

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2015

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 квітня 2015 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.); **В. А. Бугров**, канд. філос. наук, проф.; **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.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 4 від 30 березня 2015 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2015", Міжн. наук. конф. (2015 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2015", 21–22 квіт. 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2015. – Ч. 4. – 171 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. Редакція залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2015

Секція "ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ"

А. І. Аветисян, студ., КНУТШ, Київ
avetstasya@gmail.com

АУРА ЯК ПОДВІЙНА ДИСТАНЦІЯ. ПОЗИЦІЯ Ж. ДІДІ-ЮБЕРМАНА

Жорж Діді-Юберман (1942) – французький історик мистецтва і філософ – своїми чисельними есеями, статтями і розгорнутими теоретичними працями заклав особливу цеглинку у розбудову теоретико-філософського конструкту під назвою "візуальний поворот". Питання змістовної природи і теоретичної виваженості цього терміну є предметом широких філософських дискусій, які ми наразі залишимо осторонь. Втім, напевне ясно, що за всієї своєї суперечливості, континентальні розробки у корпусі досліджень, названих візуальним поворотом, багато в чому доповнені і спрямовані саме Діді-Юберманом.

Його робота із красномовною назвою "Те, що ми бачимо, те, що дивиться на нас" присвячена аналізу досвіду бачення. Діді-Юберман за лакмусову паличку зорового збудження, за приклад чистої візії бере акт споглядання творів митців-мінімалістів. Саме у процесі бачення творів мінімалістів (Дональд Джад, Роберт Моріс, Річард Серра, Тоні Сміт), на думку автора, можливо ясно спостерігати гру "того що, дивиться" і "того, на що дивляться" у її повному спектрі. Ця "гра" має свою структуру і правила.

У першу чергу, для автора бачення є актом *динамічним*. Є ситуацією взаємодії, іноді загостреної до протистояння, суб'єкта і об'єкта бачення. Важливо, що об'єкт тут не є сталим і пасивним, він, говорячи термінологією Гусерля афікує звернення до нього "того, хто дивиться". Активність обох сторін процесу є взаємообумовленою.

Аби наочніше зобразити цю динаміку, Діді-Юберман звертається до механічних прикладів. Він описує гру маленької дитини із котушкою, яка то випускає іграшку з рук, дозволяючи їй зникнути, то притягує її назад. У цій грі присутні найважливіші елементи конструктивного конфлікту суб'єкта і об'єкта у баченні, а котушка прагне реалізуватися саме у візуальному образі. На цьому наполягає сама гра, адже подія появи іграшки – її виходу на сцену – візуальна, її втрата і чарівна поява – також. Котушка, цілком присутня, реальна, елементарна, через зникнення набуває виключної важливості. Вона вступає у гру, стає її учасником лише після свого зникнення. Ця деталь у статистиці не може збудити подібною цікавості у дитини. Вона збентежена саме елементами володіння-

втрата-повернення іграшки. Причому весь цей процес, і Діді-Юберман на цьому наголошує, спирається саме на візуальне сприйняття. Адже на тактильному рівні інтрига не зберігається – дитина не випускає із рук нитку, вона знає, що непохитно нею володіє. Інша справа із баченням. Так, котушка набуває свого значення і специфічності лише за свого знищення. Саме у цій втраті, тривозі, паузі в наочному існуванні, візуальний образ (в цьому випадку іграшки) актуалізує особливу якість, яка виступає стрижнем вищезгаданої гри – свою *ауру*.

Термін "аура" є багатограним, суперечливим, викликав чималі дискусії, є предметом багаторівневих обговорень, тому на ньому важливо зупинитись і зробити невеличкий lookback у його філософську біографію. Не вдаючись до надання етимологічних і історичних довідок, можна стверджувати, що у сучасний філософський і естетичний словник поняття "аура" увів німецький філософ і критик мистецтва Вальтер Беньямін (1892–1940). Поціновувачі творчості Беньяміна нерідко звертаються до цього поняття, викладаючи його власне трактування. Важко категорично і визначено говорити про позицію автора, втім, Беньямін подає чимало "ключів" для розуміння онтологічного статусу нового терміну. *Аура* – специфічна риса художнього об'єкту, яка виражає (або є вираженням – важко прослідкувати каузальність) унікальність, сингулярність і неповторність цього об'єкту, реалізовані у визначеному хронотопі. *Ауру* Беньямін неодноразово визначає як "особливе сплетіння (sonderbares Gespinst) простору і часу: унікальне явище далечини, яким би близьким не був предмет, що розглядається" [Беньямин В. Краткая история фотографии // Учение о подобиі. Медиаэстетическое произведение : сб. ст. / ред. Я. Охонько. – М. : РГГУ, 2012. – С. 122. – (Серия: "Современные гуманитарные исследования", Кн. I)]. У роботі "Про деякі мотиви у Бодлера", Беньямін дає ще один принциповий для Діді-Юбермана ключ до розкриття аури: "Пережити ауру явища означає наділити її здатністю підняти очі" [Беньямин В. О некоторых мотивах у Бодлера // Озарения. – М. : Мартис, 2000. – С. 204–205]. Наведені визначення, які автор неодноразово формулював у багатьох своїх роботах, підкреслюють дві суттєві ознаки феномену аури: її принципову дистанційованість і здатність до зворотного погляду. Саме від цих характеристик аури відштовхується і Діді-Юберман. Особливого значення у структурі акту бачення, яку французький мислитель береться вимальовувати, набуває друга з них, *зворотній погляд речі*

Неоднозначність цього феномену автор знов розряджає через приклади. Цей погляд добре знайомий прихожанам церков, говорить він, що схиляють свої голови перед іконами, ніби не витримуючи погляду образів, що дивляться на них зверху. Сила і авторитет такого погляду нерозривно пов'язані із *культовістю* самих цих образів, де *культ* – стає підґрунтям їхньої ауратичності. Отже, напруга між оком і предметом згущається у конфлікті трьох елементів: (1) принципової дистанційованості

образу, (2) внутрішньої інтенсивності візуального об'єкту, що відповідає поглядом, (3) його культовості. Діді-Юберман називає це конфліктом між "дивитися", "бачити" і "вірити". Культ, про який йде мова, тягнє до втрати своєї сакральності, редукуючись до історично-антропологічної предметної основи – "культової цінності". І Бен'ямін, і Діді-Юберман обережно акцентують увагу на культовій природі аури, намагаючись втримати баланс: аура надто далека, аби бути явищем буденності, але ще достатньо близька, аби не стати явищем містичним. Аура народжується, коли річ "піднімає очі", у грі і динаміці дистанцій, що розділяють погляди глядача і об'єкту.

Таким чином, Діді-Юберман деталізує природу аури, розкриваючи структуру неподільного для Бен'яміна моменту її народження (проявлення) "тут і зараз". Ядром цього процесу французький мислитель визначає "погляд", який річ повертає глядачеві. Об'єкт *повертає* погляд суб'єкту. Цей повернений погляд визначає природу діалектики візуального, насиченість акту бачення, його драматизм. Він позбавляє можливості тавтологічно мислити об'єкти зору за формулою "Ти бачиш те, що бачиш" ("What you see is what you see") [Диді-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас. – СПб. : Наука, 2001. – С. 33], навіть коли мова йде про найбільш прості і очевидні об'єкти мінімалістичної скульптури, на кшталт чорного кубу ("Die" Тоні Сміта). Цей повернений погляд утворює *подвійну дистанцію* між річчю і оком, яка і є ефектом, названим Бен'яміном *аурою*. Вона не є об'єктивованою у чуттєвому досвіді і не є фіксованою якістю, проявляється вона скоріше через тривогу втраченого контакту, залишаючись мерехтінням у мимовільному спогаді "того, хто дивиться" про погляд "того, що дивиться на нас".

М. П. Альчук, д-р філос. наук, проф., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
al_chuk@bigmir.net

АНТРОПОЛОГІЯ ПРАВА В СТРУКТУРІ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Наприкінці ХХ ст. в Україні зростає зацікавленість правознавців до вивчення людського виміру права та правового виміру людини. Філософи права в Україні – О. Бандура, В. Бігун, О. Грищук, Д. Гудима, А. Козловський, С. Максимов, П. Рабінович, В. Шкода – вживають поняття "антропологія права", "правова антропологія", "юридична антропологія", "правове людинознавство". Такі найбільш поширені назви, дослідники, зазвичай, використовують як взаємозамінні. Перш за все, вибір назви може бути зумовлений особливостями перекладу з іноземної мови (*Legal Anthropology* з *англ.*, чи *L'anthropologie juridique* з *фран.*). Також залежить від того, як саме розглядається науковцями, в межах якої науки чи напряму – філософської антропології, правознавства, соціології

(юридичної чи політичної). Може ще залежати від уподобання або уявлення самого автора, який ставить на перше місце – "людину" чи "право". Право взаємопов'язане з природою людини. Українські правознавці використовують також іноземний доробок міждисциплінарних напрямів, які знаходяться на перетині права з антропологією. Філософська антропологія є фундаментом сучасної антропології права. Вона спрямована на вивчення феномену людини в її цілісності та вживається у широкому й вузькому значеннях. У широкому – вчення про природу й сутність людини, а вузькому – течія західноєвропейської філософії ХХ ст. Вважається, що вперше поняття "антропологія" вжив Аристотель, маючи на увазі саме духовну природу людини. Для філософсько-правової антропології підґрунтям являється філософія людини.

Сучасні західноєвропейські науковці наголошують на складності і дискусійності проблем праворозуміння та на різноманітності підходів до розкриття суті права, антропології. Не завжди дається відповідне визначення і однозначне розуміння антропології права. Тобто, потрібно з'ясувати, хто такий антрополог права і як конкретно визначаються людина і право. Зокрема, німецький філософ права, О. Гьофе поєднує моральний і антропологічний аспекти в праві, тобто, використовується етична проблематика. У найбільш широкому тлумаченні предметом антропології права є основні загальні закономірності виникнення, розвитку та функціонування взаємовідношення людини і права. Система таких знань поділяється на три групи: антропологічні в правознавстві, правознавчі в антропології, антрополого-правові, які взаємозумовлені. Антропологія права – це сфера знань і сукупність теоретичних підходів, які спрямовані на висвітлення взаємовідносин людини з правовою реальністю.

Філософія права своє головне завдання вбачає в тому, щоб розкрити сутність права через поняття справедливості, рівності, свободи. Тому виникає необхідність досліджувати людину, її природу для того, щоб глибше зрозуміти феномен права. Для розкриття сутності та характерних особливостей особи, її ціннісних орієнтацій необхідно розглядати право як людський феномен. Людина – право – взаємовідношення є логічною конструкцією такого аналізу. Досить логічним є виділення антропології права у структурі філософії права разом із онтологією, аксіологією, гносеологією права. Дослідники задаються питанням – як більш доцільно і коректніше вживати: антропологія права чи правова антропологія, можливо і філософсько-правова антропологія?

Право – поняття досить багатозначне, про що свідчить розмаїття визначень права та підходів до праворозуміння. Зокрема, об'єктом вивчення антропології права може бути або певне право з огляду певного праворозуміння, або ж кількох підходів, тобто, плюралізм праворозуміння. Для антропологічно-правових досліджень характерним є те, що право зазвичай не ототожнюють із законом чи законодавством. Так, основним об'єктом вивчення, наприклад, етнології та етнографії права є пра-

вові звичаї, які є неписаним правом, тоді як писане право залишається прерогативою правознавства. У широкому розумінні антропологія права – це сфера знань і сукупність теоретичних підходів, спрямованих на висвітлення взаємовідносин людини з правовою реальністю. Вузьке ж розуміння антропології права залежить від відображення у ньому предмета антропології права. Зазначимо, що предмет антропології права, як спеціальна частина його об'єкта, має визначатись через низку причин: багатодисциплінарний характер емпіричних досліджень; розмаїття проблематики; національні наукові традиції; індивідуальні вподобання у сфері антропології права. Найбільш популярними визначеннями предмета антропології права виокремлюють: "людина юридична", "людина як істота, яка створюється правовим порядком", "людина як соціальна істота в її правових проявах".

Зазначимо, що з вересня 2005 року, на юридичному факультеті Львівського національного університету проводяться щорічні Всеукраїнські круглі столи з філософії права "Антропологія права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи)". Учасники круглого столу обговорюють проблеми антропології права, особливості їх становлення та вирішення у філософії права. Також акцентується увага на сучасній тенденції антропологізації української філософії права та загальної теорії права. Антропологія права (в окремих виступах – правова антропологія, юридична антропологія) розкривається як структурний елемент філософії права, а також розглядається як і окрема юридична дисципліна.

Я. И. Ардашова, ст. препод., НАУ, Киев
yasenska_ponamka@ukr.net

ВОЗНИКНОВЕНИЕ НОВЫХ КУЛЬТУРНЫХ ФЕНОМЕНОВ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

Трансформационные процессы мироздания и мировоззрения, которые произошли за последние десятилетия являются неоспоримыми и такими, которые повлияли и изменили не только общественный строй, но и влияют на психокультуру и духовность каждой личности [Зуев А. В. Ілюзія духовності в світі інформаційної завершеності / А. В. Зуєв // Актуальні проблеми духовності : зб. наук. пр. / ред. Я. В. Шрамко. – Кривий Ріг : ДВНЗ "КНУ", 2007. – С. 29]. Интересным является тот факт, что эпоху, которая примерно началась с последней трети XX века различные ученые определяют различными понятиями, начиная от информационной, постиндустриальной эры и заканчивая постмодерном.

Описывая существенные изменения конца XX века, ученые начали описывать и возникновение новых культурных феноменов. Информатизация и глобализация выступают одними из самых первых феноменов, которые возникли в постмодерне. Именно они являются основой для

появления новых культурных феноменов, которые влияют на развитие и становление личности, ее духовности и психокультуры. По словам В. Капица информационное общество все больше превращается в "общество без ценностей". Вместо реальных ценностных систем, устанавливаются их формальные иерархии по критериям престижности и символического статуса. Такое понимание ценностей, можно назвать одним из признаков информационной эры.

Функционирование ценностей-"симулякров", лишенных реальных смыслов и значений характеризует приход "суперсимволической экономики", которая изменяет саму систему создания материальных и духовно-информационных ценностей. При этом первичной социально-экономической компонентой общества становится знание, о чем говорил еще Э. Тоффлер. С. Куцепал вслед за В. Вельшом, П. Козловскими и Г. Кюнгом говорит о таких особенностях постмодерна как плюральность и фрагментарность, ведущие к признанию нескончаемых изменений и отличий мира [Куцепал С. В. Модернізація постмодерну: причини та перспективи / С. В. Куцепал // Актуальні проблеми духовності : зб. наук. пр. / ред. Я. В. Шрамко. – Кривий Ріг : ДВНЗ "КНУ", 2010. – С. 115–123]. Такие феномены с одной стороны размывают границы и собственно сами ценности и духовные ориентиры. Их вариативность и недостаточная основательность ведут к тому, что молодому поколению трудно выбрать какие из них будут фундаментом их собственного духовного становления, однако благодаря именно таким феноменам и доступа к информации человек сегодня может присоединиться к ценностям других культур.

