібен не підхід критика літературного жанру, а глобальний історико-філософський підхід, який дасть змогу виявити сутність Шевченкового генія, пов'язавши його з психологічно-ментальними характеристиками українського народу.

Особливість Т. Шевченка полягає в тому, що він був генієм саме українського народу, прямим і безпосереднім виявом самої української національності. Він не належав самому собі, але він належав Україні. Його спадщина не потрапила до скарбниці світової культури, його не визнали генієм загальносвітового масштабу, який зломив світоглядну парадигму чи торкнувся загальнозначущих проблем людства. Але так і не могло бути саме тому, що головний предмет уваги поета – Україна, про яку він пише, вкладаючи в кожний твір глибоку духовність і пережи-

вання. В його творах піднімаються не загальнолюдські проблеми, а формулюються проблеми і ідеї української душі.

У творчості Т. Шевченка Ю. Вассиян вбачає своєрідний стимул для активізації вольового зусилля кожного українця. Саме його авторитетні ідеї, які відізналися в серці кожного, повинні по-новому переосмислитися, синтезуватися сучасною свідомістю і послугувати поштовхом для зміцнення слабкої української душі.

Про це свідчить і назва його роботи – "Назад до Шевченка". Якщо Тарас Шевченко явився творцем і виразником національної української свідомості, то є необхідним для поступального розвитку та зміцнення української нації не забувати його справжньої ролі.

В роботі "Назад до Шевченка" Ю. Вассиян обстоює думку, що справжнє значення шевченківського генія було затьмарене трактуванням його як "поета-лірника" та "поета-кобзаря". Мислитель наголошує на лірично-сентиментальній українській душі, яка, не маючи внутрішнього стрижня, повністю віддається ситуативним почуттям і робить з будь-якого явища культ поклоніння, створюючи безліч трактувань та штампів. Справжню мету вбачає вона не в піднятті на боротьбу за свою долю, а в насолодженні ліричними моментами. Саме ці слабкі сторони українства не дають змоги розгорнутися справжньому процесу формування і обґрунтування єдиної міцної української нації і роблять її легкою здобиччю іноземців. Сприймаючи удари долі, українство просто не є здатним осмислити їх і вивести гіркі, але корисні висновки. Продовжуючи оплакувати свою тяжку долю, переможений українець не знаходить в собі здатності зростити в собі рішучість та душевну силу для того, щоб змінити цю долю.

В теорії творчого процесу досить поширеною є думка, що геній – це людина, яка випереджає свій час, і що досить часто ідеї генія не відповідають тогочасній історичній ситуації і оцінюються лише його нащадками. Саме тому роль національного генія можливо визначити не як творця нації, а як її пророка – людини, яка ініціювала процес творення нації, проте не знайшла підтримки в своїх сучасників. В даному випадку пояснюється і історична роль Т. Шевченка, яка не знайшла відгуків серед ідей "народництва", а була переосмислена лише представниками українського націоналізму. Стає зрозумілим той факт, чому саме Ю. Вассиян приділяє велику увагу його сучасникам С. Петлюрі і Є. Коновальцю як непересічним особистостям, яким не вдалося пересилити опір пасивних співвітчизників. Підтвердження даної думки можна знайти в статтях, написаних Ю. Вассияном в останні роки свого життя, в яких описується ситуація національного занепаду та безсилля, що наступила після Другої світової війни.

Отже можна зробити висновок, що формування національної свідомості відбувається після переосмислення проголошених раніше національних ідей, механізм активізації спрямованої вольової активності потребує "часового дистанціювання", а роль національного генія в концепції Ю. Вассияна можна звести до ролі пророка національної ідеї, переосмислення ролі якого є проєктом майбутнього. Своєю концепцією національного генія Ю. Вассиян підтверджує свою основну тезу, що історія

твориться людськими особистостями, маючи на увазі, що саме непере-січна людська особистість акумулює в собі національну ідею, яка усвідомлюється етнічною масою шляхом ідентифікації нею національних цінностей з конкретною історичною особою.

В наш час концепція національного генію є актуальною в тому сенсі, що існує необхідність наявності об'єднуючих факторів для активізації та реалізації української національної ідеї.

*Г. П. Подолян, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
podolyangp@gmail.com*

ПРОБЛЕМА НАЦІОСТАНОВЛЕННЯ У ТВОРЧОСТІ ШЕВЧЕНКА

Постать Тараса Шевченка є визначальною не тільки для утвердження і розвитку української мови і літератури, основою яких є слово, возвеличене й утверджене Кобзарем, але й для подальшої еволюції всієї національної культури. У спадщині Т. Г. Шевченка досить розлого представлені погляди на проблеми сучасного йому українського національного життя. Це одна з провідних тем, що задає тон поетичній творчості поета і проходить як визначальна через усі її періоди, формуючи той неповторний шевченківський бунтарський запал і драматизм переживань за долю України, окреслюючи авторське бачення перспектив зростання національної свідомості і прагнень національного самоствердження.

Розвиток української культури вже з початку XIX ст. характеризувався наростанням зацікавленості культурно просвічених інтелектуалів українською минувиною, намаганнями її детальнішого вивчення. І поява шевченкової поезії чітко відповідала викликам цієї доби. Більше того, саме Шевченко і його полум'яні заклики у значній мірі стимулювали подальші процеси національного самовизначення. "В історії українського культурного і національно-визвольного руху годі й шукати іншу постать, рівновелику Т. Шевченкові, хистом та поетичним генієм якого було змодельовано націю як цілісність та піднято її з цивілізаційного небуття. Т. Шевченко представляє, хоча й не у вигляді етноісторичного трактату, а в поетично-афористичній формулі концепцію кризьпоколінної тяглості українства як єдиної у часовому та територіально-просторовому вимірі етнічної спільноти" [Історія української культури : у 5 т. Т. 4. Кн. 1. – К. : Наукова думка, 2008. – С. 15].

Українське культурно-національне відродження тієї пори значною мірою ґрунтувалося на мовно-культурній основі, з одного боку, і на високому рівні розвитку мистецтва, зростаючих професійній культурі, історії, філософії, з другого. Літературна діяльність поета вдало поєднувала ці аспекти, додаючи до них мотиви уславлення традицій козащини, демократизму, вкорінену народну здатність протистояти віковій ворожій асиміляції.

Ця обстановка видається значимою, якщо зважати на те, що етнокультура українського суспільства першої половини XIX ст. була одним з головних чинників, що сприяли формуванню національного самоусвідомлення.

млення, а відтак і нації. Через денаціоналізацію елітних верств і відповідно слабкий розвиток національно орієнтованої професійної культури цього етапу саме селянська культура забезпечувала збереження і передачу етнокультурної традиції. Це надавало народно-селянській культурі високого знакового статусу – етнонаціонального маркера.

Навіть побіжний огляд шевченкової діяльності показує наскрізну присутність і значимість для митця проблеми становлення української нації. Багато дослідників вважають, що "саме творчість Шевченка найпроникливіше і в найширшому діапазоні торкнулася глибин етнічного почуття й світо уявлень, народної етики, національного розуміння художності, вивела на рівень певнішого відчуття ірраціональні силові поля українського міфу, з найбільшою повнотою явила ті суттєві проблеми, конфлікти, позитивні цінності, страхи й сподівання, які характеризували й характеризують багатовікове життя українського народу" [Там само. – Т. 4. Кн. 2. – С. 52]. Це засвідчується як через широкий діапазон творів, які можна назвати у цьому зв'язку, так і через спектр проблематики, що розкриває цю тему. Насамперед, це поява самобутньої індивідуально-особистісної позиції ліричного героя, що гостро і небайдуже переживає конфліктні і суперечливі реалії соціально-політичного буття України XIX ст.: "Розрита могила", "Мені однаково"; спротив проти поневолювачів українського і інших народів і жага помсти: вірш "Холодний яр", комедія "Сон", містерія "Великий льох", поеми "Єретик", "Кавказ", "Сова", послання "І мертвим і живим..."; оцінка політичних і духовних досягнень української минувшини та критика роз'єднаності і недалекоглядності політичної і культурної місцевої еліти, нездатної до спротиву гнобителям: "Заповіт", "І виріс я на чужині", послання "І мертвим і живим...", цикл "Давидові псалми" "Чигрині, Чигрині...", "За що ми любимо Богдана?"; особлива увага до моральних засад людських почуттів: справедливості, любові, милосердя до ближнього: "Варнак", "Катерина", "Марія", "Наймичка", "Неофіти" і ін.

Отже, проблема націюстановлення була однією з наріжних тем шевченкової поезії, яка, не мала остаточної академічної завершеності чи вирішення, але глибоко хвилювала як поета, так і просвічений сьйвом його генія український народ, таким чином стимулюючи подальший розвій національної свідомості і культури.