Н. Терещенко и Н. Шатунова в своих трудах говорят о возникновении таких культурных феноменов как отождествление текста с человеком, онтологизация духовной жизни, проблема репрезентации реальности. Утверждают "если сознание понимается как совокупность языковых практик, которые далеко не всегда носят индивидуальный характер, то сущность человека все же есть предзаданной... человек всегда выбирает, но выбирает из имеющегося. В этом плане постмодерн ... продолжает, хотя и в извращенном виде, классическую версию человечества" [Терещенко Н. А. Постмодерн как ситуация философствования / Н. А. Терещенко, Т. М. Шатунова. – СПб. : Алетей, 2003. – С. 68].

Итак, современная эпоха дала толчок к образованию стольким новейшим феноменам, влияние которых полностью перестраивает психокультуру и духовность каждого. Несомненно, их появление – это необратимый и вполне логичный процесс, который является неизбежным результатом развития человечества, а вот отношение к ним, действия, которые люди готовы осуществить с их появлением, развитие добродетелей и благоустройства каждого, изменение психокультуры и оценки в суждениях, которые становятся доминирующими – это уже выбор осуществляемый непосредственно каждой личностью – сознательно выбирать, или слепо следовать им.

В. И. Атаманчук-Ангел, ст. препод., АКККиИ, Харьков
avia1.001@mail.ru

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫЙ ПОДХОД ВЫЯВЛЕНИЯ КУЛЬТУРЫ. АНАЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ

*Если обозначения удобны для открытий ...
то поразительным образом сокращается работа мысли"*
Г. В. Лейбниц

Исследования культуры (в самом широком ее понимании) предоставили возможность выделить в живом веществе наличие вещества культурного и, как элемент, определить в ней человека культурного, отчетливо выявить (на уровне эксперимента) в культурном веществе отдельную "идеальную" составляющую, а именно – культуру.

Научная картина мира основана на экспериментально подтвержденных фактах и причинно-следственных связях, строгой доказательности. Новые научные факты заставляют человеческое сообщество пересматривать имеющиеся представления, искать объяснения, более точно соответствующие реальности.

Культура, как в целом, так и в любой из своих частей, легко выделяема экспериментально из культурного вещества.

Например, полное уничтожение культурной составляющей в человеке культурном (дети-"маугли", амнезия и т. д.) выводит его за пределы ноосферы и превращает человека культурного в человека разумного, представителя биосферы.

Ноосфера, теряя культуру, превращается в биосферу (домашние животные, культурные растения – живые артефакты жизнедеятельности культуры) и геосферу (Парфенон, Колизей, книги, заброшенные города, фабрики – неживые артефакты).

Если определить неживое вещество (НВ) как некое множество (к примеру, на атомарном уровне элементом будет атом), тогда живое вещество (ЖВ) его подмножество, в котором существует подмножество – культурное живое вещество (КЖВ).

$$КЖВ \subset ЖВ \subset НВ$$

Человек разумный, как вид ($ЧР_v$), – подмножество живого вещества (ЖВ) – $ЧР_v \subset ЖВ$, и, как особь ($ЧР_o$), – его элемент: $ЧР_o \in ЖВ$, соответственно – $ЧР_o \in ЧР_v$.

Человек культурный, как сообщество ($ЧК_c$), – подмножество культурного живого вещества (КЖВ): $ЧК_c \subset КЖВ$, и, как индивид ($ЧК_i$), – его элемент: $ЧК_i \in КЖВ$, соответственно: $ЧК_i \in ЧК_c$.

Материальная составляющая, например, на атомарном уровне выделенных множеств состоит из одних и тех же элементов $\{a\}$, находящихся в постоянном движении, перетекая из одного фазового состояния материи и энергии в другое.

$$\{a \mid КЖВ(a)\} \subset \{a \mid ЖВ(a)\} \subset \{a \mid НВ(a)\}$$

Хотя различие и усматривается на материи и энергии, все же отчетливо видно, что задает отличия не "материальная", а "идеальная" составляющая.

Соответственно окультуренный человек разумный – человек культурный, это композиция функций отображения "идеальных" составляющих – "жизнь" и "культура", на атомарном уровне – $K(J(a))$.

Учитывая "тезисность" жанра, укажем лишь, что очевидность фактов убедительно подтверждает отделимость и эволюцию "идеальной" составляющей.

Концепт образования живого и культурного вещества:

"материальное" + "идеальное" → вещество (... живое, культурное, ...)

Разнообразие элементов "материального" множества, на атомарном уровне, состоит из конечного множества элементов, атомов: $\{a_1, a_2, \dots, a_{118}\}$, на сегодня известно порядка 118. Это ничтожно мало по сравнению с уже имеющимся разнообразием их сочетаний в геосфере, биосфере, ноосфере.

Соответственно, разнообразие "идеального" множества, в том числе, человеческой культуры, построено из отображений, признаков, свойств, функций относительно небольшого количества элементов: $\{i_1, i_2, \dots, i_n\}$, где n , однозначно, конечно.

Человечество в целом (ключевой носитель общечеловеческой культуры) – лишь часть культурного и, соответственно, живого вещества.

Отдельный человек культурный – часть живого вещества и носитель лишь части человеческой культуры. Но главное – одна из точек генетического и культурного дрейфа, био- и культуротворчества.

Анализ взаимосвязи "культуро-идеальных", "био-идеальных" и "материальных" составляющих имеет огромное значение для понимания единства мира, их исторического развития, для познания сущности явлений и практического управления ими.

Ю. Л. Бутко, асп., ДДПУ, Слов'янськ
hm_Yulia92@mail.ru

САМОВДОСКОНАЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ ЧЕРЕЗ ПРАКТИКИ ДАОСЬКОЇ ЙОГИ

Сучасні етапи розвитку суспільства характеризуються протилежними тенденціями: а саме з одного боку ми бачимо підвищення раціональності і бюрократизму в суспільстві, а з іншого виникнення таких проблем, які не можуть бути раціонально з'ясованими. У суспільстві виникає багато воїн, конфліктів, спалахують прояви тероризму та інших негативних явищ. Виходячи з того, що глобалізаційне перетворення суттєво впливає на кожну людини, треба звернутися до східної філософії, завдяки якій ми зможемо знайти порозуміння у суспільстві.

Вирішення проблем потрібно починати з самовдосконалення особистості.

Концептуалізація філософських підстав людини добре представлена в східній філософії, зокрема в даосизмі. Даоські практики самовдосконалення мають тисячелітню історію, але вони є актуальними і для нашого часу. Багато людей за допомогою даоської йоги та інших вправ досягають зміненого стану свідомості та деякої досконалості.

З'ясування того, за допомогою яких засобів і прийомів людина може залишатися в цьому світі, не дозволяючи часу знищити себе, пошук шляхів подолання тривоги і досягнення спокою, передбачає ознайомлення з основами даоської йоги, викладеної в трактатах китайських мислителів. У містико-езотеричних системах даоської йоги свідомість постає звільненою від психофізіологічних структур та часової обмеженості, метою є звільнення людини від часу, смерті і, відповідно, досягнення справжньої свободи та безсмертя [Мозговий Л. І. Антропомістичні константи в структурі світогляду : монографія. – Вид. 3-тє, перероб. і доп. / Л. І. Мозговий. – Слов'янськ : Друкарський двір, 2013. – С. 110].

Даоська йога по суті це стиль життя. Від моменту пробудження до моменту засинання, а також під час сну послідовник Дао перебуває в процесі осягнення-єднання з Дао-Шляхом.

Даоська Йога Сну – вчить нас як використовувати сон для самовдосконалення, входити в нього і виходити.

Йога пробудження допомагає налаштувати організм на спілкування із навколишнім світом.

Йога переміщень вчить нас підтримувати зв'язок з Матінкою-Землею і бути в гармонії з Батьком-Небом.

Ранкові вправи готують тіло бути в гармонії з нашим оточенням.

Даоські Сексуальні практики допомагають примножити енергію Ян чоловіка шляхом обміну з енергією Інь жінки, поліпшити здоров'я, налагодити взаємовідносини та гармонізувати потоки Ци і замкнути Мо-наду Інь-Ян.

Йога внутрішніх органів вчить нас як бути в гармонії з П'ятьма Стихіями.

Йога харчування вчить нас брати з їжі лише корисні властивості.

Алхімія Безсмертя вчить нас як зробити нашу душу насправді безсмертною.

Для того щоб даоські вправи були ефективні не лише для тіла, але і для розуму, потрібно використовувати техніку під назвою Мікроскопічна орбіта (Сяо Чжоу Тянь). У цій техніці відбувається гармонізація тіла з розумом і також очищується аура і накопичується величезна кількість енергії в організмі.

Даоська йога експериментує над людською думкою, використовуючи в якості лабораторії людське тіло. Її метою є "очищення", "вдосконалення", остаточна трансмутація. Вона заперечувала як суто теоретичний підхід, так і суто метафізичне пізнання, вона мала справу з "живою ма-

терією", переслідуючи мету її перетворення, зміну її онтологічного статусу, "виринання" з-під дії законів часу, досягнення "необумовленості життя", набуття свободи і блаженства, врешті-решт безсмертя" [Мозговий Л. І. Антропомістичні константи в структурі світогляду : монографія. – Вид. 3-тє, перероб. і доп. / Л. І. Мозговий. – Слов'янськ : Друкарський двір, 2013. – С. 117].

Є. С. Буцикін, асп., асист., КНУТШ, Київ
Yegorbutsykin@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ФЕНОМЕНУ ЕТИЗОВАНОГО ПРОСТОРУ. НОРМАТИВНІ ЕКСПЛІКАЦІЇ

Будь-яке розрізнення в об'єктивному світі потребує гетерогенного простору, адже без специфічної констеляції речей неможливо щось побачити, почути, ширше – відчути як різне. Таким чином, інакшість як сутнісне визначення сенсу перцепції постає у стосунку або у межах унікального положення справ. Отже, будь-які життєві простори (вищесказане схильє говорити у множині) завжди задаються співстосунком поміченого та непоміченого. Єдність цих конституенцій визначає унікальний *пфос* простору. Зважаючи на це світ постає переплетенням етизованих просторів, яке людина здійснює у життєвих практиках.

Етика не може бути побудована по за філософською антропологією, так само як й філософсько-антропологічні аналізи не можуть бути повністю очищені від первинних розрізень, що іманентні просторам в межах яких філософська антропологія віднаходить свій об'єкт.

Для підтвердження неможливості розбудови коректної мови етики без залучення філософсько-антропологічних аналіз ми послуговуємося концепцією мови Моріса Мерло-Понті. Передусім, вона є критикою раціонального походження мови [Merleau-Ponty M. *Phenomenology of perception* / transl. by Colin Smith. – London, 1962. – P. 175], разом з тим й дієвою концепцією промовляючого суб'єкта.

Володіти словом означає впізнавати його в акті мовлення. Оскільки буття думки неусувно передбачає її вираження, таким чином знімається принципова дихотомія між внутрішньою та зовнішньою мовами. По-перше, це вказує на те, що: "... існує спорідненість між емпіричними, або механістичними, та інтелектуалістськими психологічними теоріями, і проблему мови не вирішити, перескочивши від тези до антитези" [Ibid. – P. 176]. По-друге, що "Іменування об'єктів не слідує за їх впізнаванням, воно і є це впізнавання" [Ibid. – P. 177]. Отже, комунікація, яка передбачає розуміння промовленого, не може ґрунтуватися лише на конструктивній функції свідомості, а має передбачати, щоб сенс сказаного вводився самими словами або був експлікований з невербального значення, яке іманентне мові [Ibid. – P. 179], інакше ми б зіштовхнулися щонайменше з двома проблемами. Проблемою в середині самої кому-

нікації, яка б перетворилася на ілюзію, що підтримується інтерпретативною силою людської свідомості. Та проблемою сакрального змісту історичного передання. Адже якщо розуміти історію як те, що конститується в ситуації відсутності пам'яті, то вона перетворюється на нескінченну кількість релятивних розповідей про минувшину. За таких обставин сутністю історії постало б конструювання змістів позбавлене будь-яких зв'язків з безпосереднім досвідом життя. Незважаючи на очевидність залежності історичної герменевтики від динаміки інтерпретуючого буття, все ж мають існувати засади збереження інтерсуб'єктивності оновлюючої інтерпретації, "отже має бути можливість підхоплення думки, яка спирається на мовлення" [Ibidem], або на інші символи пережитого, від уламків античних будівель, до задокументованих розкладів руху потягів. В перспективі історичної герменевтики це виражається у концепції слідів історії як інструменту, за допомогою якого вона промовляє до нас.

Мерло-Понті розуміє сенс слова як жестикуляцію, що відтінює характер ситуації, у якій щось промовляється, та характер суб'єктивності, що говорить. Слова як жест – це завжди поза, тілесний стосунок до практичної ситуації. Вочевидь, існує можливість реверсивного руху від характеру практичної ситуації до значення слова, та навпаки. Розуміння почутого ґрунтується на тілесній можливості сприйняття спільної практичної ситуації, яка породжує значення промовленого. Відповідно, буття зрозумілого слова залежить від наявності породжуючої ситуації. Це свідчить про неможливість існування словника фіксованих значень слів. Вірогідно, що значення слова здійснюється у практиці й заразом виражає її характер. Зважаючи на те, що ми здатні мислити такі практичні ситуації, які є неусувними при розгляді засад розгортання будь-якої дії; ми можемо говорити про існування стійких слів, що виражають спільне у просторах, що людина може потенційно пережити. До таких слів ми відносимо головні поняття етики. Застосувавши цей підхід в етиці, ми приходимо до наступних методологічних експлікацій. По-перше, будь-яка мова завжди є етизованою, тобто вона містить деяку практичну розумність, що спирається на гетерогенність простору практики. Для нас принциповим є підкреслення неможливості автономної мови етики, радше йдеться про стійкі шаблі мовленнєвого ряду, на кшталт головних нот музичної гами. Більше того, таке тлумачення вочевидь залежить не лише від внутрішньої особливості таких слів як "добро", "зло", "обов'язок" чи "відповідальність", але й від їх включення до специфічного мовленнєвого контексту. Цей ситуаційний акомпанемент забезпечує легкість переходу від взаємостосунку речень до положення справ, яке відповідає граматичній структурі мови. Запозичивши приклад з музичної сфери, ми можемо говорити про акордову послідовність аналізуючи почуту мелодію. Заразом передбачати можливі мелодії, сприймаючи певну послідовність тривзвуків, навіть за умови їх нескінченної кількості. Це свідчить про неможливість повноти інтерпретації та розуміння, та має стати основою критики будь-якої етики, що пропонує універсальні

моральні приписи. Філософсько-антропологічне розуміння природи мови, зважаючи на принципову неповноту етичних розвідок, схильє тлумачити етику як постійне прояснення сенсу етичного, адже вони спираються на вже наявні, задані практичною ситуацією розрізнення. Йдеться про спектри потенційних дій, які не порушують можливості інтерсуб'єктивного простору спільного життя. При тому, що саме життя не може розумітися як щось універсальне, радше ми маємо казати про життя у множині. Лише розуміючи життя як існування, що розгортається на певних територіях, які мають унікальний ландшафт, ми можемо здійснювати раціональне прояснення практично можливого. Однак, це не свідчить про релятивність моральних приписів, адже змушує відшукувати неусувні фундаментальні факти, які забезпечують можливість обговорення моральних проблем між представниками різних культур. Таким чином, етика, яка претендує на вирішення сучасних проблем, має спиратися на філософську антропологію, яка постає трансцендентальною філософією. Філософська антропологія як дисципліна, що узасадничує етику, відповідає на таке питання: "що є засадами фундаментальної гетерогенності простору, і які з цих засад є неусувними?".