**О. П. Поліщук, д-р філос. наук, проф., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир,
О. М. Глінчевська, уч., ЗОШ № 28, Житомир
olena_polischyk@ukr.net**

ДІАЛОГ СТОЛІТЬ: НАЦІОСОФІЯ МИСТЕЦЬКОЇ СПАДЩИНИ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА ТА ОЛЕСЯ БЕРДНИКА У ВИКЛИКАХ СУЧАСНОСТІ

Сьогодні, у XXI столітті, творчість визначного українського поета та художника Тараса Шевченка продовжує залишатися актуальною для багатьох сучасників, насамперед через їх націософське осердя. Т. Шев-

чення можна вважати одним із "будителів" українства, коли мова йде про його літературну спадщину, його "полум'яне слово". Але Шевченко-художник, попри його непересічний талант, виявився менш значущим для людей кінця ХХ – початку ХХІ століття. Можливо тому, що поет і художник у ньому – ніби досить різні іпостасі як людини, так і митця: "полум'яне слово" і "мерехтливе світло" різнять дані вияви творчості Тараса Шевченка. Тому він сприймався і сприймається насамперед як Великий Кобзар, котрий "полум'яним словом" вплинув на душу й творчість багатьох українських митців. Серед них й Олесь Бердника.

Творчість письменника-фантаста, художника й музиканта Олесь Бердника залишається ще невідкритою для багатьох співвітчизників. Але у добу національного піднесення, що спостерігається в Україні з кінця ХХ століття, є потреба знати і говорити про діяльність такої геніальної постаті, як Олесь Бердник. Проте деяка дискусійність щодо особистості Олесь Бердника та його місця в культурному житті сучасного українського соціуму й викликала необхідність даної розвідки. Адже, націософія Олесь Бердника, як основа творчості митця, видається продовженням націософії Тараса Шевченка. На наш погляд, доречно говорити про них як важливих ланок у відродженні "національного" духу українства.

Тому напередодні відзначення 200-річчя від дня народження Тараса Шевченка видається досить значущим аналіз творчості Олесь Бердника, що став знаковою фігурою в культурному полі національного буття України в другій половині ХХ столітті, через призму націософії Великого Кобзаря. На наш погляд, нерідко у долі однієї людини може позначитися ціла епоха, ніби відбитися, подібно до того, як цілий світ відображається у краплині роси. Життя і творчість Тараса Шевченка стали такою епохою для України у ХІХ столітті, а однією з таких епохальних постатей у ХХ столітті є, як видається, Олесь Бердник.

Відтак, як мету цієї розвідки, окреслимо націоцентризм у творчості цих обох видатних українських митців, наголосимо на спільних обставинах їх життєвого шляху й умов формування світоглядних позицій та здійснемо спробу з'ясувати наслідки їх націотворчих ідей для сучасників. І наголосимо, що зв'язку націософських ідей Олесь Бердника та Тараса Шевченка, як джерелі оригінальності мистецької спадщини сучасного українського письменника, художника й музиканта, що привернула увагу до нього світових інтелектуальних кіл.

Що ріднить мистецьку спадщину О. Бердника та Т. Шевченка? Тарасу Шевченку, як і Олесю Берднику, властиве не тільки глибинне відчуття причетності до долі рідного народу, до його трагічної історії – обох митців єднає націотворча ідея щодо перспектив майбутнього України. Визнаний на Батьківщині митець є не просто національним письменником, він постає, проте, й в іншій грані – це насамперед **письменник-націотворець**. Саме такого типу великими національними митцями були і залишаються Тарас Шевченко та Олесь Бердник.

І хоча їх творчість роз'єднує 100 років, але це не відстань для "будителів" українства, творення останнього як нації – основна смислова ідея творчості кожного з цих митців. Але квінтесенція української національної ідеї постає у творчості Тараса Шевченка у формі національного міфу, бо головний предмет його поезії – Україна: "В своїй хаті своя правда, і сила і воля". Це був своєрідний заповіт козацької слави, що має відродитися в прийдешньому, і це – вільна незалежна Україна. А Олесь Бердник у пошуках "Чаші амріти" наголосить, що нація, навіть втрачаючи землю, географічний фактор, не зникає, якщо вона збагнула свою духовну сутність, якщо її нетлінний образ відтворився у невимірності душі її дітей, і тоді така нація стає невмирущою. Тобто, Бердником породжено інший досить привабливий національний міф: "Українці – нащадки великих, але давно забутих пращурів". Відтак відкрито "шлях арія" (Ю. Шилів).

Але слід звернути увагу, що міфологема "Чаші амріти" прийшла до читача не у формі поетичних рядків, а у формі наукової фантастики, котра приваблює насамперед молодь. Тоді як міфологема "Втраченої слави неньки-України" була (та й залишається нині) зверненою передусім до дорослої частини населення України, до "зрілої мужності".

І бердникова націософія, на відміну від шевченківської, – це результат поглибленої рефлексії, в основі котрої лежало переконання: "НАЦІЯ, НАРОД – це неповторний живий дух буття". Саме це й дало можливість, наприклад, Борису Олійнику стверджувати, що Олесь Бердник – "постать духовна, піднебесна". Тобто, Бердник постав як своєрідний "мудрий старчик" або Великий Промовець, тоді як Шевченко – "бунтівлива душа" чи Великий Кобзар. Але вони, на наш погляд, важливі ланки у розбудові національної самосвідомості українства. Їхні слова – це слова "будителів".

Дещо вражає у їхніх біографіях навіть ось такий момент. Якщо звернути увагу на значення їхніх імен, то ім'я Тарас давньогрецького походження й перекладається як "бунтар", "неспокійний", а ім'я Олесь у перекладі з грецької означає – "захисник". Дійсно, можна вважати, що Олесь Бердник став у свій час правозахисником націософських ідей Кобзаря.

Крім того, породжений націософією Бердника міф та його основні складові митцем ще й ілюструвалися, набуваючи візуально зримих і привабливих форм. О. Бердник залишив по собі й пісенну спадщину, як своєрідний ілюстративний матеріал, і це його шлях до читача й слухача.

Як підсумок, Т. Шевченко залишив нащадкам у спадок заповіт такого типу: будувати незалежну українську державу – "сім'ю велику, сім'ю волю, нову". А щодо творчості О. Бердника, то можна стверджувати, що ним напрацьовано ідею необхідності пошуку коріння власної ідентичності, неповторності. Минуле – теперішнє – майбутнє завжди необхідно пов'язані.

О. А. Пушонкова, канд. філос. наук, доц.,
ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
krapki@ukr.net

ВІЗУАЛІЗАЦІЯ ПОЕТИЧНИХ ОБРАЗІВ КОБЗАРЯ У ХУДОЖНІЙ ШЕВЧЕНКІАНИ: АРХЕТИПНЕ ПІДҐРУНТЯ

Досить невизначеними сьогодні є стратегії "оживлення" традиції як генетичної пам'яті нації, що закодована в архетипах і символах (мистецтві, декорі, одязі, житлі тощо). Тим більш, якщо це стосується загально-відомих, звичних образів, інтерпретації яких заангажовані або неактуальні у споживчому суспільстві.

В сучасних інтерпретаціях постаті Т. Шевченка помітними є тенденції до категоричних оцінок. Це не просто спроби переосмислити його у відповідності з новими віяннями культури. Розкол присутній у самій свідомості і обумовлений історично особливостями українського менталітету, який, на думку Івана Лисого, має характерну рису – амбівалентність.

Проте Тарас Шевченко завжди актуальний. Попри усі позитивні чи негативні інтерпретації ми не можемо відхреститися від визнання його впливу на свідомість кожного українця, від того, що він є "лакмусовим папірцем" нашої ідентичності.

Інтерпретація ключових осіб української історії і культури (Г. Сковорода, Т. Шевченко, М. Гоголь та ін.) має виходити з настанови, що вони перебувають у Часі і Позачасі – водночас, адже, тоді сприймається як історичний контекст, так і особистість, як певний феномен українського світу, до кінця ще не усвідомлений.

Маємо творити простір такого мислення. Маємо вивчати архетипне підґрунтя їх творчості.

Образ великого українського поета, співця свободи, його літературні твори були і є невичерпним джерелом творчого натхнення багатьох поколінь художників.

Шевченкіана в українському образотворчому мистецтві – це особливий простір генетичної пам'яті та національно-культурних надбань. До образу Кобзаря та його поетичного світу зверталось багато українських художників-графіків, живописців. Кожен митець протягом багатьох років відтворював на полотні чи папері шевченківські образи за переконаннями та покликом душі.

У фондовій колекції Черкаського обласного художнього музею знаходиться 250 одиниць образотворчої Шевченкіани. Це живописні, графічні та скульптурні твори відомих митців. За тематикою їх можна розподілити за такими групами: твори, що відображають події, пов'язані з біографією Т. Г. Шевченка, твори, присвячені образам його літературно-го надбання, портретні зображення поета та твори, в яких провідною є тема увічнення пам'яті великого Кобзаря.

Його постать як митця може слугувати гарним підґрунтям для діалогу між минулим та сучасністю, оскільки мова образів є однією з найдос-

тупніших, її може сприйняти кожен, незалежно від того, представником якої нації чи культурної традиції він є.

У Черкаському обласному художньому музеї заслуговують на увагу щорічні творчі виставки учнів мистецьких та художніх шкіл області, які давно вже стали доброю традицією. Вони завжди відкриваються напередодні дня народження Т. Г. Шевченка. Завдяки цьому його традиції як митця продовжуються.