О. В. Гайдамачук, ст. викл., НТУ "ХПІ", Харків

Ж.-Ж. РУССО І Ж. ДЕРРИДА ПРО ІНТОНАЦІЮ ТА АРТИКУЛЯЦІЮ ПИСЬМА

*Vox audita latet, littera scripta manet.
Сказане зникає, написане лишається.*

Є два французьких тексти, що знаходяться поміж собою у діалогічних стосунках і підбурюють нас до розмови про інтонацію й артикуляцію з точки зору стосунків мовлення і письма. Це "епохальний" за визначенням Деррида, текст Ж.-Ж. Руссо "Дослід про походження мов" і текст-відповідь Ж. Деррида "Про граматику", який по суті є критично-креативним прочитанням першого.

Руссо аргументує наступним чином:

1. Мова і музика мають спільне джерело – голос (в якому інтонації переважають над артикуляціями) людини.
2. Розвиваючись, мова і музика віддаляються одна від одної, але удосконалення мови разуче впливає на музику, обумовлюючи її виродження (артикуляції переважають над інтонаціями).
3. Артикуляційно "вироджуючись", музика обумовлює і "виродження" мови, яке вражає її через письмо.
4. Музика майже втратила живі інтонації, і цим же шляхом йде мова.

Тобто Руссо стосунки мовлення і письма розглядає через спорідненість мови з музикою, будучи переконаним, що мова має спільне джерело з музикою: *"вірші, пісні і мовлення мають спільне походження... все це було лишень мовою"* [Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении язы-

ков, а також о мелодии и музыкальном подражании // Руссо Ж.-Ж. Сочинения. – Калининград : Янтар. сказ, 2001. – С. 120]. Відтак інтонації мови й музики зберігають цю спорідненість, хоча, на думку Руссо, музика через артикуляцію починає стрімко віддалятися від мовлення і це не йде їй на користь : *"відходячи від усних інтонацій і дотримуючись тільки правил гармонії, музика стає більш шумливою для вуха і менш ніжньою для серця. Вона вже припинила розмовляти, незабаром вона не буде навіть співати..."* [Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании // Руссо Ж.-Ж. Сочинения. – Калининград : Янтар. сказ, 2001. – С. 132]. Руссо занепокоєний тим, що мова розвиваючись, збільшує запас артикуляцій за рахунок зменшення інтонацій. Це впливає на музику, де відбувається гармонізація, що для Руссо рівносильно "виродженню" музики: *"з удосконаленням мови мелодія підпорядковувалася новим правилам, поступово втрачаючи колишню енергію..."* [Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании // Руссо Ж.-Ж. Сочинения. – Калининград : Янтар. сказ, 2001. – С. 134]. Очевидно, що Руссо протиставляє усне і письмове мовлення і, відповідно, інтонацію та артикуляцію з етичних позицій "добре і погано", явно симпатизуючи інтонації і засуджуючи артикуляцію.

З іншого боку, Ж. Деррида декларує, що виводить осмислення письма за межі етичних оцінок, тобто за межі добра і зла [Деррида Ж. О грамматологии. – М. : Ad Marginem, 2000. – С. 509], хоча його симпатії теж очевидні, бо, на противагу Руссо, він симпатизує артикуляції, хоча й утримується від прямих "засуджень". Це може підтвердити простий факт, що у французькомовному тексті "Про граматологію" слово "intonation" зустрічається тричі (в англomовному 10), а термін "артикуляція" – 98 разів (в англomовному – 107). Деррида обстоює думку, що:

1. Для етно-лого-фоно-центричної "епохи Руссо" характерна дискримінація письма: *"історія істини... завжди була... приниженням письма і витісненням його за межі "повного" мовлення"* [Деррида Ж. О грамматологии. – М. : Ad Marginem, 2000. – С. 116]. Себто саме в "епоху Руссо" панують голос-логос й інтонація.

2. Письмо (причому артикуляційно!) передусє не тільки мові, музиці а й взагалі будь-якій здатності щось виражати і розуміти виражене, бо саме *"письмо існує до мовлення і всередині мовлення"* [Деррида Ж. О грамматологии. – М. : Ad Marginem, 2000. – С. 511], і, як можна витлумачити з цього, артикуляція теж завжди-вже передусє будь-якій інтонації.

3. Артикуляція така ж природна, як інтонація. Тому її прогрес також природний. Все, що Руссо сприймає як виродження мови, є повільним і неухильним рухом концентрації мовних сил, які зрештою переливаються в письмо як паводок [Деррида Ж. О грамматологии. – М. : Ad Marginem, 2000. – С. 119–120].

4. Саме артикуляція корелює з розрізнанням (*"артикуляція, яка заміщує інтонацію, – це (першо)початок різних мов"* [Деррида Ж. О грам-

матології. — М. : Ad Marginem, 2000. — С. 510], яке здатне перевести нас з "епохи Руссо" в наступну прийдешню епоху "письма".

Продовжуючи цю "епохальну" розмову, я хотіла б зауважити наступне: Руссо проводить думку про поступову дискримінацію усного мовлення письмом, натомість Деррида наголошує на тривалій дискримінації письма, яке нарешті реабілітується на фоні буцїмто "знецїнення слова "мова". На мій погляд, обидва помиляються щодо "стосунків" мови і письма, оскільки мовлення (чи воно усне чи воно письмове) — це є просто уживання мови, тобто активована мова. Приймаючи до уваги це уточнення, стає очевидним, що навряд чи можна говорити про будь-яку дискримінацію, бо мова не може сама себе дискримінувати. Більше того, при сучасних технологіях аудіозапису більше немає підстав нарікати на інтонаційні втрати. Крім того, при всьому бажанні ми не можемо відокремити артикуляцію від інтонації і навпаки так, щоб дослідити їх окремо. Але, з іншого боку, не можна не вказати, що саме цей діалог посправжньому актуалізує як філософську проблему роль інтонації-артикуляції у письмовому мовленні. Зокрема, Деррида визнає, що саме фонетичне письмо уможливило появу філософії як науки. А значить кореляція інтонації-артикуляції, можливо, визначатиме долю і характер філософії в епоху, до якої "вже зараз тяжіє наше передмайбутнє".

Е. Герман, студ., ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одесса
malvina_german@mail.ru

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ МАРКИЗА ДЕ САДА

Тема, рассматриваемая в данной работе весьма глубока и многогранна. Ее целью является попытка рассмотреть проблематику человеческой личности сквозь призму взглядов Маркиза де Сада. Во многом творения де Сада перекликаются с работами Ж. О. Ламетри, и особенно сильно со скандальной работой (для своего времени) "Человек-машина".

"Быть машиной, чувствовать, мыслить, уметь отличать добро от зла, так же, как голубое от желтого, словом, родиться с разумом и устойчивым моральным инстинктом и быть только животным, — в этом заключается не больше противоречия, чем в том, что можно быть обезьяной или попугаем и уметь предаваться наслаждениям".

Сад подтверждает это: "Все эти вещи зависят от нашего сложения, от наших органов, от того, как они влияют друг на друга, и изменить наши вкусы не более в нашей власти, чем изменить форму нашего тела". Возникает вполне логичный вопрос: "Каков взгляд де Сада на человека?" Чтобы найти ответ на него, достаточно обратиться к "Философии в будуаре", благо в них вполне достаточно мыслей автора, благодаря которым будет возможным найти ответ.

Только слепой не заметит открытой и несдержанной ненависти к религии, а также к тем, кто старается поступать в соответствии с мора-

льно-этическими нормами. Устами героев "Безнравственных учителей" читателю внушается отвращение к добродетели, Богу, устоям общества.

В одном из диалогов с Эжени Дольмансе лукаво аргументирует свою позицию: "Полно, моя сладкая, добродетель – всего лишь химера, чей культ состоит исключительно из непрестанных умерщвлений плоти, из бесчисленных бунтов против внушений темперамента. Разве могут быть естественными такие побуждения? Станет ли Природа устремлять наши желания на то, что её оскорбляет?" [*Маркиз де Сад. Философия в будуаре / Маркиз де Сад ; [пер. с фр. И. Карабутенко]. – М. : Проминформо, 1992. – 223 с.]*.

По мнению Дольмансе, история человеческой морали ошибочна и нелепа, и виной тому появление христианства, с которым у маркиза как уже отмечалось ранее особые счеты ввиду конфликта с идеей Бога. Что же возмутило рассказчика, на сей раз? [*Маркиз де Сад. Философия в будуаре / Маркиз де Сад ; [пер. с фр. И. Карабутенко]. – М. : Проминформо, 1992. – 223 с.]*.

Всего лишь тезис о всеобщем равенстве и братстве всех людей. Неприятие данного постулата маркиз де Сад аргументирует невозможностью разумному человеку в здравом уме принять идею о равенстве, ведь "разве мы все не рождены одинокими и обособленными? Скажу больше: разве мы все не враги друг другу, находящиеся в состоянии вечной войны между собой?"

Неслучайно в тексте постоянно встречаются апеллирующие упоминания Природы, ведь для де Сада идея Природы равна некой террористической установке, для уничтожения, использования человека исключительно для неведомых используемой личности "актов творения". Благодаря этой извращенной идее становится возможным оправдание убийства, согласно словам Дольмансе: "Разрушение, которым человек имеет обыкновение гордиться – не что иное, как иллюзия. Убийство не является разрушением тот, кто совершает его, только варьирует формы, он возвращает Природе элементы, из которых её искусные руки сразу же воссоздают другие существа [*Маркиз де Сад. Философия в будуаре / Маркиз де Сад ; [пер. с фр. И. Карабутенко]. – М. : Проминформо, 1992. – 223 с.]*.

Итак, если уничтожение и преступление вполне в духе Природы, и является ее сущностью, вполне можно допустить то, что возможно существование и преступления против нее. Но в садовской природе возможность подобного поступка против нее отсутствует, ведь "мы всего лишь орудия в руках Природы, и было бы преступлением не повиноваться ей".

И невозможность разрушить природу выводит де Сада из равновесия, она злит его.

"Я ненавижу Природу... Я хотел бы расстроить ее планы, преградить ей путь, остановить движение светил, сотрясти планеты, плавающие в космических пространствах, уничтожить все, что служит природе и спо-

собствовать всему, что ей вредит..." – этот отрывок как нельзя точно передает все эмоции и желание пошатнуть это нерушимое равновесие.

Стремление к обезличенности и потере индивидуальности проявляется в описаниях групповых оргий, где человеческая личность не значит ровным счетом ничего, но важно лишь механическое участие тела в этой фабрике удовольствий. Таким образом, можно сделать вывод, подтверждающий мнение Марселя Энаффа касательно видения человека маркизом де Садом в его работах. А именно: человек всего лишь механизм, очищенный от психологических привязанностей и сентиментальности. Здесь отсутствует какое-либо лирическое созерцание. Есть только соединяющиеся части тела, и удовольствие, извлекаемое с их помощью.

Основное отличие садического человека от человека – машины Ламетри заключается в открытости первого. Человек по де Саду полностью открыт и не сдерживается никакими нормами, а если и сдерживается, то происходит отсылка к природе, которая ничего не запрещает. И в результате этой вседозволенности, когда человек проходит все ступени порока, и упивается им, происходит пресыщение и зло самоуничтожается. Уничтожая и самого человека и весь стройный логический ряд рассуждений о человеке как о механизме. Работы де Сада еще раз подчеркивают проблему человечности, индивидуальности и гуманности: без этих важных составляющих все идеи и планы рассыпаются в прах, словно песочные замки.

О. М. Головки, студ., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
ksenoj@i.ua

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ПЕРЕДУМОВИ УТВЕРДЖЕННЯ НАДЛЮДИНИ В СУСПІЛЬСТВІ

Філософія Фрідріха Ніцше надзвичайно багатогранна, втім визначальним є її екзистенційний та, навіть, психоаналітичний зміст. Він був одним із перших, хто перейнявся проблемою смислу та істини екзистенції людини.

Великого значення філософ надавав створенню нової моралі: моралі становлення і самоствердження людини, її величчя та могутності. Для здійснення цього сама людина повинна докладати багато зусиль. Але у повсякденному житті вона постійно стикається з чимось, що вимагає від неї залишити свою власну справу заради допомоги іншим. Важливо, що Ф. Ніцше не стільки заперечує необхідність співчуття у відносинах між людьми, скільки той випадок, коли воно керує поведінкою людини, відволікаючи від здійснення основних життєвих завдань. Оскільки суверенітет особистості і вимоги традиційної моралі несумісні, то особистість має перебороти моральність, щоб стати автономною, гордою від усвідомлення своєї могутності, свободи, почуття досконалості, здатності обіцяти. Свободна людина послуговується власним масштабом ціннос-

тей, визначаючи і свою гідність, і міру презирства до інших. Вона знає ціну свободи і відповідальності, а тому так само поважає рівних собі, сильних і надійних, тих, хто має право обіцяти, на чіє слово можна покластися. Усвідомлення винятковості волі над власною долею стає інстинктом свободної суверенної людини. Цей інстинкт Ф. Ніцше називав совістю. Повсякденна ж людина не любить затримуватися, вона у вічній гонці. Але в той же час вона нічим, окрім самої себе, не цікавиться, особливо, коли йдеться про те, ким би вона могла стати. Ф. Ніцше ж закликає стати людиною, яка змінить майбутнє, не перекреслюючи минуле. Цією людиною може стати лише надлюдина: "Сенс життя кожної людини, це зробити якомога більше, для того щоб народилася надлюдина".

Ф. Ніцше переконаний, що вся людська культура є результатом діяльності надлюдини, опредметнення її творчих сил, її прагнення переступити межі існуючого. Тільки виходячи з цього, ми можемо правильно зрозуміти характерну рису надлюдини: "Дивіться, я навчаю вас про Надлюдину – вона це море, в якому тоне ваше велике презирство. Не гріхи ваші, але чванство ваше волає до небес: нікчемність гріхів ваших волає до небес! Але де ж та блискавка, яка лизне вас своїм язиком? Де те божевілля, яке необхідно прищепити вам? Дивіться, я вчу вас про надлюдину: вона – ця блискавка, вона – це безумство!" [*Ницше Ф. По ту сторону добра і зла // Ницше Ф. Собр. соч. : в 2 т. Т. 1. – М., 2004. – С. 226–253*].