Кожен юний митець, який творить власний мистецький твір і при цьому звертається до спадщини Шевченка, неминуче ретранслює і перетворює на сучасний лад ідеї, висловлені поетом та художником у XIX ст. Отже мистецька спадщина Кобзаря, його художнє сприйняття має змогу знайти новий вияв у творчості юних митців та сформувати сучасне діалогічне поле з глядачем. Загальновідомим є мовний феномен, коли одне слово, залежно від історичного багажу, технічного, культурного розвитку суспільства неминуче набуває нових значень, тому нові смисли Шевченкової поезії неминуче проявлятимуться в усі часи, варто лише звертатися до його спадщини [Колісник М. І. Продовження традицій Шевченка-митця у сучасній інтерпретації на прикладі фестивалю графічного дизайну "Три крапки" // Музейний альманах. Наукові матеріали: статті, нариси, есе. – Черкаси, 2014. – Вип. 4. – С. 15–18].

Шевченкіана – не лише образ самого Шевченка та його інтерпретації, а й сама Україна, глибинні архетипи, що візуалізувались і в образах картин і в поетичному слові Кобзаря, і в творчості "ненароджених", тобто тих, хто був проекцією майбутнього в уявленні самого Шевченка.

М. В. Сорока, здобувач, КНУТШ, Київ

ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ У ВІТЧИЗНЯНІЙ ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ: ПРОБЛЕМИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

У сучасній науковій літературі, що присвячена дослідженню історії української філософії та історії вітчизняної філософсько-політичної думки зокрема, можна спостерігати невинувдане предметне ототожнення політичної філософії та політичної думки. Ця обставина призводить до, по суті, підміни предмету дослідження історико-філософського дослідження *політичної філософії* у вітчизняній культурі предметом *історії політичної науки*.

Саме тому високого рівня розвитку набули дослідження конкретних явищ політичного життя в історії української культури (від епохи Давньої Русі до XX та XXI століть), але зовсім невивченими залишились онтологічні та гносеологічні засади формування політичного простору як складової духовної культури України, який постає умовою можливості розвитку як конкретних явищ політики, так і їх теоретичної концептуалізації.

Становлення і розвиток політичного простору, політичного світу, його структура та особливості виходять за межі предмету політології та полі-

тичних наук, натомість постають предметом політичної філософії як філософської науки. Це і зумовило необхідність історико-філософського аналізу становлення і розвитку політичної філософії у духовній культурі України.

Метою нашого дослідження є комплексний історико-філософський аналіз політичної філософії як напряму вітчизняної філософської думки, узагальнення і систематизація результатів основних вітчизняних філософсько-політичних вчень, з'ясування структури, типології та специфічних рис вітчизняної філософсько-політичної думки, її місця та функцій у розвитку сучасної української філософської культури.

Реалізація поставленої мети передбачає розв'язання наступних дослідницьких завдань. По-перше, важливо обґрунтувати джерельну базу та методологічні засади дослідження історії вітчизняної політичної філософії. По-друге, необхідно довести предметну та методологічну диференціацію політичної філософії та політичної науки у розвитку вітчизняної філософської культури. По-третє, визначити специфічні риси і особливості становлення "політичного світу" (політичної онтології) у філософській культурі Давньої Русі на основі теоретичної реконструкції та критичного аналізу основних давньоруських філософсько-політичних учень. По-четверте, розкрити структуру і типологію філософсько-політичної думки України ранньомодерної доби, дослідити на її основі специфічні риси формування "політичного світу" у вітчизняній ранньомодерній культурі. По-п'яте, здійснити історико-філософську реконструкцію основних політико-філософських учень розвитку української філософської думки XIX ст., виокремити (тематизувати) проблематику політичної філософії у структурі вітчизняної філософської думки та публіцистики національного відродження XIX ст. По-шосте, дослідити та розкрити основні функції політичної філософії на сучасному етапі розвитку вітчизняної філософської культури.

Головною гіпотезою нашого дослідження є здійснення комплексного історико-філософського аналізу політичної філософії як напряму розвитку української філософської культури, аналіз її структури і типології, проведення історико-філософської реконструкції становлення і розвитку "політичного світу" в українській культурі XI–XIX ст., визначення місця, значення та основні функції політичної філософії на сучасному етапі розвитку вітчизняної філософської культури.

Також до дослідницьких гіпотез історико-філософського аналізу концептуалізації політичного досвіду у вітчизняній культурі можна віднести тезу про предметну та методологічну диференціацію політичної філософії та політичної науки у розвитку вітчизняної філософської культури. У розвитку вітчизняної філософської думки предметом політичної філософії постає вивчення становлення, розвитку і структури "політичного світу" (політичної онтології) у межах національної духовної культури, а предметом політичної науки постає аналіз конкретно-історичних та інституційних форм вітчизняної політики.

Друга гіпотеза полягає у тому, що фундаментальною особливістю політичної онтології Давньої Русі є несуперечливе поєднання та взає-

мопроникнення елементів східного та західного типу культур, про що свідчить когерентний розвиток "містико-аскетичної" та "софійної" традицій у вітчизняній середньовічній філософсько-політичній культурі.

Суть третьої дослідницької гіпотези полягає у тому, що у структурі філософсько-політичної думки України ранньомодерної доби продовжує розвиток бінарна опозиція "східного-західного" типу політичного мислення, про що свідчить, з одного боку, прагнення до повернення політичних зразків культури Давньої Русі (І. Вишенський), а з іншого прийняття просвітницьких форм подальшого політичного розвитку (К. Транквіліон-Ставровецький, І. Гізель, Ф. Прокопович).

Четверта дослідницька гіпотеза полягає у тому, що у вітчизняній духовній культурі політична філософія виконувала переважно функції політичної онтології, у той час як функції політичної гносеології не отримали розвитку. Ця особливість зумовлює специфічну онтологічну та нормативну структуру сучасного політичного простору України.

Л. В. Сорочук, канд. філос. наук, наук. співроб., КНУТШ, Київ
Ludmyla.sorochuk@yandex.ua

ТРАГЕДІЯ ПІД БЕРЕСТЕЧКОМ В ПОЕЗІЇ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА "ОЙ ЧОГО ТИ ПОЧОРНИЛО, ЗЕЛЕНЕЄ ПОЛЕ?"

Тарас Григорович Шевченко, після закінчення Петербурзької академії мистецтв, повернувся в Україну. Він довго чекав цієї нагоди й часто в своїх віршах писав про рідну Україну й могутній Дніпро. Згодом молодий Шевченко вступив до Археографічної комісії в Києві, де разом із однодумцями опікувався збереженням пам'яток старовини, записував унікальні зразки народної творчості, народні пісні тощо. З автобіографічних даних відомо, що восени 1846 р. Т. Шевченко побував на Волині та Поділлі. Від керівництва Археографічної комісії він одержав доручення здійснити подорож на захід України, побувати в Почаївському монастирі та відвідати славетні своєю старовиною міста Волині й Поділля. Т. Шевченко повинен був збирати матеріали для розгляду й видання історичних документів та давніх актів, записувати народні традиції, пісні, описувати кургани й урочища, замальовувати архітектурні пам'ятки.

Світглядні позиції Т. Г. Шевченка спонукали своєрідне його ставлення до історичної минувшини. Перебування Тараса Шевченка на Волині, його враження, отримані під час подорожі та їх вплив на його творчість, викликають інтерес у науковців та шевченкознавців.

Аналізуючи поезію "Ой, чого ти почорніло, зеленее поле", можна стверджувати про те, що Кобзар, побачивши місце історичної битви козаків під Берестечком, глибоко перейнявся тими подіями трагічної загибелі козаків в битві за Україну. Свої думки і переживання на святому й пам'ятному місці поет геніально описав у вірші. "Любив розмовляти Т. Шевченко із місцевими жителями, записував народні пісні, перекази,

легенди й оповідання про козацькі бої", – вважає М. Дубина [Дубина М. Шевченко і Західна Україна. – С. 29]. Міг розповідати Шевченкові про трагедію під Берестечком і М. Костомаров (письменник, історик, член Кирило-Мефодіївського товариства, співробітник Археологічної комісії), який раніше побував там. Можливо, Шевченко знав народні пісні про Берестецьку битву, адже у його поемі-містерії "Великий льох", написаної до подорожі по Волині (1845 р.), лірник співає пісню "Про містечко Берестечко". М. Жулинський, аналізуючи національне самовизначення та історичну місію Тараса Шевченка, говорить: "Гостре, болісне реагування Шевченка на трагічні історичні події мало благородну мету: через співпережиття минулого, через драматичні потрясіння – до пробудження національної свідомості, до морального очищення, оздоровлення духу" [Жулинський М. Г. Шевченко: повернення "в нашу Україну" // Нація. Культура. Література: нац. культ. міфи та ідейно-естет. пошуки укр. л-ри. – С. 284].