Надлюдина – це та, хто стоїть по той бік добра і зла. Сторони добра і зла є в системі християнських цінностей, де, на думку Ф. Ніцше, усе поставлено з ніг на голову. Тому, вважає він, мораль надлюдини повинна по суті бути протилежною, надлюдина повинна керуватися іншими цінностями. Але ця вища людина не амораліст, вона – іммораліст, хоча словник іншомовних слів трактує ці поняття як однозначні. Завдання екзистенційного аналізу в тому, щоб допомогти людині усвідомити себе свободною істотою, здатною вибирати. Усвідомлюючи себе "закиненою", людина повинна вибирати себе сама. Відмова від вибору призводить до несправжнього існування.

Отож, я спробувала розглянути "надлюдину" Ніцше як проблему сутності людини, тобто її екзистенції, розв'язати її і дати критичну оцінку філософським уподобанням Ф. Ніцше не тільки як філософа, але як психолога, як провидця майбутнього в очах "надлюдини". Таким чином, якби кожна людина керувалася настановами надлюдини, то свої інтереси вона би ставила вище інтересів інших людей. Тоді кожен громадянин не дотримуючись прав і обов'язків, а керуючись лише своєю індивідуальністю та своїми бажаннями, не був би громадянином свого ж суспільства. Оскільки надлюдині властива любов до себе, то вона захищатиме себе, щоб нею ніхто не керував. Інші ж люди теж мають право на самовираження, тому надлюдина як істота розумна піде на компроміс заради збереження свого життя.

Не думаю, що надлюдина зможе вижити і повноцінно існувати сама у такому великому світі, в нинішньому його вигляді, адже їй заради само-

виявлення потрібні інші люди, які б змогли оцінити її зусилля. Таким чином, людина, яка стала надлюдиною, буде допомагати простій людині стати такою ж вищою людиною, як і сама надлюдина, адже не гоже надлюдині мати товариша меншого рангу, ніж вона.

Отож, рідними людьми будуть ті індивіди, які спроможні на самовдосконалення і створення людства надлюдей. Таке суспільство надлюдей швидко здійснить революцію власних цінностей. Це не означає, що переможе найсильніший, найжорстокіший чи гордий, – йдеться про те, що тільки самоздійснена і самовдосконала людина зможе реалізуватися в майбутньому шляхом допомоги іншій людині стати на той щабель, який надлюдина вже досягнула. Тобто надлюдина буде зацікавлена в тому, щоб стати учителем для наступної надлюдини: передавати ті знання, які не шкодитимуть життю людини і не відніматимуть у неї право на своє бачення речей та свої міркування. Але ми можемо прийти до того, що кожна надлюдина буде проповідувати свої настанови незалежно від інших, що зможе зчинити бурхливу реакцію інших надлюдей і стати причиною війни. Тут слід згадати про суспільний договір Т. Гоббса. Люди, захищаючи своє життя, зможуть домовитися про сповідування кожен свого способу життя, але не заподіюючи шкоди іншим, не зазіхаючи на їхню власність, а також зможуть знайти, ніби точки дотику, спільні ідеї та можливості їхнього впровадження в життя і, теж спільно, шукати вирішення проблем.

Звичайно, Ф. Ніцше можна оголошувати ким завгодно, але це нічого не змінить в самому Ф. Ніцше, який був філософом, що руйнував установлені стереотипи свідомості і, водночас, з новою силою висвітлював найглибші питання світового та людського буття. Такі суто філософські формули як "надлюдина", "воля до влади", "вічне повернення" ніяк не дозволяють підозрювати його в амбівалентності, властивій несвідомому, та ідентифікують Ніцше саме як філософа, що формує у свідомості чітку структуру розуміння буття світу і людини, новий напрямок думки.

Т. В. Данилова, канд. філос. наук, доц., НУБіПУ, Київ
danilova_tv@ukr.net

РЕІНТЕГРАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ ЮНГІАНСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ САМОСТІ

Швейцарський психоаналітик Карл Густав Юнг вивчав механізми дії процесів, що відбуваються в психіці індивіда і впливають на його активність. Такими механізмами, на його думку, є процеси інтеграції та дезінтеграції, які породжують внутрішні протиріччя психіки і визначають динаміку взаємодії свідомості і позасвідомого. Інтеграція – це узгодженість усіх складових особистості, що об'єднує їх в єдину цілісну систему. Дезінтеграція виступає протилежним механізмом, який руйнує взаємозв'язок всіх елементів системи і призводить до виникнення глибинних протиріч. Отже, психіка людини є полярною: в людині співіснують дві субособистості. Од-

на з них пристосовується до правил і норм зовнішнього світу (Персона), інша, що складається з особистісних і колективних позасвідомих установок, не визнається особистістю як частина самої себе через несумісність зі свідомими уявленнями про себе (Тінь). Як тільки одна з них перемагає, починається процес дезінтеграції особистості. Людина не відчуває ніякого взаємозв'язку або узгодженості між своїм свідомим і позасвідомим "обличчями". Це призводить до внутрішньої суперечливості, якої індивід бажає позбутися, проте два різні полюси "зводять його з дороги". В результаті виникають неврози, розлади, що, в свою чергу, може послужити поштовхом до реінтеграції. Тіньові позасвідомі змісти сприймаються через проекцію і підлягають інтеграції в структуру особистості. Людина не залишає Тінь нейтральною, прихованою, а, навпаки, проектує її на інших людей або на суспільство в цілому, оскільки енергії потрібен вихід. Таким чином, людина як соціальна істота проектує Тінь на своє оточення.

К. Г. Юнг вважав реінтеграцію особистості необхідною умовою вирішення духовних, соціальних, етичних, політичних проблем, що постали перед людством. Здоров'я соціуму залежить від здоров'я індивідів. Як психіатр і психоаналітик К. Г. Юнг виявив, що його пацієнти віком понад тридцять п'ять років зіштовхуються з базовою філософсько-релігійною проблемою реінтеграції самих себе з більш широкою духовною реальністю [Юнг К. Г. Проблема души современного человека / К. Г. Юнг // Юнг К. Г. Архетип и символ / пер. А. М. Руткевича. – М. : Ренессанс ; СП "ИВО-Сид", 1991. – С. 203–222]. На думку психоаналітика, подібна ситуація свідчить про те, що інтеграція є основою для цілісності психіки. Він дійшов висновку, що виключно теоретичні підходи до вирішення проблеми реінтеграції є неадекватними. Для цього необхідний живий досвід "звільнення" – досвід просвітлення, набутий великими йогами і святими Сходу та Заходу.

Загальна модель вирішення проблеми реінтеграції, яку К. Г. Юнг спостерігав у своїх пацієнтів, – це мотив центрування, тобто об'єднання з усім існуючим в одне органічне ціле. Психоаналітик стверджував, що ідея центрування є архетипною для духовного полюсу позасвідомого. Принцип центрування виступає вирішальним фактором у процесі реінтеграції. Іншим фактором, який відіграє значну роль, є протилежний полюс позасвідомого – інстинкт – міст до неживої матерії. Між духовним полюсом та інстинктом знаходиться свідомою частина психіки, яка характеризується, головним чином, волею. К. Г. Юнг писав, що два полюси – дух і матерія в архетипному уявленні та інстинктивному сприйнятті – протистоять один одному на психічному рівні. І матерія, і дух проявляються в сфері психіки як різні якості змісту свідомості. Гранична природа обох трансцендентна, ноуменальна, в той час як зміст психіки є єдиною реальністю, яка дана нам безпосередньо [Jung C. G. The Spirit of Psychology / C. G. Jung // Spirit and Nature: Papers from the Eranos Yearbooks. – Princeton University Press, 1982. – 498 p.].

Метою юнгіанської аналітичної психології є досягнення Самості в процесі індивідуації, тобто реінтеграції інстинктивного і духовного полю-

сів психіки. Людина повинна спочатку усвідомити існування своєї Тіні, що складається з індивідуальних і колективних психічних установок. Це "темна сторона" душі. За К. Г. Юнгом, індивід, визнаючи цей аспект позасвідомого в собі, втрачає егоїстичне самовдоволення і починає співчувати іншим. Процес індивідуації – це трансформаційний процес, в якому "визнання гріхів" є істотною особливістю. У східній філософії (індуїзмі та буддизмі Махаяни) основні людські пороки виступають аспектами феноменальної космічної свідомості.

Звільнення від ілюзії Его і зла, пов'язаного з ним, відбувається завдяки контакту психіки з духовним полюсом, який є "центральним". Досвід інтуїтивного просвітлення об'єднує людину з людством і Космосом. Індивід усвідомлює, що його егоцентрична орієнтація є хибною і легко відмовляється як від свідомого Его, так і від лібідозної енергії позасвідомого. Процес трансформації осягає психіку світлом нумінозного духовного полюсу (архетипна ідея "центру", або повної єдності), так що тепер проявляється справжня перспектива бачення як феноменального Его, так і його духовної основи, що об'єднує всі феноменальні Его в цілісний Космос [Cairns G. E. The Philosophy and Psychology of the Oriental Mandala / G. E. Cairns // Philosophy East & West. – 1962. – V. 11. – No. 4. – P. 219–229]. Після усвідомлення цього, на думку К. Юнга, процес інтеграції досягнутий.

О. В. Дубровіна, асист., НУБІПУ, Київ
ok.dubrovina@gmail.com

КОНЦЕПЦІЯ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР В. С. БІБЛЕРА

"... діалог – це саме смисл, але смисл, що переступає власні межі або відкриває для себе необхідність іншого смислу" [Малахов В. А. Етика спілкування : навч. посіб. – К. : Либідь, 2006. – С. 12] – власне таке визначення діалогові дає наш сучасник В. А. Малахов, окреслюючи в своїй праці "Етика спілкування" його характерні особливості та проводячи розрізнення близьких до діалогу понять таких як спілкування, комунікація, дискусія. Але для того, щоб з'явилося таке або подібне визначення та розуміння діалогу це поняття повинно було пройти певний шлях. М. Бубер, Ф. Розенцвайг, М. Бахтін, Е. Левінас, Г. Батищев, В. Біблер та інші мислителі доклали серйозних зусиль до постановки проблеми діалогу, її розробки й осмислення. В даних тезах мова піде про оригінальні дослідження В. С. Біблера в яких важливе місце займає саме діалог.

Біблер вказував на існування двох типів "історичної спадковості". Один тип – це шлях сходження по сходах прогресу, де є подолані, залишені позаду східці. Це шлях, на думку Біблера, освіти, цивілізації. За таким схематизмом іде й наука (в значенні єдино всезагального, всеохоплюючого визначення діяльності нашого розуму).

Інший же тип історичної спадковості, за образним висловом Біблера, здійснюється за схематизмом драматичного твору, це шлях культури.

Це означає, якщо продовжувати порівнювання цієї схеми спадковості з розгортанням драматичного твору, що кожен новий персонаж (під ним Біблер розумів нові твори мистецтва, нового автора, нову епоху і таке інше), з'явившись на сцені, не "знімає" попередніх персонажів, а "... виявляє, актуалізує, навіть вперше формує нові властивості й устремління в персонажах, що раніше вийшли на сцену..." [Біблер В. С. Культура. Діалог культур (Опыт определения) // Вопр. философии. – 1989. – № 6. – С. 33]. Біблер вказує на таке своєрідне одночасне буття персонажів, їх внутрішнє перекликання, взаєморозвиток у загальному поліфонічному звучанні культури. Отже, і мистецтво, і філософія, і моральність, і навіть наука (як "... різноосмисленість різних наукових парадигм, ... не узагальнення, але спілкування різних форм розуміння..." [Там же. – С. 35]), розвиваються за схематизмом драматичного твору.

В результаті, один із основних висновків Біблера звучить так: "... *культура здатна жити й розвиватися* (як культура) *тільки* на грані культур, в одночасності, *в діалозі* з іншими цілісними, замкненими «на собі», на вихід за свої межі, культурами. Зрештою діючими особами виявляються окремі культури, актуалізовані у відповідь на запитання іншої культури, які живуть тільки у зверненості до цієї іншої культури" [Там же. – С. 36] (Курсив мій – О. Д.).

Наступний важливий момент полягає у тому, що концепція діалогу культур Біблера тісно пов'язана із особливим трактуванням її автором понять "культура" і "твір".

Культура для Біблера – це духовний світ людини, відокремлений від неї і "трансльований у твір й здатний існувати" після її смерті у житті інших людей, у наступні епохи. Окрім того Біблер пропонує й інші розуміння поняття "культура", завдяки яким його концепція стає більш глибокою, цілісною. По-перше, він характеризує особистість як неповторну культуру, по-друге, представляє також культуру в історичному плані (т. б. існування епох, як культур минулого, теперішнього і майбутнього), і, по-третє, під культурою розуміє самі феномени культури (мистецтво, філософію та інше), тобто ці сфери зображуються Біблером як культура в культурі.

Діалог культур уможливлюється через твір. Під твором мислитель розуміє відсторонене від людини її власне буття та обов'язково адресоване Іншому. Діалог "на основі" твору породжує дещо нове. Таким чином твір – це "застигла й потенційна форма початку буття". Такий висновок робить Біблер.

Узагальнюючи вищевикладене, слід зазначити, що, по-перше, діалог, який здійснюється як усередині окремої культури, так і між культурами, – це природне явище, навіть більше, це необхідна умова для життя культури. По-друге, спираючись на дану концепцію зробимо наступний висновок: діалогічний стан буття культури можна вважати однією з передумов, а також особливістю культуротворчості.

Наостанок, зазначимо, що Біблер зробив важливий внесок у філософію діалогу і, думається, що його ідеї будуть надалі плідно розвиватися іншими авторами й знаходити відгук у розробці проблем діалогу.

ЖАНРОВА ТЕОРІЯ КІНЕМАТОГРАФУ У ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ КАРТИНИ СВІТУ

Кінематографічний жанр, за визначенням В. Міславського, – це група фільмів, об'єднаних на основі схожих рис внутрішньої будови. В основі жанру лежить певний тип зображення людини та її оточення, системи поглядів на світ [Миславский В. Н. Краткий энциклопедический словарь кино [Текст] / В. Н. Миславский. – Х. : Колорит, 2007. – С. 46] Жанр імпліцитно містить уявлення про отримання глядачами певного типу емоцій, часто вкладених вже у назву цього жанру.

Художні особливості жанрового кінематографа – високий рівень стандартизації та ескапізм. Поняття жанру імпліцитно містить уявлення про конвенції й схеми, відповідно до яких організовується наратив. Жанрові конвенції тісно пов'язані з глядацьким очікуванням. Психологічний комфорт і відчуття спокою, які надає глядачеві жанрове кіно, впливають з того, що вони "виявляють те, що вже знають, а головне – хочуть дізнатися знову" [Эко У. Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна [Электронный ресурс] / У. Эко. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Eko/Inn_Povt.php]. Глядачі в знайомих формах знаходять задоволення і відчуття безпеки; крім того, знайомство глядачів із формулою дає їм уявлення про те, чого слід очікувати від нового твору, тим самим підвищується можливість зрозуміти і оцінити в деталях новий твір. Задоволення полягає в концентрації на миті, принада якого в тому, що вона повторюється [Эко У. Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна [Электронный ресурс] / У. Эко. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Eko/Inn_Povt.php].