Глибокі й незабутні враження волинської подорожі Тарас Шевченко не раз художньо осмислював у подальшій літературній діяльності. Історичні та фольклорно-етнографічні матеріали надихнули Кобзаря на творчість. В умовах заслання, де заборонялося писати й малювати, поет часто згадував побачене й пережите. Так, у 1848 р., за два роки після мандрівки Волинсько-Подільським краєм, Кобзар написав короткий, але вражаючий за силою почуттів та емоцій вірш:

*"Ой чого ти почорніло, / Зеленеє поле? / Почорніло я од крові
За вольную волю. / Круг містечка Берестечка / На чотири милі
Мене славні запорожці / Своім трупом вкрили. / Та ще мене гайворони
Укрили з півночі... / Ключуть очі козацькії, / А трупу не хочуть.
Почорніло я, зеленеє, / Та за нашу волю... / Я знов буду зеленіти,
А ви вже ніколи / Не вернетеся на волю, / Будете орати
Мене стиха та, орючи, / Долю проклинати"*
[Шевченко Т. Г. Кобзар. – С. 482].

Цитований вірш є одним із найкращих зразків Шевченкової поезії. Кобзар із болем в душі згадує загиблих козаків, славетних героїв-лицарів, які поклали голови за волю рідного народу.

Аналізуючи зміст поезії, ми неначе поринаємо в образно-символічний світ наших пращурів. "Вірш виглядає як містичний діалог між поетом та землею-полем. У певному сенсі його можна вважати своєрідним виявом традиційно українських, по суті дохристиянських релігійних поглядів, у яких земля виступає як щось сакральне, божественне" [Крालюк П. М. Волинь у житті та творчості Тараса Шевченка. – С. 67–68]. Отже, подорожуючи Волинсько-Подільськими землями, Тарас Григорович побачив і відчув цей багатий та славетний край з мальовничою природою й родючими землями. Свої світоглядні позиції, враження, роздуми він описав у неповторних віршах та повістях, а побачене – відтворив у малюнках. Багатогранною творчістю, непохитною волею та нескореним духом Тарас Шевченко засвідчив велику любов до простих людей, до рідної землі, до України.

ЧУТТЄВІСТЬ ЖІНОЧИХ ОБРАЗІВ У ЖИВОПИСІ Т. Г. ШЕВЧЕНКА

Є постаті, які стають для окремих націй, держав, уособленням власної ідентичності, "іконами" ментального образу, завдяки яким відбувається формування цілісності культурного поля, ціннісних орієнтирів. Іноді їх штучно створюють, іноді вони дійсно відповідають тим характеристикам геніальних, непересічних особистостей, що творять історію культури, іноді відбувається поєднання цих двох чинників. З приводу життя Т. Г. Шевченка та його творчості створено чимало багатотомних праць, й не менше буде написано у майбутнього, але, при цьому, було б абсолютно безглуздим применшувати роль його спадщини не тільки для українського культурного простору, але й для світового. Звертаючись до подібної проблематики, завжди виникає риторичне запитання: а чи можна сказати щось нове, а чи не буде це простим, банальним переспівуванням вже існуючих, ґрунтовних і вичерпних досліджень стосовно як поетичної, так і живописної творчості митця. Але кожного разу розумієш, що подібні "повернення" до апробованих і хрестоматійних тем спонукають до народження нових, герменевтично трансформованих міркувань, що будуть, відповідно до духу часу, нових умонастроїв, представляти дещо в інших ракурсах дуже знайомі усім сюжети й образи.

Не є виключенням і живописні твори митця, в яких художник у різний спосіб звертається до жіночих образів, що у різні періоди його творчості набувають іншого емоційно-чуттєвого та змістовного наповнення. Мабуть є невиладковим, що одне із перших звернень до малюнку пов'язано самі із образом "слабкої статі". "Погруддя жінки" датується 1830 роком [Шевченко Т. Повне зібрання творів : в 10 т. Т. 7. Живопис, графіка 1830–1847. Кн. 1. – К., 1961]. Ця копія, написана Шевченком – художником-початківцем із невідомого оригіналу, визначається, поряд із традиційною академічністю того часу, надзвичайною мрійливістю й романтизмом, що свідчить як про далекі спогади, пов'язані із першим коханням, так і про підсвідому потребу митця у жіночій красі, яка в усі часи виступала одним із основних джерел творчого натхнення й пристрасті. Знайомство у 30-х роках XIX ст. із земляком-художником Іваном Сошенко розкриває перед Шевченком нові горизонти – творчість відомих на той час майстрів – В. Жуковського, А. Венеціанова, В. Григоровича та інших – стає потужним поштовхом для подальшого підвищення майстерності й прагнення до створення нових художніх образів.

Викуп із кріпацтва та вступ до Петербурзької художньої Академії ще більше розкривають неординарні здібності Шевченка-художника, що стає одним із найталановитіших учнів Карла Брюллова. Звісно, що у цей час усі жіночі образи, що створює майстер, є традиційно академічними й написаними у найкращій манері його вчителів. І, у той же час, неможли-

во не відзначити особливу чуттєву напругу, емоційність й глибину, із якої Шевченко виписує своїх героїнь. Навіть у копіях із картин Брюллова, наприклад, "Перерване побачення", відчувається близькість сюжету й самих образів відчуттям самого автора, що впродовж усього життя стикався із перепонами на шляху до кохання. "Сон бабусі й онучки", зберігаючи свою традиційність, все ж таки вирізняється архетипічним прагненням до етно-національних мотивів. Алегоричний образ жінки, що уособлює сновидіння, зображений із вінком з макових квітів, який надзвичайним чином нагадує традиційно-український вінок й виглядає досить дивно на фоні портретів російських аристократів у перуках і витончених сукнях. Кумедними і, водночас, алегоричними постають образи бабусі й онучки – старості та юності, блаженний спокій і родючу чуттєвість яких майстерно передає автор. Трагічна експресивність жіночого образу в роботі "Голова матері" – копії з картини Брюллова "Останній день Помпеї" – змінюються у Шевченка спокусливим енгрівськими силуетами спин натурниць або відверто еротичними настроями в роботі "Жінка у ліжку". Але прагнення до своїх джерел, до українських коренів, вперто переборюють застиглий академізм, поступово прориваючи традиційні композиції "недозволеними прийомами". Зображена у знайомій позі Мадонн Джорджоне, Тиціана та інших митців Відродження, Марія – образ із поеми О. Пушкіна "Полтава", оточена суто українським колоритом – служниця в національному вбранні, портрети гетьманства та інші нюанси, парадоксальним чином поєднують суворі вимоги академізму із рідними Шевченку мотивами. Це прагнення надалі стає все більш виразнішим – українські мотиви починають переважати, все більше віддаляючи художника від наслідування вчителям й впевнено окреслюючи його власну образотворчу манеру. Картина "Циганка-ворожка" стає одним із найвиразніших прикладів створення саме Шевченківських жіночих образів, які він будує на протиставленні – щира, наївна українська дівчина в національному вбранні й хитра та підступна циганка, що обманним гаданням намагається заробити собі нечесні гроші. Але, на мою думку, стрижневою постаттю в серії жіночих образів Шевченка стає "Катерина", що написана за сюжетом однойменної поеми автора. "Я намалював Катерину в той час, як вона попрощалася з своїм москаликом і вертається в село, у царині під курином дідуся сидить, ложечки собі струже і сумно дивиться на Катерину, а вона, сердешна, тіль не плаче..." [Там само. – Т. 6. – С. 27]. Сум, гіркота, відчуття зламаності долі – все це прочитується у трагічному виразі обличчя героїні. Український колорит лише підсилює драматизм події, в якій вже не має ані долі виваженого академізму й холодного розрахунку. Словесний і образотворчий ряд об'єднуються в єдине ціле, справляючи на глядача глибоке враження, водночас розповідаючи живописними засобами про підступні боки кохання. "Сліпа з донькою", "Селянська родина" також постають візуалізацією внутрішнього відчуття автора природи душі української жінки із її радощами й нещастями, буденними турботами та материнською ніжністю.

Неможливо не пригадати й цілу серію жіночих портретів, які у різні роки писав Шевченко. Вони увічнивали як образи його особистого кохання – "Портрет Ганни Іванівни Закревської", так і вічні ідеали жіночої краси, що були весь час провідним лейтмотивом його творчості. Шукаючи кохання на протязі усього свого життя, Шевченко так і не знайшов жінки, яка розділила б із ним усі труднощі й радості земного існування, але його екзистенційний пошук омріяного ідеалу втілювався у витончено-чуттєвих жіночих образах картин, що підкреслюють надзвичайну широту і велич його непересічної натури.

О. Д. Рихліцька, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
o.rykhlytska@ukr.net

ПРОБЛЕМА ВЗАЄМВІДНОШЕННЯ "ЛЮДИНА-СВІТ" У ТВОРЧОСТІ Т. ШЕВЧЕНКА: ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

Одним із превалуючих культуротворчих чинників духовного життя і найважливіших складових української культурної традиції України є творчість Тараса Шевченка. Т. Шевченко насамперед був поетом, тому його філософські погляди ми можемо прослідкувати лише через аналіз його творчості, де відчувається особливий світоглядний аспект – насамперед відчуття себе, відповідальність за власну долю. Можливо тому Шевченка називають філософським поетом, наприклад, як переконливо пише Е. Соловей: "... цілком очевидно, що у творчості філософського поета ключові образи – це своєрідні «концепти» буття і що реконструкція світорозуміння такого поета на основі цих образів матиме велику міру достовірності. З іншого боку – своєрідне самоповторення «як певна замкненість стилістичної системи», усталеність тих понять, образів та мотивів, на яких особливо зосереджені уява, думка, чуття, – своєрідний «кругообіг образів», – зустрічаються в різних поетів і мають різну природу» [Соловей Е. С. Українська філософська лірика : навч. посіб. із спецкурсу. – К. : Юніверс, 1998. – С. 129].