Американський дослідник масової культури Джон Кавелті вводить поняття "формульних наративів", під яким розуміє структури наративних чи драматургічних конвенцій, що використані у великій кількості творів. Формула, за Дж. Кавелті, як і жанр – це засіб узагальнення властивостей великих груп творів шляхом виділення певних комбінацій культурного матеріалу і архетипових моделей наративу [Кавелти Дж. Г. Изучение литературных формул // Новое литературное обозрение. – 1996. – № 22. – С. 22]. Дослідження жанрового кіно, таким чином, дає змогу виявити закономірності у розвитку колективних фантазій, властивих великим групам людей, і розпізнаванню особливостей цих фантазій в різних културах і в різні історичні періоди.

Дебора Томас пропонує підхід до розрізнення видів голлівудських фільмів. Вона припускає, що існує два основні режими, у яких працюють

голлівудські фільми – комедійний, і мелодраматичний [Thomas Deborah. Beyond Genre: Melodrama, Comedy and Romance in Hollywood Films [Text] / D. Thomas. – Moffat : Cameron & Hollis, 2000. – P. 17]. Ці режими представляють різні картини світу, які працюють по-різному. Вона вважає, що комедійний режим творить світ, який, в основні є доброякісним, гармонійним і вільним, та пропонує можливості для позитивного перетворення персонажів і їхньої ситуації. Мелодраматичний режим створює клаустрофобічний світ, що проявляє антагонізм до персонажів, залишає їхні бажання незадоволеними, й позбавляє їх можливості покращити себе. Д. Томас вказує на тонку різницю між видами сил, які діють в цих світах: в той час як мелодраматичний світі нерозривно править фатум, комедійний світ скерований долею. Таким чином, на початку аналізу фільму, коли фільм визначений як романтичний(тобто основною темою є історія кохання), то ми повинні визначити, чи є це романтична комедія або романтична мелодрама [Thomas Deborah. Beyond Genre: Melodrama, Comedy and Romance in Hollywood Films [Text] / D. Thomas. – Moffat : Cameron & Hollis, 2000. – P. 35].

Жанрове кіно не залишається осторонь соціальних питань, а включає їх у шаблонні наративи, конденсуючи у драматичні конфлікти між окремими персонажами і суспільством або між героями та лиходіями. Томас Шатц зазначає, що "всі жанри кіно обмірковують певні форми загрози для соціального порядку" [Schatz Thomas. Hollywood genres: formulas, filmmaking, and the studio system [Text] / T. Schatz. – Random House Inc., 1981. – P. 25]. Гангстер, монстр, героїня ексцентричної комедії – усі вони, але по-різному, несуть загрозу нормативності суспільства. Деякі жанрові теоретики стверджують, що головною темою жанрових фільмів є певний варіант особистості у його конфлікті з суспільством. Т. Шатц розрізняє жанри "визначеного" і "невизначеного" простору: перші включають фізичний конфлікт у схематично зображену арені конфлікту (опівдні на головній вулиці у вестернах, вулиці міста в гангстерському фільмі) й адресують соціальну інтеграцію, з фізичною загрозою для суспільства ліквідувати силою; в той час як в останніх (м'юзікл, мелодрама, романтична комедія) йдеться скоріше про соціальний лад, кодування конфлікту відбувається в рамках негараздів гетеросексуальних стосунків [Schatz Thomas. Hollywood genres: formulas, filmmaking, and the studio system [Text] / T. Schatz. – Random House Inc., 1981. – P. 46].

Узагальнюючи усе вище зазначене щодо соціокультурної контекстуалізації жанрового кінематографу можна відзначити, що: а) жанрові наративи підкріплюють вже існуючі інтереси й настанови, представляючи уявний світ, що відповідає загально усталеним у певній культурі уявленням про природу реальності й моралі; б) жанрові наративи розв'язують напруги та гармонізують конфлікти, що виникають внаслідок конфлікту інтересів різних груп всередині однієї культури або невизначеності відношення до тих чи інших цінностей; в) жанрові фільми допомагають

аудиторії досліджувати межі забороненого й дозволеного та, в уяві, вийти за ці межі (у цьому головна функція лиходіїв – висловити, випробувати і потім відкинути дії, що заборонені); г) жанрові фільми сприяють включенню ціннісних змін у традиційні конструкції уяви й забезпечують безперервність в культурі, вбираючи нові значення й полегшуючи перехід до нових способів вираження.

С. М. Іщук, канд. філос. наук, доц., НАУ, Київ
Serge_and_lee@bigmir.net

ІННОВАЦІЙНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ІНФОРМАЦІЙНОГО ПРОСТОРУ ІНТЕРНЕТУ

Мета доповіді полягає в дослідженні специфіки інформаційного простору Інтернету крізь призму його інноваційного впливу на інформаційну культуру сучасного суспільства. Серед характеристик, які, на наш погляд, детермінують інформаційні процеси сучасного суспільства, виокремимо: децентралізацію (ризомність), інтертекстуальність, мультимедійність як змістовно-структурні характеристики інформації в Мережі; інтерактивність як її часову характеристику; віртуальність як її просторову характеристику. Ризомність репрезентує децентралізований, тобто неієрархічний принцип подачі інформації в Мережі. Як зазначають сучасні філософи-постмодерністи Ж. Дельоз та Ф. Гватарі, ризомність гіпертексту означає його сітковидну структуру, що розростається у ширину, коли "будь-яка точка різому може бути й повинна бути зв'язана з будь-якою іншою, на відміну від дерева або кореня, які фіксують порядок загалом" [Делез Ж., Гватаррі Ф. Ризом // Філософія епохи постмодерна. – Минск, 1996. – С. 12]. Однак децентралізація (ризомність) стосується не лише структури гіпертекстової інформації. На наш погляд, децентралізація інформаційних потоків є однією з найсуттєвіших рис інформаційної культури сучасності, що розкривається через: по-перше, визнання інформаційної цінності будь-якої інформаційної одиниці; по-друге, визнання права людини на доступ до будь-якої інформації.

Найбільш помітно ідея децентралізації інформації подана в "Декларації незалежності кіберпростору", написаної відомим науковцем у галузі культурних і соціальних проблем інформаційного суспільства Дж. Барлоу. Серед основних постулатів ідеології Інтернету він назвав такі: свободний і необмежений доступ до комп'ютера; свобода й доступність будь-якої інформації; повний демократизм (заперечення довіри до будь-яких авторитетів); децентралізація як абсолютне кредо; заперечення можливості використання вікових, освітніх, національних, расових критеріїв, а також критерію соціального статусу при оцінці людини, проголошення результатів діяльності людини єдиним критерієм її оцінювання; віра в нову гармонію, красу, безкорисливість і необмежені можливості нового віртуального світу [Барлоу Дж. Декларация независимости

киберпространства [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.uis.kiev.ua/russian/win/~xyz/declare.rus.html>]. Як бачимо, явища децентралізації інформації супроводжуються абсолютним демократизмом, тобто запереченням беззастережної довіри до будь-яких авторитетів. На нашу думку, інформаційний демократизм може виражатися двояко: як право кожної людини висловлювати свою думку та як симетричне право піддавати сумніву й перевірці будь-яку висловлену кимось думку.

Наступною важливою складовою інформаційної "архітектури" Інтернету виступає інтертекстуальність, що є своєрідною смертю" індивідуального тексту, розчиненого в явних або неявних цитатах. Інтертекстуальність як атрибут гіпертекстуальності є своєрідною інформаційною анонімністю в Мережі. Якщо персональна (особистісна) анонімність віртуального спілкування набуває явного, неприхованого вигляду, то текстова анонімність має більш складну, інтертекстуальну природу присутності одного тексту в іншому (у вигляді посилань, цитат, фрагментів, алюзій, плагіату, пародій, стилізацій тощо). Показовим є те, що інтертекстуальний зв'язок може бути явним, зафіксованим за допомогою посилання на певне джерело, або ж неявним, розчиненим в "авторському" наративі. Насамкінець, "смерть автора" спостерігаємо й у випадку з розміщенням авторської інформації без указування імені його автора, або, як трапляється в Інтернеті, коли інформація розміщена під іншим іменем.

Щодо впливів на сучасну інформаційну культуру парадигм мультимедійності та інтерактивності, то, на наш погляд, вони створюють спільний візуально-швидкісний контекст подачі й сприйняття мережевої інформації. Так, мультимедійність відтворює селективне об'єднання усіх кодів в одній когнітивній структурі. З позицій користувача, як одержувача, так і відправника повідомлення, інтерактивне "перестрибування" між різноманітними джерелами когнітивної та сенсорної включеності створює багатогранний символічний контекст. У результаті такого ковзання відбувається конвергенція засобів масової інформації та розмивання межі між різними системами кодів. Вважаємо, що інтерактивність може мати репресивну стосовно до комунікантів тенденцію, пов'язану з характером сприйняття в такий спосіб активованої інформації. Як справедливо зауважує Ж. Бодрійяр, "ніщо з написаного на екранах не призначене для глибокого вивчення, але тільки для негайного сприйняття, що супроводжується таким самим негайним обмеженням сенсу й коротким замиканням полюсів" [Бодрійяр Ж. Прозрачність зла. – М., 2006. – С. 80]. Інтерактивна комунікація викликає у нас асоціації з описаною номадологією поведінкою кочівників. Саме кочівникам рух та швидкість пересування дозволяють опанувати якомога більші території. Для них земля перестає бути землею, стає лише ґрунтом під ногами. Насправді Мережа, з одного боку, забезпечує миттєвий доступ до інформації, а з другого – відбувається своєрідне "ковзання" по поверхні інформації, коли читач прагне "схопити" її загальну спрямованість, а не вчитатися в зміст і досягнути сутність. У результаті такого інтерактивного ковзання виникає

ситуація надлишку знань, що байдуже розсіюються на поверхні у всіх напрямках, не перетворюючись на особистісне знання.

Не викликає сумніву інформаційна значущість парадигми віртуальної реальності. На наш погляд, специфіка Інтернет-комунікацій дозволяє говорити про "реальну віртуальність" як типову ситуацію інформаційного обміну в Мережі. М. Кастельс реальну віртуальність характеризує як "систему, в якій сама реальність (тобто матеріальне/символічне існування людей) повністю схоплена, повністю занурена у віртуальний образ, у вигаданий світ, світ, в якому зовнішні відображення знаходяться не просто на екрані, через який передається досвід, але самі стають досвідом" [*Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура.* – М., 2000. – С. 65]. Реальна віртуальність постає як організована й упорядкована система симулякрів, відчужених знаків, які фіксують не подібність, а відмінність із референтною реальністю. Щодо інформаційної складової віртуальності, то вона актуалізується в її субстратній ідеалізації, тобто ситуації "нематеріальності" репрезентації екранного тексту, який є лише образом, тиражованою копією справжнього тексту. Важливим є й особистісний аспект цього феномену, що виражається в симулякризації суб'єктів комунікації. Йдеться про ситуацію перетворення суб'єкта на власний симулякр, образ якого існує в реальному світі, але, зазвичай, не має нічого спільного з цим образом. Реальність симулякрів утворює другу природу, життєвий простір комунікацій у Мережі, а коловорот віртуальних символічних обмінів утворюють континуум, який не потребує зв'язку з реальністю.

О. В. Клімашевський, асп., НУФВСУ, Київ
s.klimashevsky-3adfb3e9b@vkmessenger.com

ГУМАНІЗАЦІЯ ЯК ОСНОВНА ФІЛОСОФСЬКА ТЕНДЕНЦІЯ У РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО СПОРТУ

Спорт є концентрованим виразом всіх тих проблем, висловлюючись сучасною мовою "криз" або "викликів", які стоять перед людством під тиском сучасних йому обставин. Зійшовши на рубежі ХХ–ХХІ сторіччя на новий етап свого розвитку – *глобальних інформаційних технологій*, людство зіткнулося з безліччю проблем, пов'язаних зі зміною форми освоєння людиною світу і способом його "включення" в навколишню дійсність. Людина спілкується з навколишнім його середовищем за допомогою споживання символів і структури інформаційної мови, яка створює ілюзію її відірваності від реальної фізичної присутності. В результаті – віртуальний символічний світ сприймається як реальний і навпаки. В уяві відбувається дифузія світовідчуття, коли людина втрачає орієнтири у визначенні своєї фізичної тілесності, що знижують його творчу, фізичну, духовну і в кінці-кінців – соціальну активність, що розширює можливості маніпулювання їм зовнішніми безликими силами.

Метою роботи є звернення до філософської спільноти про співучасть у формуванні нового транс дисциплінарного культурно-антропологічного напрямку – "філософії спорту". Нині у фізкультурно-спортивній галузі знань складається сучасний гуманітарний дискурс, основна увага в дослідженнях якого звернута до особи спортсмена як діяча культури. Якщо соціологія спорту вивчає спорт як певний соціальний інститут, що включає в себе структуру соціальних груп і специфіку міжособистісних відносин у спортивному середовищі, психологія спорту досліджує психоемоційні спонукальні мотиви спортивної діяльності і відповідним чином методично озброює спортивно-тренувальний процес, а педагогіка спорту звертає увагу на етиковиховний вигляд спортивних фігурантів, то філософія спорту повинна виробляти загально концептуальне бачення його в контексті гуманізації культурно-цивілізаційного процесу. У цьому зв'язку стає **актуальним** формування системи знання про зміст ідеалів спорту і фізичної культури, що розкриває особливості їх втілення як культурно-історичних феноменів у сучасний цивілізаційний простір [Ібрагімов М. М. Сова Мінерви і Аполлон: філософське есе про спорт / М. М. Ібрагімов. – К. : ТОВ "НВП" Інтерсервіс", 2013. – 320 с.].

Суперечливі тенденції у розвитку сучасного спорту, такі як, популяризація, інтелектуалізація (інформаційна насиченість), комерціалізація і політизація виявляють у собі не тільки прогресивні культурологічні елементи, але й потворні форми морально-тілесної буттєвості людини в світі. Активні пропагандисти краси здорової людської тілесності, її збереження досліджують стан здоров'я людини в умовах фізичних навантажень і спорту. Вони засвідчують, що, випробовуючи його на міцність під час змагань, спортсмен намагається подолати межі своїх фізичних можливостей, насилує свій організм, що завжди несе різноманітні ризики. І. В. Муравов і Є. Г. Булич пишуть: "Якщо раніше, в середині минулого століття смерть спортсмена під час змагань була рідкісної винятковістю, то в останні 10–15 років вона стає закономірністю. Статистичні дані свідчать про те, що смерть спортсменів від серцевих нападів в останні роки набуває епідемічне поширення. Так, за даними національного центру спортивної медицини Італії, де були проаналізовані випадки раптової смерті серед спортсменів за період з 1979 по 2004 рік, смертність серед них у 2–4 рази вище, ніж серед усього населення. Виявилось також, що частота смертності за період 1993–2004 рр. зросла серед спортсменів у 1,5 рази в порівнянні з періодом 1979–1992 рр." [Булич Е. Наука в галузі фізичної культури: від м'язових навантажень до управління функціями організму і зміцнення здоров'я / Елла Булич, Ігор Муравов // Вісн. Чернігів. нац. пед. ун-ту ім. Т. Г. Шевченка. Сер.: Педагогічні науки. Фізичне виховання та спорт. – 2011. – Вип. 91. – С. 177–183].