Однією з найважливіших художніх констант у творчості Т. Шевченка є взаємовідносини "людини і світу", де "божий", "тихий", "широкий" світ є одночасно і людським світом. І таких прикладів є досить багато, від "Ох як весело на світі, або Чи є краще, лучше в світі, Як у купі жити.. ", де о таке на сім світі Роблять людям люде!... ". Мірою ж наближення до людини, за поетом, є міра пізнання людського світу.

Потрібно зазначити, що взаємини шевченківської людини зі світом, як цілим, а також місця людини у світі є актуальним предметом дослідження, особливо діаспорних дослідників (Д. Чижевському, Л. Білецькому, М. Шлемкевичу, Г. Грабовичу). Торкалися певною мірою цієї проблеми також такі дослідники як Д. Бучинський, Я. Розумний, Д. Козій, Л. Плющ, Б. Стебельський, В. Барка, Б. Рубчак.

Цікавим аспектом дослідницької діяльності у творчості Т. Шевченка є акцентування на антропоцентричних устоях стосовно відношення до при-

роди (Д. Чижевський). Однак, зауважимо, що поет показує особливий аспект антропоцентричного світогляду, адже до природи людина прислуховується як до самої себе, чує своє серце, де природа немов би відгукується на життя людського серця, говорить з нею (сумує, плаче, сміється), залежно від того, що переживає людина. "Для Шевченка природа є щось підрядне людині, є резонатор або дзеркало людських переживань і, вдивляючись і вслухаючись в неї, людина чує і бачить тільки себе саму" [*Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992. – С. 129].

Яскраві риси індивідуального стилю вбачаємо у творчості та житті поета – надзвичайне місце у Т. Шевченка займає прагнення свободи, боротьба проти кріпацтва, національного гноблення, ліквідації самодержавства. Окрім того, надзвичайним є те, що духовні колізії свого часу поет пропускає через призму своєї особистості: глибокі знання народного життя, традиції боротьби за волю та головне прагнення до неї. Все це, в цілому, дало можливість донести словом поезії та виробити свій погляд на світ.

Особливу увагу Т. Шевченко приділяв людським чеснотам – розкривав моральність, героїзм, патріотизм, а також величність душевної чистоти звичайної людини. Та й, власне кажучи, саме життя поета є виразом Олюдської гідності в найкращих її проявах. На це акцентує увагу М. Старов, що серед страшних вбивчих обставин в суворих мурах "казарми смердячої" не ослаб духом, не впав у розпуку, але заховав любов до своєї долі тяжкої, бо вона благородна. Своїми власними стражданнями і діями, що випали на його долю, поет вірив в те, що моральну природу людини неможливо зламати жодними обставинами. Яскравим підтвердженням цього є 1829–1831 рік, перебування Тараса Шевченка у Відні та його приятелювання з вільною польською дівчиною Ядвігою Гусівською, погляди на життя якої дуже відрізнялися від кріпацьких. "Тоді я вперше подумав, – признавався поет Іванові Сошенкові, – а чом би й нам, безталаним кріпакам, не бути такими самими людьми, як люди вільних станів" [Спогади про Тараса Шевченка. – К. : Дніпро, 1982. – С. 51]. Саме до захисту своїх людських прав спонукав влітку 1837 року Шевченко челядь Енгельгарда, чим і визвав його гнів. Після чого, після багатьох років поспіль, щиро дякував Богові за те, що не дивлячись на життєві негаразди зміг залишитися гідною людиною.

До речі, саме почуття людської гідності, займає одне із цільних місць та проходить червоною ниткою в усіх творах поета. За Шевченком, це особлива чеснота, особливі людські ідеали добропорядності, під які поет не підстроює людину, а навпаки, головними для нього виступають саме людські почуття, прості вияви щастя й радості, болю і пригнічення, доля кожної людини ("Гайдамаки"). Надаючи перевагу істинному, щирому людському почуттю Т. Шевченко виділяв також милосердя, як підґрунтя людської гідності, людських вчинків, духовності та моральності у взаємовідносинах людини з людиною та світом, пов'язуючи з ним боротьбу за справедливість, прагнення творити добро та щастя ("Відьма" чи "Москалева криниця").

Таким чином, можемо відзначити універсалізм творчості Т. Г. Шевченка, з домінуванням загальнолюдських цінностей, що представлені моральними ідеалами народної традиції, добром і любов'ю та які стали співзвучними ідеалам справедливості, гідності людської особистості та свободи – свободи, яка за поетом цілісною є лише тоді, коли суспільною метою виступає стан гармонії людини зі світом – з суспільством і природою.

А. М. Тормахова, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ
asya_81@list.ru

ПОЕЗІЯ Т. ШЕВЧЕНКА ЯК ЛІТЕРАТУРНЕ ДЖЕРЕЛО МУЗИЧНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ

Українська музика пройшла досить тривалий шлях свого розвитку: від пісень календарно-обрядового циклу до високопрофесійної музичної культури сьогодення. Якими ж є її домінанти? Насамперед треба відзначити тісний зв'язок академічної музики та фольклору, який може проявлятися на різних рівнях. Це може бути цитування фольклору, використання народних пісень у якості тематичного матеріалу, застосування народних ладів, характерних послівок, інтонацій, введення народного інструментарію у класичний склад симфонічного оркестру, або імітація їх звучання, запозичення специфічних прийомів гри, характерних для народної музики.

Другою характерною особливістю української музичної культури є провідна роль мелодійного начала. Основою мелодії є інтонація, що є осмисленим промовлянням. Як зазначав відомий мистецтвознавець Б. Асаф'єв, "кожна епоха виробляє й в оперній, і в симфонічній, і в романсній творчості деяку суму символічних інтонацій (звукокомплексів). Ці інтонації виникають у сталому співзвуччі з поетичними образами й ідеями, чи з конкретними відчуттями (зоровими, мускульно-моторними), чи з вираженням афектів і різних емоційних станів, тобто у взаємному зв'язку. Так утворюються надзвичайно міцні асоціації, що не поступаються значеннєвій словесній семантиці" [Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс. – Л. : Музыка, 1971. – С. 207]. Дійсно, "звукокомплекс" нерозривно пов'язаний з тією мовною, літературною, поетичною традицією, що характерна для певної доби, країни, регіону. Власне, з поетичною творчістю видатного поета Т. Г. Шевченка пов'язані майже всі етапи розвитку української професійної академічної музики.

Становлення національної української композиторської школи, представлене діяльністю М. Лисенка та продовжувачів його творчих традицій, а саме – К. Стеценка, Я. Степового, С. Людкевича, А. Кос-Анатольського, яке неможливо уявити без поезії Т. Шевченка, що стала джерелом для написання не лише пісень, романсів, хорів, а й масштабних сценічних творів – кантат, кантат-симфоній. В творчості визначного російського композитора, їх сучасника – П. Чайковського також є неодно-

разове звернення не лише до української тематики, а й до віршів Великого Кобзаря.

Поезія Шевченка знаходить своє музичне втілення в композиторській спадщині двох "стовпів" ХХ століття – Л. Ревуцького та засновника модерного напрямку української музики – Б. Лятошинського. Творча майстерність їх учнів – В. Кирейка, Г. Майбороди, П. Майбороди, Л. Дичко, Л. Колодуба, М. Скорика, Є. Станковича так само формується під знаком шевченківських образів, які проявляються як у вже класичних жанрах (кантата, поема, хори), так і у появі новаторських жанрів – симфонія-диптих для хору а cappella на слова Т. Шевченка (1985) Є. Станковича, симфонія-дума № 2 "Шевченківські образи" (1964) Л. Колодуба.

Проте, якщо казати про творчість Шевченка та її вплив на українську музичну культуру, то не можна не згадати зовсім інший різновид музики – естрадну. Як вказує сучасний український музикознавець В. Тормахова: "Естрадна музика – це велике поняття, що поєднує в собі такі різновиди сучасної музики як джаз, рок- і поп-музика... Естрадна музика – багатшарове явище, що має безліч жанрів, які відрізняються за естетикою, за типом професіоналізму, за приналежністю до різних національних культур та історичних періодів" [Тормахова В. Українська естрадна музика і фольклор: взаємопроникнення і синтез : автореф. дис. ... канд. мистецтвознавства. – К., 2007. – С. 6]. Представники української естради, а саме рок-гурти "Фата Моргана", "Кому вниз", "KOZAK SYSTEM", "Мертвий півень", "Еней", "САД", "Сокира Перуна", "Скрябін" та багато інших також використовують в якості літературних текстів для своїх композицій творчість Т. Шевченка. До того ж стильовий спектр цих гуртів є величезним: heavy metal, готик-рок, поп-рок, прогресивний рок, козак-рок, фолк-рок. "Класичний" текст Шевченківського твору "Думи мої" знаходить цікаву інтерпретацію у гурті "D. Lemma" – іншому різновиді естради – у поп-музиці, а саме в стилі R&B.

Варто відзначити, що український "звукокомплекс" є самотнім і неповторним явищем у світовій культурі, одним з аспектів формування якого є поезія Т. Шевченка, що залишається джерелом натхнення для всіх різновидів музики – від різноманітних напрямків "академічної" до багатьох гілок естрадної.

Р. О. Чекмишева, ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
radoslava.che@gmail.com

УНІВЕРСАЛЬНА ЕТИКА І ЕТИКА СПІЛЬНОТИ У ТВОРЧОСТІ Т. ШЕВЧЕНКА

Сучасна гуманітаристика все більше рухається у векторі міждисциплінарності, а відтак пошуку нових засобів, методів, форм пізнання. Класичний гегелівській, можна сказати, утопічний характер розподілу наукового гуманітарного знання все більше втрачає свою актуальність. Ав-

тор даного тексту теж охоплює відразу декілька дисциплін, розширюючи традиційні рамки монодисциплінарних досліджень і намагаючись урізноманітнити текст стилістично.

Мова наразі піде про комунікацію, яка є універсальним надбанням людства й універсальною реальністю суспільного існування. Кожен може бути включений в процес комунікації. Жодна суспільна загальнозначуща справа неможлива поза її колективним – комунікативним, опосередкованим публічним обговоренням, визнанням, тобто поза легітимациєю. Демократично організована спільнота мусить досягти єдності, консенсусу через дискурс. Дискурс є практикою комунікативних взаємин для досягнення суспільної узгодженості та соціальної згоди. Дискурс щодо норм і цінностей співіснування є найвищою інстанцією суспільного життя. Щоб бути універсальною, загальнозначущою, комунікація має бути також аргументованою, раціонально обґрунтованою, самосвідомою. Відтак, одне з завдань філософії – дослідження універсальної прагматики, тобто аналіз глибинних умов можливості мовно-комунікативного спілкування, виявлення загальних норм, що складають підвалини комунікативних практик і виникають у мовленнєвих взаємодіях людей.

На цьому моменті у читача може виникнути запитання: а до чого тут український поет і художник, лідер і совість нації Тарас Григорович Шевченко? А до чого тут, що Тарас Шевченко у своїй творчості розкрив засади універсальної етики і етики спільноти, тим самим, створивши принципово новий комунікативний простір в культурі України.

Юрген Габермас, автор теорії комунікативної дії, й Карл-Отто Апель, автор теорії комунікативного співтовариства, є творцями нового критичного вчення про суспільство, яке рішуче змінило минулі уявлення. Обидві їхні концепції спираються перш за все на поняття комунікативної раціональності, що конститує суспільність. Якщо Ю. Габермас пішов шляхом обґрунтування теорії суспільства на універсальних принципах мовної практики, притаманних будь-якому історичному суспільству, то К.-О. Апель намагався відшукати трансцендентальне обґрунтування соціальних норм. Саме риси чи пак підґрунтя цього ми можемо спостерігати у Шевченка. Звісно, автор не намагається довести те, що Шевченко якимось чином міг теоретизувати цю концепцію за два століття раніше її виникнення в європейській філософській традиції. Автор швидше підтверджує і унаочнює ідеї Габермаса і Апеля кризь призму творчості Шевченка.

В історичних умовах, в яких перебувала понівечена та розграбована страшною війною 1648–1654 років, у стані відчаю від безрезультатності Коліївщини в 1768 і загалом гайдамацького руху кінця XVIII на початку XIX ст.; комунікації не існувало як такої, бо як агресор, якими були Росія і Польща, не чув українського народу, так і внутрішня комунікація була порушена постійним воєнним станом. Слушно зауважує Євген Бистрицький у своїй статті "Філософський образ культури та світ національного буття": "У романтичному жадібному тяжінні до згадування, описування, художнього освітлювання, а поза тим (і разом з тим) ретельного вивчення, наукової реконструкції та гуманітарного тлумачення етноісторичного

життя лежить не релятивно-минуша зацікавленість певних митців та дослідників (згадаймо хоча б Гельдерліна, Новалиса, братів Грімм або Жуковського, Карамзіна, Міцкевича, ранніх Шевченка та Куліша, Лесю Українку), які "просто" співпереживають історично обмеженій добі національно-етнічної ідентифікації та спалаху національно-культурних відчуттів з тих чи тих соціальних причин. Щоб зрозуміти, що за романтичним оберненням до всієї повноти культурного життя, яке вирує в історичних переказах, легендах, міфах героїчної доби етногенезу, народному епосі та мелосі, що взагалі за всією етнокультурною нарацією криється не історично випадковий, а універсальний спосіб культурного існування, сама будова, конституція культурного буття". Але у випадку Шевченка йдеться не лише про "художнє оспівування". Йдеться про створення принципово нового ландшафту, де поневолений безликий і німий суб'єкт матеріалізується, оживає, має свою мову, розум і свою власну думку, яка стосується не лише власного горя, а сприйняття оточуючої дійсності, відчуття прекрасного тощо.

Ю. Габермас в праці "Теорія комунікативної дії" зазначає, що в розвинених західних суспільствах в останні десятиріччя виникли соціальні конфлікти, що істотно відрізняються від традиційних для капіталізму конфліктів, пов'язаних з розподілом економічних благ. Вони формуються вже не в галузі матеріального відтворення та не інституалізуються політичними партіями; скоріш за все вони виникають у сферах культурного відтворення, соціальної інтеграції та соціалізації й розгортаються в доінституційних формах. В них реально відображається уречевлення комунікативно структурованих галузей дії: "Нові конфлікти спалахують не в області проблем розподілу, а у зв'язку з питаннями граматики форм життя". Філософ, зокрема, наполегливо і послідовно відстоює тезу про те, що народний суверенітет у сучасних складних суспільствах розчиняється в безсуб'єктних комунікативних потоках, щоб зрештою конденсуватися у формі комунікативної влади, яка, зберігаючи більш-менш спонтанний характер, здатна впливати із автономної громадськості. І цей анонімний процес перманентно живиться із комунікативних передумов, що уможливають формування волі народу та політичних рішень в площині дискурсу. На роль нової політичної арени висувається політична відкритість, в площині якої відбувається дискурсивне зіткнення та боротьба інтересів адміністративної й комунікативної влади. Демократичне формування громадської думки і прийняття політичних рішень в дискурсивній моделі реалізується на теоретичних засадах етики ідеальної комунікативної ситуації в перспективі ідеальної комунікативної спільноти.

Саме ознаки формування громадської думки і прийняття політичних рішень ми бачимо у Шевченка. Відтак його постать у в українській культурі має вагоме значення не лише з огляду на формування ним засад ідентичності українського народу, але й з огляду на формування принципово нового комунікативного ландшафту.

Міркування засновуються на поемі Шевченка "І мертвим, і живим, і ненародженим..."

**З. В. Шевченко, канд. філос. наук, доц.,
ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси
shevchenko_zoya@mail.ru**

ОБРАЗ ЖІНКИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

*Кобзар наш лишив нам такий високий
пам'ятник своєї мислі і свого слова,
лишив нам такий ясний та пориваючий
ідеал жінчини-громадянки,
якого не писав ні один інший поет в світі...*
І. Франко

Образ жінки займає провідне місце в українській літературній спадщині, зокрема у творах Т. Шевченка. Якщо сучасний феміністський дискурс намагається втілити у життя новий жіночий ідеал, вибудований на основі неоліберальних цінностей, то жінка, змальована Кобзарем, не просто повертає нас у світ ґендерних стереотипів минулого, а й розкриває смисл кордоцентричної, гуманно-фемінної творчості письменника.

Особливу увагу слід звернути на те, що Т. Шевченко є представником доби літературного романтизму. Однак його романтизм, як витвір української стихії, вийшов з народу, з його побуту і не є виключно витвором уяви, як це бувало у суто романтичних оспівувачів жіночої краси та долі. Героїні Кобзаря – це діти сучасної доби, даних соціальних умов або витвір народних повір'їв чи переказів. Це було головною причиною того, що український романтизм митця так швидко перейшов у побутовий реалізм. Т. Шевченко у своїх творах не з'ясовує якими були жінки минулої історії України, він змальовує виключно власних сучасниць [Луців В. Жінка в поезії Тараса Шевченка // Авангард. – 1986. – Чис. 4. – С. 193–200].