Причиною цього є все більший розвиток комерціалізації спорту, де ненажерливі "акули бізнесу" використовують в непристойних цілях досягнення науки в галузі генної інженерії, фармакології, медицини, психології та все більше "удосконалюються" в засобах експлуатації не тільки почуттів глядачів, бажаючих отримати радість від спортивних змагань, а

й нещадно виснажують фізичні, тілесні і психічні сили спортсмена, спортовують їх моральне обличчя. Благородство ідеалів спорту вони намагаються замінити первісними фетишами, примітивними ідолами, що жадібно прагнуть наживи, жертвопринесення. Як сьогодні співзвучні слова К. Маркса, на кому викриває виразки капіталістичного прогресу. Він, на його думку, "уподібнюється язичницького ідолу, що п'є кров з утроби убієнних". У цьому сенсі спорт як соціо-культурний, цивілізаційний продукт не тільки звеличує людину в її власних очах, але й оголює існуючі в суспільстві хиби. У "сутінках богів", за словами бурхливого Ф. Ніцше, всі барви світу тьмяніють. Захоплено відгукуючись про пристрасті, що кипіли в грецькому суспільстві навколо Олімпійських ігор, він закликав стандартизованих західноєвропейців до "переоцінки цінностей". В канві сучасних подій Ф. Ніцше виявився б меланхолійним, байдужим, зайвим (Ж. Бодріяр) [Цит. за: *Архангельская Н.* Меланхолический Ницше. Интервью с Ж. Бодриаром [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bgdrg.narod.ru/bodriar.htm>].

Окрилити сучасні ідеали спорту має його гуманістична філософія. Звичайно, неможливо зупинити технічний прогрес, а також вгамувати нечестиві потяги до спорту, які вбачають в ньому спосіб власної наживи, але можливо все таки частково обмежити ненажерливі їх апетити. В цьому необхідне чітке і однозначне поєднання спорту з гуманістично-культурологічною традицією.

Спорт демонструє не тільки фізично-тілесні якості людини, а і морально-етичні її властивості, а саме: волю до успіху, вміння подолання труднощів, виходу із критичних ситуацій. В спортивному змаганні викристалізуються кращі сутнісні сили людини: *свобода і творчість*. Гуманістичність спорту полягає в трансцендентації для буденної свідомості зразків миролюбства, порядності і прагнення до моральної досконалості, вміння змінювати не тільки умови життя, а й самого себе в них. Але соціальна дійсність така, що поруч з історичною гуманізацією, "олюднення людини людиною", відбувається і зворотній, деформаційний, де гуманістичний процес. Гостроплинні соціальні обставини такі, що людина постійно знаходиться під впливом стресових ситуацій, а вони в свою чергу викликають суспільну депресію, порушують морально-психічний контроль за біологічною цілісністю організму і на поверхню в поведінковому акті молодшої людини виходять "печерні інстинкти".

***В. В. Козачинська, канд. філос. наук, докторант,
НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
kozachynska@ukr.net***

СТАНОВЛЕННЯ НЕКЛАСИЧНОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ НЕГАТИВІЗМ

Поняття *негативної* суб'єктивності є одним з базових у некласичній антропології, увиразненій радикалізацією моделей людини й концептуа-

лізацією лімінальних форм суб'єктивності, що трансgressує від тотожних собі (позитивних, сутнісних) характеристик "центру" до маргінальних виявів та ознак як "своє *інше*", "чужий", номад, суб'єкт перверсивної сексуальності, посттілесності тощо. Нова "герменевтика суб'єкта" (Фуко) з'ясовує підстави людської ідентичності доби "розпаду символічного порядку" (Р. Салецл, Ж. Бодріяр, Б. Вальденфельс, Ю. Габермас, Ж. Дельоз, Ю. Крістева, П. Рікер), розкриває специфіку позбавленої єдності неунітарної самості суб'єкта "*нестачі*", його реструктуралізації як продукту масових процесів (Ж. Лакан, Ж. Деріда, С. Жижек). В українській філософській думці започатковане Київською світоглядно-антропологічною школою дослідження *негативної* суб'єктивності представлено працями В. Табачковського, В. Шалашенка, А. Дондюка, Т. Лютого, Л. Солонька [Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / Є. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк, Н. В. Хамітов, А. М. Дондюк, Т. В. Лютий, Л. А. Солонько, Г. П. Ковадло, О. А. Ярош, К. С. Малєєв. – К. : Наукова думка, 2010. – 350 с.]. При цьому дискурсивна "розмитість" концепту суб'єктивності, спричинюючи ситуацію незначної кількості спеціальних досліджень його ревізії в сучасному контексті, визначає актуальність аналізу підстав такого поняття, як *негативна* суб'єктивність.

"Неявне" додання епохи "панування суб'єктивізму" (Гайдеґер) подибуємо вже "за лаштунками" модерну. Ідея неповноти людини притаманна розвідкам Локка, який у відчутті певної "незадоволеності" (uneasiness) убачав підставу мисленнєвих і психічних процесів. Прагнення підважувати усталені істини є усвідомленою проблемою творів Гоббса, Свіфта, Юма, Руссо, Дідро і де Сада. На думку де Бовуар, Сад заслуговує на увагу через обґрунтований ним взаємозв'язок двох: творчість та перверсія – сторін своєї особистості: "Його відхилення від норми набувають цінності, коли він розробляє складну систему їх виправдання. Сад намагався представити свою психофізіологічну природу як результат етичного вибору. В цьому акті полягає прагнення подолати свою відчуженість від людей і, можливо, прохання про помилування. Тільки тому його доля набуває глибокого загальнолюдського змісту" [*Симона де Бовуар*. Надо ли жечь Сада? // Эрос. Страсти человеческие. – М. : Советский писатель, 1991. – С. 217].

Додання *необхідного* під знаком антиномічної суб'єктивності відбувається в ірраціоналізмі С. К'єркегора. "Людська боязкість не може винести того, що нам мають повідати безумство і смерть. Тому, – пише про філософа Л. Шестов, – він залишає визнаного усіма Гегеля і йде до біблійського Йова... Кіркеґард, який змушений був знайти в собі мужність, щоб прислухатись до того, що нам розповідають безумство і смерть, йде до Йова як мислителя, йде за істиною, від якої відмежувався Гегель, сховавшись в оазі своєї філософської системи. Гегель не хоче, не може почути ні Кіркеґарда, ні Йова: їхніми вустами промовляють безумство і смерть, яким не дано виправдатись перед розумом" [*Шестов Л.* Кіркеґард – ре-

лигиозный философ // Серен Киркегор. Наслаждение и долг. – Киев : AirLand, 1994. – С. 433]. *Негативізм* вибухає й у нищівній критиці оптимістичного антропологізму А. Шопенгауера, переконаного у своєрідній ексцентриці, природній неповноті й амбівалентності негативно- і позитивно-субстанційної суб'єктивності. Окресливши за межами "чистого розуму" *інше* – неабияке воління охопленої пристрастю, стражданням, жагою діяти *тілесності*, Шопенгауер просувається до визначення людини як "відмінності", "іноприродності", непередвизначеності.

Переривання уявлень про фундаментальну розумність буття у післякантівській філософії виходило, як наголошує в "Ері індивіда" А. Рено, з поширення індивідуалізму на підставі емпіричного й нігілістичного тлумачення монадологічних онтологій Нового часу. Безумовний пріоритет автентичності індивіда перед соціальними конвенціями чи не найяскравіше затверджує філософія Ф. Ніцше. За Рено, неможливо не прив'язати тлумачення текстів Ніцше до критики ним понять атома і монади: "Ніцше позначає сутність поняття суб'єкта як ту "хибну субстанціалізацію", через яку Я було штучно "виведено зі становлення", покладено як "дещо існуюче", зокрема завдяки "вірі у власну безсмертність": така вигадка Я-субстанції Ніцше зображує як "декларацію автономії Я", яке вирішили розглядати як актом, як "хибну автономізацію індивіда у формі атома" [Рено А. Ера індивіда. К истории субъективности / пер. с фр. С. Б. Рындина. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – С. 289]. Ніцше прагне віднайти метафізичне викривлення, закорінене в цінностях єдності й автономії індивіда: "в кожному індивіді скоріше діють численні центри сил, що комбінуються й борються щомиті (єдність Я – усього лише фікція); те, що ми називаємо волею, – тільки вищий прояв непідконтрольного конфлікту між цими центрами сил, а не вільна воля, що покладає сама собі закони (автономія – це ілюзія)" [Рено А. Ера індивіда. К истории субъективности / Пер. с фр. С. Б. Рындина. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – С. 290].

Ідентичність некласичної суб'єктивності існує тільки у співвідношенні з "інакшістю", що – зокрема у З. Фрейда – відсилає до "воно" як прихованої в я ідентичності. Переміщення вихідної точки пошуку цілісності самості у природну чуттєвість, власне сексуальність – в тому числі перверсивну – з якою безпосередньо пов'язана структура людського буття, зумовило виникнення "семантичного простору" *іншості* як кордону, що окреслював, чим власне не є самість, я. Подвійні характеристики суб'єктивності людського буття увиразнюють праці засновників філософської антропології М. Шелера та А. Гелена. Твердження Гелена про відокремленість людського способу буття від інстинктивно-тваринного існування у своєрідний спосіб долало "позитивність" усталених антропоцентричних конструктів. "Нефіксована" суб'єктивність людського буття переміщується, зокрема у Г. Плеснера, в царину культури як спроможної компенсувати безосновність існування людини як наділеної резервами надлишковості системи, що у прагненні подолати "середину існування" стикається з "розривом" власної природи. Долання будь-яких визначе-

ностей закорінено в "ексцентричності позиційної форми" людини (Плеснер), тим самим у її *меонтичності*.

Поняття *негативної* антропології зринає у працях Франкфуртської школи, раніше – у Г. Андерса й, імовірно вперше, у Шелера. У Адорно тема негативної антропології виникає у контексті критики "позитивної антропології" як заснованої на ідеалістичних уявленнях про природу людини, в якій можна виокремити якісь природні потреби на протигагу штучним, що виникли в період капіталізму. У полеміці з Геленом Адорно зауважував, що сказати, чим є людина, взагалі неможливо, і що єдиною формою антропології у масовому суспільстві є негативна, або "діалектична", яка досліджує фрагментарні образи людського в суспільстві тотального відчуження, де неможливо говорити про якісь цілісні й автентичні сутності [Пензин А. Антропологический минимализм Валерия Подороги [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.russ.ru/Kniga-nedeli/Antropologicheskij-minimalizm-Valeriya-Podorogi>].

За умов постнекласичної парадигми окремі суб'єкти "реабілітованої" царини суб'єктивності презентують "стан постмодерну". Оскільки ж образ "метафізичного суб'єкта" продовжує існувати, – розмірковує А. Рено, – то "видається... плідним інакше подивитись на історію, оновлену сучасними уявленнями про суб'єктивність: тоді був би підважений вихідний постулат про саму гомогенність різноманітних образів суб'єкта, поєднаних у рамках єдиного поняття... Навпаки, якщо висунути методичну гіпотезу *множинності* образів суб'єкта, робота передусім було б скерована на виявлення розходжень та відмінностей і сприяла б таким чином більш диференційованому розумінню нашої дійсності" [Рено А. Эра индивида. К истории субъективности / пер. с фр. С. Б. Рындина. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – С. 14].

О. Л. Коломієць, асп., ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, Київ
Oleksa.kolomiets@gmail.com

ФЕНОМЕН ВІРИ В БУТТІ СУЧАСНОГО УКРАЇНЦЯ

На сьогоднішній день Україна знаходиться у дуже важкому стані гібридної війни, яка включає в себе й політичну, економічну, й інформаційну складову. Цю війну ніхто не оголошував, але її результатом є можливість насильницької смерті, каліцтва, або масової міграції під впливом війни. Всі ці негативні наслідки, з позиції філософської антропології можна охарактеризувати такими словами як: невизначеність, невпевненість, тривога, страх і, нарешті, жах. Цими словами активно оперують вітчизняні ЗМІ, які, як це не прикро, заради рейтингів, часто згущують фарби, тим самим, допомагаючи противнику. Але існують й явища, що протистоять вище зазначеним "негативним" проявам, це надія, віра й любов. Хотілося б звернутися до феномену віри, адже цей феномен є вельми актуальним у наш час світоглядної розгубленості та переоцінки цінностей.

В історичній перспективі, почуттям віри в усіх відомих культурах на землі опікувалися жерці, у наші дні – це священнослужителі [Галкин В. Теоретические аспекты и основы экологической проблемы: толкователь слов и идеоматических выражений [Электронный ресурс]. – Чебоксары, 2001. – Режим доступа : <http://terme.ru/dictionary/519/word/vera/>].

Але в традиції філософської антропології як метаантропології [Философская антропология : словарь / под ред. Н. Хамитова. – Киев : КНТ, 2011. – С. 207], цей феномен належить до так званого "граничного буття людини" [Философская антропология : словарь / под ред. Н. Хамитова. – Киев : КНТ, 2011. – С. 69], яке загострює переживання власної самості. Отже масова віра, яку пропагує церква, – значною мірою є симулякром справжньої віри. В якості альтернативи церкві, у свій час Е. Гуссерль запропонував феноменологію: "... як неконфесійний шлях до Бога". [Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб. : Наука, 2001. – С. 164]. Вплинувши також на формування філософської антропології [Философская антропология : словарь / под ред. Н. Хамитова. – Киев : КНТ, 2011. – С. 1142], ми можемо пов'язати цей вислів з визначенням віри в традиції метаантропології, яка визначає віру "... як відкритість особистості трансцендентному" [Философская антропология : словарь / под ред. Н. Хамитова. – Киев : КНТ, 2011. – С. 73]. Це визначення звертається до терміну "трансценденція", який в різних традиціях розуміється по-різному. В філософській антропології як метаантропології, це "реальність, що виходить за межі людини та її світу, але надана їй в переживанні і устремлінні" [Философская антропология : словарь / под ред. Н. Хамитова. – К. : КНТ, 2011. – С. 362]. А оскільки трансценденція доступна людині лише через устремління, тобто являється метою розвитку людини, то віра є певним засобом, що дозволяє особистості розвиватися.