Окремо слід відмітити те, що Т. Шевченко не зосереджується на зображенні яскравих жіночих індивідуальностей, їхнє місце посідають загальні образи, типи, а також пов'язані з ними сюжетні лінії, що беруть свій початок ще з фольклорної української традиції. Як правило, виділяють:

1) ніжний та люблячий образ жінки-матері. Він може бути як конкретним, пов'язаним із окремою героїнею твору, так і алегоричним, узагальненим – наприклад, мати-Україна ("Відьма", "Сова", "Княгиня");

2) образ Божої Матері – втілення гуманізму, найвищої справедливості. Як зазначає Н. Зборовська, Т. Шевченко розхитує дуалізм традиційного класичного мислення, що виходить з християнської доктрини, а саме, коли за чоловіком мислиться духовна сутність, а за жінкою – гріхозна, тілесна. Т. Шевченко переводить християнський міф в жіночу перспективу "тіла" і чуття. Це обумовлює більш вагому постать Богоматері, ніж Богочоловіка [Зборовська Н. (Ільницька М.). Феміністичні роздуми: на карнавалі мертвих поцілунків. – Львів : Літопис, 1999. – С. 55] ("Марія");

3) образ дівчини-сироти або звичайної селянської дівчини та тема її зведення. У більшості випадків у митця дівчина (жінка) змальовується пригнобленою, знедоленою, ображеною чоловіком, покинутою всіма

напризволяще, знесиленою, такою, що не здатна боротися за власне життя та щастя. Саме через жіноче страждання Т. Шевченко зображує протистояння фемінного та маскулінного, жіночого та чоловічого, індивідуального та колективного. Як влучно відмічає Ю. Барабаш, покритництво постає у Т. Шевченка у трьох аспектах: у соціальному – як одне з потворних породжень колоніального кріпосництва, знак його – і ширше, кріпосницької імперії в цілому – аморальності, духовного каліцтва; в аспекті екзистенційному – як свідчення глобальної недосконалості світобудови й людської природи, невлаштованості "існування-в-світі"; нарешті, у третьому аспекті, психологічному, ба психоаналітичному, тісно пов'язаному з двома попередніми, "покритництво" – це крайня форма "антилюбові-перверсії", вияв темних процесів у людському несвідомому, через що мотив покритки часто-густо переплітається з мотивами згвалтування, інцесту" ("Слепая", "Відьма") [Гончар Ю. Сердечний рай (Гендерні аспекти художнього світу Тараса Шевченка). – Черкаси, 2009. – С. 80].

Н. В. Ярмолицька, канд. філос. наук, мол. наук. співроб., КНУТШ, Київ
natashav63@ukr.net

УКРАЇНСЬКА ДУХОВНІСТЬ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

В історії української культури та філософії мабуть немає іншої такої визначної постаті як Тарас Григорович Шевченко (1814–1861). Його творчість пронизана філософією українського духу й ґрунтувалась на національній ідеї українського народу, на його ментальності. Віра в незнищеність людини, в її незмирненість із безправством, насиллям та рабством присвячені твори Т. Шевченка. Будучи непримиренним ворогом кріпацтва і царизму, він завжди виступав, як борець проти соціального і національного гноблення, відстоював свободу і щастя людини. Його творчості притаманна віра в революційні сили народу. Ще у невеличкому, за обсягом, "Заповіті" Т. Шевченку вдається закласти такий глибинний смисл, в якому є і звернення до народу із закликом відстоювати свою незалежність, і побудова вільного справедливого суспільства, в якому будуть жити вільні люди у вільній Україні.

*Поховайте та вставайте,
Кайдани порвіте
І вражою злою кров'ю
Волю окропіте.
І мене в сем'ї великій,
В сем'ї вольній, новій,
Не забудьте пом'янути
Незлим тихим словом.*

Слід зазначити, що філософський характер творчості Т. Шевченка був пронизаний любов'ю до України. Його філософія багата емоційною

наснагою образів, широтою і діяльністю асоціативного мислення. Хоча Т. Шевченка не був філософом і не намагався в своїх творах дати одно-значну відповідь на смисложиттєві питання, все ж таки його геніальність полягала в тому, що як поет, він намагався дослухатися серцем до руху глибинних течій, прихованих за зовнішнім плином буття, течій, що не вкладаються в жодну логічну схему, і які можна лише відчутти.

Слід зазначити, що філософські погляди Т. Шевченка у своїй основі є матеріалістичними. Відстоюючи думку про безкінечність і вічність матерії у своїй поемі "Гайдамаки" Т. Шевченко писав:

*Все йде, все минає – і краю немає.
Куди ж воно ділось? відкіля взялось?
І дурень, і мудрий нічого не знає.
Живе... умирає... одно зацвіло,
А друге зав'яло, навіки зав'яло...
І листя пожовкле вітри рознесли.
А сонечко встане, як перше вставало,
І зорі червоні, як перше плили...*

З цих рядків стають зрозумілими філософські роздуми поета, про те, що в світі все рухається, все змінюється, старе помирає, нове народжується, а світ вічний і безкінечний. Т. Шевченко вважав, що природа "безсмертна", в ній панує не хаос, а закономірність, і що людина має здатність до пізнання цього світу. Також у творах Т. Шевченка можна простежити ідею глибинної спорідненості людини із природою. Наразі поет зазначав, що людина вкорінена в природу, а природа є не мертвою, а одухотвореною, тому людина і природа є невіддільними одна від одної й живуть єдиними подихом і почуттями. Така філософія поета є глибоко індивідуальною, особистою й ґрунтується на національній ідеї українського народу. Тому, філософія Т. Шевченка – це оригінальне бачення світу, особистісний, внутрішній, поетичний світ, який постав у таких образах у творчості поета, в яких народ міг впізнати самого себе, свою душу, свою історію й своє майбутнє.

Все це дозволяє стверджувати, що творчість Т. Шевченка та його світоглядні ідеї мали визначальний вплив на подальший розвиток української культури, а його філософія, яка була втілена у творчості і власному життєвому шляху, являє собою дійсно духовну квінтесенцію української духовності.

ЗМІСТ

Секція "ФІЛОСОФІЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ"

Бабик Р. С. Світоглядно-філософський підхід до подолання кризи у теорії фізичної культури.....	3
Богатая Л. М. Многомерное мышление в его конструктивном, процессуальном, темпоральном проявлениях	5
Богачевский П. С. Концепт виртуальности как складка	8
Быков Е. М. Визуальная экология как антропология зрения.....	9
Ведмедєв М. М. Конструктивістський дискурс в науці і культурні ресурси пізнання	11
Волик О. Ю. Коммуникативные стратегии психологических практик: попытка постнеклассической методологии.....	13
Гончарова О. Е. Искусственное и естественное в системе "водитель–автомобиль–среда"	15
Дореули Л. З. Парадигма соотношения системы и метода.....	17
Елхова О. И., Кудряшев А. Ф. Модальность виртуального и особенности социальных учений.....	18
Елхова О. И. Ост-концепция виртуальной реальности	20
Ібрагімов М. М. "Філософія спорту" – теоретична актуальність і практична потреба	22
Козак А. В. Проблеми формування професійної етики спортсмена	26
Колесникова К. В. Негласные предпосылки мышления (о критическом проекте Ж. Делеза).....	28
Коперльос Р. Ю. Концепт "складність" в постнекласичній науці.....	30
Кравчук А. А. Методологічні аспекти теоретичної систематизації геологічного знання	31

Кравчук М. О. Проблема як вихідний пункт наукового дослідження.....	33
Кретов П. В. Філософема символу та мова сучасної науки	35
Кудряшев А. Ф. Субъектная противоположность эволюции и инновации	37
Лар'яновський І. С. Постнекласична наука та проблема її аксіологічної експертизи	40
Мелков Ю. А. Человекомерность постнеклассической науки.....	42
Наконечна В. В. Філософія хімії та місце хімічної кінетики в системі хімічного знання.....	43
Ніколаєнко Н. В. Феномен трансгуманізму	45
Омельчук І. В. Методологічний потенціал "системного плюралізму" Л. Н. Столовича	46
Оржеховський С. П. Проблема подолання дихотомії між природним і соціально-культурним в антропології	48
Павко А. І., Курило Л. Ф. Феномен квазінауки	50
Пясковская О. А. Валеософия на примере водных видов спорта.....	52
Рідченко Л. О. Віртуальна реальність в контексті сучасних інформаційних технологій.....	55
Руденко О. В. Методологічне дослідження мови як момент сучасних наукових досліджень	56
Садовський О. О. Філософсько-світоглядна парадигма у формуванні рекреаційної культури студентської молоді	58
Сердюк М. Г. "Философия спорта" в концепте идеала человека и проблемы телесности	60
Сидоренко Л. І. Постнекласична наука: проблема об'єктивності.....	62
Сидоренко С. А. Синергетичний підхід в методології менеджменту.....	64
Слюсар В. М. Деякі зауваження до визначення змісту поняття "субстанційний підхід".....	65

Смірнова В. В. Філософія спортивного менеджменту	67
Сторожук А. П. Символ та смисл в філософських дослідженнях	69
Стриженок Т. В. Наукове знання в постнекласичній науці	72
Теслев А. А. Теоретико-методологические принципы философского исследования глобальных проблем	74
Теслев А. А. Особенности ноосферогенеза: возникновение и развитие понятия о ноосфере	76
Харитоновна О. А. Мыслительные практики и их аксиологическое значение в период формирования постнеклассической парадигмы	78
Чорноморденко Д. І. До питання динамічності наукового знання в екології.....	80
Чуйко В. Л. Пошук імені як реалізація методологічних настанов когнітології (у соціальних дослідженнях)	82
Шевчук С. Ф. До питання про моральну відповідальність вченого у світлі постнекласичної раціональності	84
Яремко І. В. Соціально-культурна зумовленість наукового знання і проблема соціальності науки	86
Ярмоленко М. А. "Этноспорт" как новая культурно-антропологическая парадигма в развитии физической культуры	88

Секція "ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ"

Алексєєва К. І. Варіативність топосів реалізації творчого мислення	91
Бакурова К. С. Обречен ли философ на одиночество?	93
Басенко І. Ю. Феномен наукового мистецтва: витоки, сутність, термінологія	95

Буцикін Є. С. Філософська антропологія без онтології Г. Е. М. Енском	96
Воронюк О. Л. Проблема ідентичності: від модерної гомогенності до постмодерної гетерогенності.....	97
Гаджiev В. В. Ігрова форма війни.....	99
Гафарли Кенюль Ісмаїл кизи Трансгресії сучасного суспільства: антропологічні наслідки	101
Даренський В. Ю. "Філософія діалога" як неklasична антропологія	103
Дедюлина М. А. Человек Н+ и мир hi-tech: философский смысл.....	105
Демура О. О. Тоталітарні аспекти становлення "одномірної людини" в індустріальному суспільстві.....	107
Золотых В. С. Категории "свобода" и "выбор" в экзистенциальной философии Ж.-П. Сартра	110
Ивашина Е. В., Ивашина Р. А. Концепт толерантности в философии Платона	111
Ивашина Р. А., Ивашина Е. В. У истоков философского понимания насилия.....	113
Калуга В. Ф. Самоідентичність як предмет філософського дослідження.....	115
Качур К. Л. Чоловік та жінка у світі, що змінюється: новий погляд на формування сім'ї.....	117
Комісар Л. П. Сучасна рецептивна парадигма філософії культури: до методологічного підґрунтя перформативності	119
Криворучка Л. Д. "Horizont verschmelzung" теорій ідентичності й філософської герменевтики: понад-інтерпретація чи черговий герменевтичний поворот?	121
Кузін В. В. Колоніальний та постколоніальний досвід в парадигмі міжкультурної комунікації.....	123
Курбачёва О. В. "Дрейфующая" ідентичність локальних культур в условиях глобализационных трансформаций	126

Лактіонова А. В. Філософська антропологія та практична філософія	128
Левченко Т. Г. Феномен любові в філософії античності	129
Луценко А. В. Символічний порядок і тілесність у сучасному світі: аргументи Ренати Салецл	131
Малєєв А. К. Шелєрівський "дух" як рішення конфлікту знань між біологією і психологією на початку ХХ ст.	133
Мандрика Е. В. Оторванность человека от мира в философии Ж.-П. Сартра	135
Мерзляков С. С. Связь воображения и шизофрении в контексте "трудной проблемы сознания"	137
Москальчук М. М. Євпраксофія як практичне вчення за П. Куртцом	138
Найко Ю. С. Г. Сковорода в творчості Євгена Гливи	141
Нишуков В. С. Концепт тела Мишеля Фуко в философии спорта	142
Новак Т. В. Особливості прояву інтеракції в контркультурному середовищі	144
Новікова Ю. А. Інтуїція поетичної миттєвості	146
Павленко О. Е. Рецепція свободи в оптиці екзистенціалізму	148
Поліщук К. О. "Кліпове мислення" або "blip culture"	150
Полянiчка Т. І. Трансформація дослідження суб'єкта: від поняття до генеалогії	152
Пономаренко Я. І. Проблема духовності особистості у філософії космізму	155
Приходько В. В. Складка і тілесний досвід	156
Ременець О. В. Архетипність антропологічних цінностей української культури	157

Сайчук М. М. Людська гра як видозмінювач кінестезії: від кінезофілії до кінезоопатії	160
Сарибеян Д. Г. Феномен свободи в творчестве Григория Сковороды	162
Селюк Є. В. Неспроможність ідентичності як діагноз самовідчуття особистості в епоху "плинної сучасності"	163
Сергеева В. А. Фанфикшен: творчество потребителя	165
Сидоренко А. В. Феминический опыт осмысления отношения супружества в современной культуре	167
Сидорова Д. А. Социальные термины как отражение внешних явлений	169
Сирбу О. О. Screen theory: психоаналітичний підхід у "феміністській кінокритиці" Л. Малві	172
Солдатська Т. І. Феноменологічні інтерпретації респонзивного етосу	174
Сухоніс Н. С. Переоцінка цінностей як модель "розриву" в філософії Ф. Ніцше	176
Шевченко О. В. Співвідношення автора та героя крізь призму культурної ідентичності	179
Шутова Т. Н. Образовательная функция вуайеризма	181
Янчук І. О. Культурний аналіз релігії в інтерпретативній антропології К. Гірца	183
Яценко О. Д. Пайдейя як філософський метод трансцендування та рефлексії культури	186

Круглий стіл "ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ У ТВОРЧОСТІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА (до 200-річчя до дня народження)"

Авер'янова Н. М. Національне буття українців в образотворчій спадщині Тараса Шевченка	189
Басенко І. Ю. Вплив творчості Тараса Шевченка на розвиток мистецтва	191

Бежнар Г. П. Постать Тараса Шевченка в контексті досліджень Володимира Винниченка	193
Вакалюк Н. Т. Доля як поняття та художній образ у творчості Тараса Шевченка (період заслання)	195
Воропаєва Т. С. Націєтворчі концепти Тараса Шевченка	196
Герчанівська П. Е. Художня спадщина Тараса Шевченка у контексті сучасного процесу меморизації.....	198
Дяченко А. С. Міфологеми постаті Тараса Шевченка: конфлікт інтерпретацій	200
Євдокимова А. А. Щоденник митця: літературознавчий та філософсько-психоаналітичний підходи (на матеріалі щоденника Т. Г. Шевченка)	202
Живоглядова І. В. Людина на шляху до себе: сучасні проблеми взаємодії духовності та мистецтва	204
Кагамлик С. Р. Релігійний світогляд Тараса Шевченка у творчій спадщині української еміграції	206
Кальмук І. П. Про можливості та перспективи філософсько-культурологічного аналізу творчості Т. Г. Шевченка (на матеріалі українознавчих праць В. П. Петрова)	207
Коробко М. І. Т. Г. Шевченко як етичний "камертон" українського народу (до постановки проблеми)	209
Косьмій О. М. Соціальна функція міфологізації постаті Тараса Шевченка в Україні	211
Літвінчук Л. Й. Постать Тараса Шевченка: український вимір "Галактики Гутенберга"	214
Личковах В. А. Естетичні дослідження в Київському університеті імені Тараса Шевченка у другій половині ХХ – початку ХХІ століть	216
Ляшко Л. П. Шевченківський художній вимір українського природного універсуму	218

Марційчук Ю. І. Візуальний текст у біографічних проєктах	220
Матицин О. І. Тарас Шевченко як представник українського романтизму (загадка одного автопортрету)	222
Медвідь Ф. М. Політико-правова доктрина Тараса Шевченка в системі української філософської культури	224
Нападиста В. Г. Моральний вибір як конститутивний чинник самотворення особи у творчому світі Т. Г. Шевченка	228
Ніколаєнко О. О. Топологічний аналіз шевченкової творчості (на матеріалі праці О. Забужко "Шевченків міф України")	231
Носенок Б. Е. Т. Шевченко та Ф. Гойя: два варіанти зіткнення середньовіччя та модерну	233
Обушний М. І. Політичний світогляд Тараса Шевченка	235
Омельченко В. Ю. Негація "суспільства споживання" та етика вчинку у контексті творчого доробку Т. Шевченка	237
Пархоменко І. І. Політично-правові аспекти культурного будівництва в сучасній Україні	240
Пасько І. В. Петербурзькі адреси Тараса Шевченка: історико-філософський контекст	242
Пітулей В. В. Значення творчості Т. Шевченка в історії української культури	243
Погрібна Д. В. "Національний геній" Т. Шевченка та його роль у процесі формуванні української національної нації (за Ю. Вассияном)	245
Подольн Г. П. Проблема націостановлення у творчості Шевченка	247
Поліщук О. П., Глінчевська О. М. Діалог століть: націософія мистецької спадщини Тараса Шевченка та Олеся Бердника у викликах сучасності	248
Пушонкова О. А. Візуалізація поетичних образів Кобзаря у художній шевченкіані: архетипне підґрунтя	251

Сорока М. В.	
Політична філософія у вітчизняній духовній культурі: проблеми та перспективи історико-філософського дослідження	252
Сорочук Л. В.	
Трагедія під Берестечком в поезії Тараса Шевченка "Ой чого ти почорніло, зеленеє поле?"	254
Стоян С. П.	
Чуттєвість жіночих образів у живописі Т. Г. Шевченка	256
Рихліцька О. Д.	
Проблема взаємовідношення "людина-світ" у творчості Т. Шевченка: етичний аспект	258
Тормахова А. М.	
Поезія Т. Шевченка як літературне джерело музичної культури України	260
Чекмишева Р. О.	
Універсальна етика і етика спільноти у творчості Т. Шевченка	261
Шевченко З. В.	
Образ жінки у філософській спадщині Тараса Шевченка	264
Ярмоліцька Н. В.	
Українська духовність у філософській концепції Тараса Шевченка	265

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2014

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(15–16 квітня 2014 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 4

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 16,04. Наклад 155. Зам. № 214-6960.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл9.
Підписано до друку 26.03.14

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