Отже, ми можемо зробити певні висновки: окреслені вище "негативні" прояви людини, в перспективі можуть привести лише до занепаду. Задля розвитку і врешті решт, заради самого життя, людина повинна вірити. При цьому слід розрізняти феномен надії, який має емпіричну, та темпоральну направленість (наприклад кар'єрний зріст) й віри у вічне. Й сама суть віри полягає в невизначеності, можливості, ефемерності й відкритості перед всесвітом цього феномену. А його наповнення конкретним змістом, переводить інтереси людини з граничного буття у буденне і це задає сенс життя для всієї спільноти яка перебуває у буденності. Тобто віра виступає в якості форми, а смисли, якими ця форма наповнюється повинні бути визначені душевним вибором (інтуїцією) самої людини. Звідси ми можемо зробити висновок зовсім неочікуваний на початку, а саме: феномен віри не залежить від національної ідентичності, умовно він залежить від ідентичності культурної, адже відношення між категоріями "добре – погано" в різних культурах відрізняється. Але феномен віри в бутті сучасного українця нічим не відрізнятиметься від феномена віри в бутті будь кого, хто має спільну культурну ідентичність.

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

РЕЦЕПЦІЯ "ГУМАНІСТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ" В КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ ХХІ СТОЛІТТЯ

*Бути здатним до розмови, тобто чути іншого –
у цьому полягає вивіщення людини до справжньої гуманності.*

Г.-Г. Гадамер

Чи актуальні в сучасну електронну еру класичні поняття-маркери, "перевідкриті" Г.-Г. Гадамером, такі, як освіта, такт, здоровий глузд, здатність судження? Адже ще з 2-ї половини ХХ ст. "народився інший світ, запроваджується новий порядок; створюються нові умови існування людей, вони привчаються інакше разом жити, інакше мислити, інакше розважатися. Книжки вже не стоять у центрі їхніх інтересів. Чи потрібні вони в суспільстві, де гонитва за щастям стала загальною мрією, хоч і не для всіх однаково здійсненою, в суспільстві, де править потрібно нещадний закон грошей, прибутків і споживання?" [Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / Жаклін Рюс ; [пер. з фр. В. Шовкун]. – К. : Основи, 1998. – С. 210]. Г. Арендт, зокрема, зазначає: розвиток техніки дає людям змогу мати все більше й більше дозвілля: таким чином вони дістають у своє розпорядження чималі відтинки часу, які можна заповнити розвагами. Внаслідок такого стану речей індустрія розваг змушена безперервно виробляти нові об'єкти споживання і з цим наміром вона грабує великі творіння культури, спотворюючи їх, можливо, в необоротний спосіб. Культура опиняється під загрозою, коли всі об'єкти та речі цього світу, виготовлені тепер і в майбутньому, розглядаються як чисті функції життєвого процесу суспільства, тобто з того погляду, що всі вони існують для задоволення тієї або тієї потреби [див.: Там само. – С. 211].

Сьогодні, як ніколи, можна спостерігати актуальність окресленої наприкінці ХХ ст. ситуації, про що, зокрема, свідчить сучасне кіно. Наведу деякі приклади (*відразу констатую: назви – мовою-оригіналом*): 2012 р.: "ДухLess", "Москва 2017" ("Branded"), "Cosmopolis"; 2013 р.: "The Great Gatsby", "Only Lovers Left Alive", "The Host", "Географ глобус пропил"; 2014 р.: "The Wolf of Wall Street", "Transcendence", "Lucy"; і, безсумнівно, резонансний фільм А. Звягінцева "Левиафан"...

На мою думку, у контексті заявленої проблематики показовими виступають розмисли стосовно проблеми "надлишку інформації" в ХХІ ст.: "все життя сучасних суспільств віднині управляється новою стратегією, що скинула з трону примат виробничих взаємин на користь апофеозу взаємин спокуси. У публічному середовищі, десубстанціоналізованому внаслідок насичення інформацією, що позбавлена змісту, «я» також втрачає форму і єдність. Це – ніщо, невиразна сукупність, позбавлена орієнтирів, така собі «бульбашка»" [Комісар Л. П. Гуманістична традиція у палімпсестах дігімодернізму: респонсивність чи симуляція? / Л. П. Комісар // Вісн.

Київ. нац. лінгвістичного ун-ту. Серія: "Історія, економіка, філософія" / гол. ред. Ю. І. Терещенко. – К. : Вид. центр. КНЛУ, 2013. – Вип. 18. – С. 33].

Отже, чи можлива (і чи потрібна?) сьогодні рецепція класичної гуманістичної традиції? Я відстоюю стверджувальну позицію. Для аргументації прослідкуємо роль інтелектуала в сучасному електронному світі. Спочатку продемонструю одну із позицій кінця ХХ ст.: "Новою роллю інтелектуала є виголошення ідей колективної свідомості [...]; інтелектуал не повинен більше накидати своє індивідуальне сприйняття і осуд, а мусить досліджувати й доводити до публіки масове несвідоме колективної людини. Інтелектуал стає примітивним пророком або дрібним продавцем власних відкриттів на комерційному ринку" [Мак-Люен М. ГАЛАКТИКА ҐУТЕНБЕРґА: Становлення людини друкованої книги / Маршал Мак-Люен ; [пер. з англ. А. Галушки, В. Постнікова]. – 3-тє вид. – К. : Ніка-Центр, 2011. – С. 347]. На мій погляд, це досить суперечливе твердження, але М. Мак-Люен висловив його ще у 80-х рр. ХХ ст. Що ж відбувається нині?

Наприклад, Е. Саїд торкається питання публічної ролі інтелектуалів у сучасному світі. Кілька цитат уможливають залучення (чи навіть і співпричетності) до інтелектуальної позиції мислителя. "Роль інтелектуала – діалектична: протистояти, викрити та просвітити дискусією, кинути виклик і де й коли тільки можна перемогти як вимушене мовчання слабких, так і тиху поведінку невидимої влади, що вже стала нормою". Показовою, на мою думку, у річизі останніх соціальних потрясінь в Україні виступає наступна позиція автора: "Зокрема, ми як інтелектуали можемо не тільки описувати ситуацію, але й визначити можливості активного втручання, незалежно від того, чи ми здійснимо його потім самі, чи залишимо це на інших, котрі або взялися за це раніше, або вже працюють, спираючись на інтелектуала". Отже, "роль інтелектуала – представити альтернативні оповіді й інші точки зору на історію, ніж ті, які надано воюючими сторонами від імені офіційної пам'яті й національної ідентичності та місії". Е. Саїд висловує: "*Можливо, інтелектуал – це свого роду контрпам'ять, із власним контрмовленням, яке не дозволить совісті відводити погляд і засинати*". Я завершу думкою, що тимчасовий дім інтелектуала – це царина нагального, непримиренного мистецтва опору, в якому, на жаль, не можна шукати ані сховку, ані розв'язків. Але тільки в цій ризикованій царині вигнання можна спершу справді зрозуміти складнощі того, чого зрозуміти не можна, – а потім усе одно спробувати" [Саїд Е. Публічна роль інтелектуалів [Електронний ресурс] / Едвард Саїд ; [пер. з англ. А. Чапая] // Гуманізм і демократична критика. – К. : Медуза, 2014. – 144 с. – Режим доступу: <http://commons.com.ua/?p=17600>].

Доречно апелювати у підсумках до авторитетної заяви Г.-Г. Гадамера стосовно *нездатності* людей до розмови наприкінці ХХ ст., звички до анонімної техніки інформації, "монологізації людської поведінки"; "рішучого відходу від бажання домовлятися один з одним" [Гадамер Х.-Г. Неспособність к разговору / Ханс-Георг Гадамер ; [пер. с нем. Б. Бесонова] // Актуальность прекрасного. – М. : Искусство, 1991. – С. 83].

Проте, як відомо, ще з давніх-давен – "шлях істини – це діалог, [...]. Вирішальною передумовою виступає здатність сприймати іншого як *іншого* [...], а щоб вести розмову, треба вміти слухати" [Там же. – С. 88]. "Пропускає повз вуха і невірною чує той [...], хто постійно звертається до самого себе [...], переслідуючи свої інтереси – такою мірою, що він і не здатен чути іншого. [...] І, *тим не менш, бути здатним до розмови, тобто чути іншого – у цьому [...], полягає вивіщення людини до справжньої гуманності*" [Там же. – С. 90]. Дана теза яскраво апелює до потреби реактуалізації гуманістичної традиції у нашому сьогоденні, по можливості оминаючи підводні камені тотальної симуляції, яка, на жаль, усе частіше викривлює на рівні поданої інформації ту чи ту значущу (або ні) подію. Завершу заявою Ч. Тейлора: "*Усі людські суспільства підтримуються і зберігаються чемністю та гуманністю*", а "головними ознаками суспільства є спокій, погодження, згода, товариство та дружба" [Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ. О. Панича] – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – С. 346]! Попри певну наївність і утопізм, чи не варта така класична позиція реактуалізації сьогодні?

А. А. Каптовец, студ., ДНУ ім. О. Гончара, Днепропетровск
sanya_koptovec@mail.ru

ИСКУССТВО КАК СПОСОБ ПРОДЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ В КАЧЕСТВЕ РОДОВОГО СУЩЕСТВА

Немало изученным на сегодняшний день являются предметы искусства и сам феномен искусства. Культурологи и искусствоведы выделили множество критериев, по которым то или иное творение относят к определённом жанру, виду, стилю и т. д. Изучение подобных "критериев" несомненно важно. Благодаря этому можно не только классифицировать, например, картину, но и понять к какой временной эпохе и культурной традиции относится данное полотно. Но изучение стилей и жанров в искусстве является изучением "готового продукта", сформированной, собранной воедино мысли и эмоции, заключённой в материи. Но что лежит в основе этого феномена? Что движет процессом создания предметов искусства? Что заставляет восхищаться ими или ненавидеть? И наконец, для чего homo sapiens необходимо искусство?

Для начала следует договориться о понятиях. Необходимо видеть и понимать разницу между искусством и творчеством. Творчество – это более широкое понятие, нежели искусство, оно включает в себя искусство. Всеобъемлющее творчество можно условно разделить на две большие подгруппы – это, как уже было сказано ранее, искусство (театральное, изобразительное и прочее) и на науку. В данном случае речь будет идти именно об искусстве.

Хайдеггер считал, что искусство возникает благодаря особенному спору двух противоположностей – мира и земли. Мир – это некое раз-

верзающееся начало, которое "не терпит ничего затворённого" [Хайдеггер М. Исток художественного творения. — М. : Академический проект, 2008. — С. 153], земля — наоборот укрывающая, не испытывающая ни к чему напора, она вбирает и удерживает в себе мир. В силу биполярности данных начал, "мир, возлежа на земле, стремится вывести, возвысить её над её пределами" [Там же]. Такой спор у Хайдеггера не выступает деструктивным. Наоборот, в нём происходит самоутверждение сущностей этих двух противоположных начал. В ходе спора устанавливается приверженность, необходимость друг в друге, ибо "земля не обходится без разверстых просторов мира, иначе сама же она не сможет явиться как земля в высвобожденном напоре своей затворяющей замкнутости. И мир тоже не может отлететь прочь от земли, иначе сам же он не сможет, будучи правящим простором и кругом всего того, что в существенном, основываться на твердо решенном" [Там же. — С. 153–155]. Квинтэссенцией спора и является искусство. Но следует отметить, что даже в завершённом творении этот спор не прекращается: "Творение, восставляя мир и составляя землю, вершит этот спор. Бытие творения состоит в ведении спора мира и земли" [Там же. — С. 155]. Другими словами, одним из атрибутов искусства является незавершённость спора, вечно кипящее противоречие. Но для чего нужно это учреждение спора творением? Ибо, как говорил Гегель: "Всё разумное — действительно, всё действительно — разумно". Хайдеггер продолжил эту мысль в ключе размышлений о творчестве: "Действительным у нас считается то, что существует по истине. Истинно то, что отвечает чему-то действительному, и действительно то, что существует по истине" [Там же]. Т. е. искусство является неким способом узреть истину. Но что делает предмет искусства таковым? Для этого творение должно стать сущим, сотворённо-пребывающим, а значит — необходим субъект воспринимающий, т. е. оценивающий данное творение и охраняющий его. "Допускать, чтобы творение было творением, — значит охранять его". В качестве вывода можно сказать, что "... искусство есть созидающее охранение истины в творении. Тогда искусство есть становление и совершение истины" [Там же. — С. 193]. Рассмотрев проблематику данного вопроса, Хайдеггер дал ответ на вопрос, из чего состоит творение, описал механизм и процесс его формирования и пояснил, что несёт в себе искусство. Но главный вопрос остаётся нерешённым, так как Хайдеггер ответил на вопрос "что делает искусство?", но не ответил "для чего оно?".

Одним из атрибутов человека является то, что человек — это существо родовое. Т. е. человек ищет своё продолжение в потомстве, в роду. Почему искусство не может являться продолжением человека, подобно роду? Сартр писал: "Случай сделал меня человеком, великодушие делает книгой; я смогу отлить в бронзовых письменах свою болтовню, свое сознание, сменить тщету жизни на неизгладимость надписей, плоть на стиль, вялые витки времени на вечность... стать навязчивой идеей рода человеческого" [Сартр Ж.-П. Слова. — М. : Прогресс, 1966. — С. 136]. Если обратиться к психоанализу, то такая точка зрения может оказаться

вполне оправданной. Фрейд говорил, что культура – это сублимация энергии собственного либидо в энергию творческого влечения. Т. о. можно предположить, что в силу собственной конечности человеку необходимо продолжить себя в этом мире по средству произведения на свет своего потомства. Но по тем или иным причинам энергия, данная для этого, не всегда применяется должным образом. В следствие, искусство выступает возможностью продолжить себя в других людях, пусть и не в кровных потомках. "Сотворив себе тело, не подверженное износу, я предложу его потребителю. Я стану писать не удовольствия ради, а для того. чтобы изваять в слове это бессмертное тело" [Там же. – С. 136–137]. Возможно, такой путь продления себя является даже более, с позволения сказать, "правильным", ибо Бердяев говорил (о творчестве в целом), что истинное творчество будет возникать только благодаря личности независимой и свободной, потому что "Тайна творчества есть тайна свободы" [Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Правда, 1989. – С. 369]. Сама свобода подразумевает ответственность, мышление, созидание, мораль. Свобода ставит человека выше потребностей этого мира: "Творчество не есть приспособление к этому миру, к необходимости этого мира – творчество есть переход за грани этого мира и преодоление его необходимости" [Там же. – С. 384]. В свою очередь род является источником "смерти личности, род – источник рождающей жизни. То, что рождает жизнь, – несет с собой и смерть" [Там же. – С. 411].

Исходя из утверждения о том, что человек – это существо родовое, ищущее продолжение себя, свою бесконечность в других людях можно прийти к выводу, что потомство, род – это один из способов достижения этой цели. Продолжение себя в собственных творениях – иной, более сложный путь, путь через сознания людей, их мысли и память: "я паразитирую на человечестве, мои благодеяния въедаются в него, заставляя непрерывно воссоздавать меня из небытия" [Сартр Ж.-П. Слова. – М. : Прогресс, 1966. – С. 137]

М. П. Коцюба, асп., КНУТШ, Київ
maximkotsyba@gmail.com

РОЛЬ ТІЛЕСНОСТІ В КОНСТИТУЮВАННІ ІНШОГО

Усі сучасні дискурси так чи інакше враховують "присутність" Іншого або Чужого, що кардинальним чином впливає на аргументативні практики цих дискурсів. Тема Іншого – це демаркаційна лінія між класичною і сучасною філософією. Залучення цього поняття до філософії призвело до ряду революційних змін, які пов'язані із концептуалізацією поняття "суб'єкт" – його авторитарністю та здатністю до нищення будь-якого розрізнення та унікальності. Концепт Іншого стає фундаментальним і конститутивним в сучасних спробах деконструкції "суб'єкта". Феномен інтерсуб'єктивності та комунікації стають центральними в таких дослідженнях.

Філософська антропологія, спираючись на теоретичні доробки філософії життя, екзистенціалізму, феноменології та сучасних наук по новому ставить питання про сутність Іншого, і саме тема тілесності є тією скріпою, що зв'язує та узагальнює такі дослідження.

Досвід Іншого підтверджується (і унаочнюється) емпірією як "вже присутність", що більш менш "задовольняє" свідомість. Але процес конституювання Іншого у повності його інакшості проблематизується лише в межах теоретичних розмислів. Дескрипція очевидностей як конститутив людського світу є одним із завдань феноменології. Такий тип мислення уможливорює опис тілесності у первинній єдності зі світом (буттям). Яким чином тілесність конститутивно пов'язана із первинною ситуацією зустрічі з Іншим? Це і є головним питанням нашого дослідження.

В межах феноменологічного способу мислення проблема Іншого у той чи інший спосіб розглядалась Е. Гусерлем, Е. Левінасом, Г. Марселем, М. Мерло-Понті, Б. Вальденфельсом, Ж.-П. Сартром, М. А. Ямпольською, В. Кебуладзе, О. Гомілко, В. Приходько, О. Шпарагою. В цих дослідженнях простежуються спроби обґрунтування визначальної ролі тілесності для зустрічі з Іншим.

Для Е. Гусерля питання досвідчення Іншого постає одним з головних моментів його концепції інтерсуб'єктивності досвіду. В моєму досвіді *alter ego* аппрезентовано через тіло. Я співсхоплюю із тілом Іншого його самого. Конституювання Іншого відбувається завдяки аналогії мого тіла з його тілом, яке аппрезентує для мене іншу живу сутність: "Інший, згідно сенсу свого конституювання, відсилає до мене самого, інший є відображення мене самого..." [Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль ; [пер. с нем. В. И. Молчанова]. – М. : Академический Проект, 2010. – С. 122]. Тіло Іншого постає для мене як живе тіло ("*Leib*"), а не просто як фізичне тіло ("*Körper*"). Я переносить "сене" власного тіла на інше тіло, тим самим перетворюючи його на живе тіло. Але при сприйнятті тіла Іншого аппрезентація не дає всієї повноти пізнання психічного життя Іншого. Більшою мірою постає питання автентичності Іншого: скільки в ньому лишається інакшості для розрізнення його з-поміж іншого феноменального світу. Чи можливе схоплення Іншого без усіляких модифікацій?

Більшість з його послідовників (М. Гайдегер, Ж.-П. Сартр, Е. Левінас, М. Мерло-Понті) вважають, що аппрезентація не забезпечує очевидності того, чому Інший схоплюється як Інший, а не "річ серед речей". Шлях, що його пропонує Е. Гуссерль показує нам свою хибність: якщо я на початку знаю себе, то Інший для мене назавжди закритий, оскільки його пізнання є лише приписування йому своїх і тільки своїх характеристик. Та унікальність, що дозволяє розрізнення "свого" і "чужого" нівелюється в аналогічних процедурах.

Феноменологи "після Гусерля" наполягають, що Інший даний нам не в досвіді пізнання, а безпосередньо в досвіді існування – фундаментальному чуттєвому досвіді світу. Тілесність – це досвід власного тіла, що відсилає до Іншого.

Французький феноменолог Е. Левінас відмовляється тлумачити Іншого як результат аналогічно-аппрезентативних процедур Я, наголошуючи на "етичній наївності" такої позиції. Для нього Інший не може бути конституційований як *alter ego*. Феномен *ego*, який конституційований суб'єктом за допомогою аппрезентації, є руйнуванням інакшості Іншого. Я не конституює Іншого в активних ситнезах, а пасивно переживає його як первинну даність. Інший – це радикальна інакшість, це те, чим я ніколи не зможу стати. Досвід Іншого, для Левінаса, це досвід "ставлення до Іншого", а не "стосунок з Іншим". Така його позиція уможливорює побудову нової етики, яка повинна стати новою духовною оптикою сприйняття Іншого.

Французька мова не має справу з подвійним поняттям "тіло", що є в німецькій – "*Körper*" як фізичне тіло (або річ) та "*Leib*" як живе тіло. У французькій мові є "*corps*", що є аналогом німецького "*Körper*", але відсутнє слово для позначення живого тіла. Тому Левінас вводить до своєї філософії поняття Обличчя ("*visage*"), яке є не просто емпірично видимим фізичним тілом, а особливим "пластичним образом". Така метафора якнайкраще відповідає задуму Левінаса – Інший постає як "вираз Обличчя Іншого". Це вираз, що "...не маніфестує присутність буття, йдучи від знаку до означуваного. Він представляє означник ("*signifiant*"). Означник повинен представити ("*présenter*") Обличчя" [Lévinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité / E. Lévinas. – Paris : LGF, Le Livre de poche, coll. "Biblio-essais", 1990. – P. 198]. Обличчя порушує анонімність фізичного буття і дозволяє "говорити" Іншому як живому.

М. Мерло-Понті визнає за основу сприйняття тіло ("*corps*"), що є "рух в бік світу, а світ – точка опори мого тіла" [Мерло-Понті М. Феноменологія восприяття / М. Мерло-Понті ; [пер. с фр. И. С. Вдовиной]. – СПб. : Наука, 1999. – С. 447]. Тіло – це спосіб присутності в світі. Воно є не просто річчю серед інших речей світу, а є фактом співіснування зі світом. Воно забезпечує переплетіння зовнішнього (Іншого) і внутрішнього (Я). Моє тіло – це умова сприйняття Іншого, як певної поведінки, схопленої в його феноменальному тілі. Тіло Іншого виступає не просто як фрагмент світу, а спосіб його переживання.

Отже, поняття Іншого вказує на розрізнення, що є умовою орієнтування у світі та облаштування його. Усі наші орієнтування та відповідні дії тілесно уможливлені, обумовлені та підтримані. Тіло людини уможливорює її особливу позиційність.

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

ЕНЕРГЕЙНІСТЬ СИМВОЛУ У Г. С. СКОВОРОДИ

Зв'язок між грецькою традицією ісіхазму та творчістю українського першорозуму (М. Вінграновський) Г. С. Сковороди прослідковується

насамперед через концепт і філософему "символу, або складки", за визначенням самого філософа (суттєво, що тут подибуємо діалогічний, антропологічний контекст грецького дієслова "сюрбалло", що, крім значення поєднування воедино, могло означати ще й спільноту людей. Можна провести смислові паралелі з поняттям собору як теологічним терміном або хоча б і з постмодерним концептом "складки" (М. Мерло-Понті, Ж. Дельоз)). Оскільки Сковорода, очевидно, не був схильний до побудови дефініцій (виходимо з тези, що він був філософом-містиком, що обумовило його непрості стосунки з офіційною церковною ієрархією та складну кореляцію між його філософським символізмом і догматичною теологією. Тобто, беручи до уваги ще і західні впливи на Григорія Савовича – йому була ближча традиція і стилістична манера Екхарта й Бьоме, ніж, наприклад, Спінози), то визначення символу ми у нього не знайдемо, крім уже згаданого слова "складка". Властиво, стилістика філософа в сучасному контексті може передбачати множинні інтерпретації цього поняття, особливо – з урахуванням відсутності усталеної теорії символу в сучасній гуманітаристиці. Наприклад, символ може розумітися як топологічне ціле, складене з частин, які між собою перебувають у складній взаємодії, або як супераддитивна структура, що утворює цілісний контекст сприйняття та розуміння, поєднуючи, таким чином феноменологічний та онтологічний аспекти пізнання. Символ приймається Сковородою саме в містичній традиції як місток між раціональним та ірраціональним, засіб трансцензусу, своєрідний додатковий смисловий вимір реальності (згадаймо третій світ Сковороди – світ символів, Біблію), але не тільки. Символ функціонує як смислогенеративна модель (О. Ф. Лосєв), але при цьому він ще й створює власний простір, не обмежуючись лише денотативними та сигніфікативними функціями (як зауважував о. П. Флоренський, "символ світить власним світлом". [Флоренський П. А. О символах бесконечности / П. А. Флоренский // Флоренский П. А. Соч. : в 4 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1994. – С. 79–129]. Цей простір є простором людського розуміння (гусерлівський "горизонт смислів"), інтерсуб'єктивності та діалогу і є важливим для пошуків філософської антропології. (М. Гайдеггер, М. Бубер, О. Розеншток-Хюссі, П. Тілліх, Х. Яннарас, Х. Субірі, Д. Бонхьоффер – цих мислителів 20 ст. доречно згадати в даному контексті).

Г. С. Сковорода був добре обізнаний із східною святоотецькою традицією, зокрема з ареопагітиками та "Філокалією" – "Добротолюбієм" в перекладі Паїсія Величковського. Припустимо, що філософські погляди Григорія Савовича відобразили значиму полеміку між Варлаамом Калабрійським, його прихильниками й послідовниками та Григорієм Паламою, що стосувалася насамперед концепції нетварних енергій, їх природи та значення. Підхід Сковороди до створення цілісної картини світу, який отець Г. Флоровський визначив як "платонізуючий символізм" [Флоровський Г., *протоіерей*. Пути русского богословия. – YMCA-PRESS, 1983. – С. 120–121], на нашу думку, не в останню чергу визначався тим,

що символ як мовний знак (назагал) водночас використовувався ним у писаннях як така конструкція, що мала енергейний характер. Світ, явлений символом, згорнутий у ньому, водночас є і його власною, символа, сутністю, тобто символ виступає і як здійснена ентелехія речі (в традиції аристотелівської логіки – як предмету думки), і як смислова перспектива багатоманітності речей світу, що, за "пірамідою форм" Стагірита, вказує на першодвигун, на "філософського бога" античної класики. Наразі нас цікавить не те, чи був Сковорода пантеїстом і чи був правий Варлаам Калабрієць, звинувачуючи ісіхастів в ускладненні тринітарного догмату та й всієї теологічної системи дескрипції реальністю Божих нетварних енергій [*Чорноморець Ю. П.* Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопаріта до Геннадія Схолярія / *Юрій Чорноморець.* – К. : Дух і літера, 2010. – 568 с. – (Серія "Діалог традицій")]. Ми наголошуємо на тому, що ісіхазм, інтегрований в тіло культури слов'янського світу, та творчість Сковороди як християнського містика не можуть сприйматися моноаспектно, під кутом зору лише метафізики, лише логіки чи лише культури й міфології культури, тим більше в сучасній рецепції. Тому енергейність символу у Сковороди ми розуміємо як спробу "старчиком" (М. Попович) Григорієм "розізнати знак", "втікаючи від світу", який "ловив" філософа, насправді наздоганяти його, щоб узяти в обійми, досягти істинного, справжнього буття (М. Гайдеггер), вийти за межі раціональності і мови, задля досягнення повноти, "досконалої радості" ("Квіточки" Франциска з Ассізо, 8) водночас без використання радикальних форм такого виходу. Властиво, це царина філософської антропології. Недарма центральним і фундаментальним для Сковороди є філософема і символ любові (О. Ф. Лосєв прямо виводить такий стан речей з платонівського еросу в "Симпосії") – "все минає, і нічого не зостається... Все минає, але не Бог і не любов" [Листи до Я. Правицького, лист 81] – згадаймо знамениту поезію Сковороди. Загалом, якщо сутність Божа не пізнавана, згідно з апофатичною традицією, а тварний світ пізнаваний, оскільки даний людині, то нетварні енергії, що їх постулює ісіхазм та Григорій Палама, як видається, обумовлюють символічний характер створення людиною форм власної культури, оскільки останні вказують на причетність енергій до сутності, а отже, на проблематику теофанії та, частково, теоандрії, тобто, гранично схематизуючи, символ виступає як межа раціонального мислення-пізнання, чуттєвого сприйняття-пізнання та форма містичного досвіду (Яка, можливо, поєднує перші дві форми досвіду. Пригадаймо, до речі, концепцію "відчуваючого інтелекту" Х. Субірі). Через символ нетварна енергія творіння реалізує себе в людині, здійснюючи її причетність до Бога і до Творіння, і людина відбувається в символі через генерування смислів, діяльність, що о-світлює (якщо дозволено буде використати гайдеггерівську стилістику та неоплатонічний символ світла-Єдиного) світ людини, уможливлюючи розуміння та власне продукування смислу. (До речі таке енергейне тлумачення символу суголомне і водночас чи не протилежне концепції *signature rerum*, знаковості

речей, що виникла в західній теологічній та містичній традиції (Аврелій Августин, Парацельс, Я. Бьоме) Коли в третій частині другої "Тріади на захист священнонімотних" ("Про божественне світло" ("Тріади" 2. 3. 20)) Г. Палама говорить про енергії, спільні для духу і тіла людини, а також про те, що слова, не причетні до енергії, не є цільними, істинними, звертається також до поняття смислу, можемо припустити, що символічне, символіка і символ можуть розумітися ні в якому разі не як просто знаки, але як така форма представленості Божої енергії у тварному світі що є сутнісною, через яку людина в своєму існуванні долучається до буття. Показово, що на початку другої тріади Палама говорить про відмінність "зовнішніх" наук від "істинного знання", яка полягає якраз у тому, що останнє скероване на пізнання нетварних енергій, світла Фавору, а перші лише на каталогізацію і систематизацію створеного. Найбільш ілюстративними для наведених міркувань є тексти Г. С. Сковороди "Суперечка біса з Варсавою" та "Боротьба архистратига Михаїла з сатаною про це: легко бути добрим". У них традиційний алегоризм Сковороди переходить у глибоку християнську символіку: "... Демон. Що таке закон розуму? / Варсава. Тихе світло святої слави безсмертного отця небесного... Образ постаті його, йому слава навіки. Амінь" [*Сковорода Г. С. Суперечка біса з Варсавою // Твори : у 2 т. Т. 2. – К. : Обереги, 1994. – С. 88*].

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

ПОСТКОЛОНІАЛЬНА КОНЦЕПЦІЯ КУЛЬТУРИ

Дослідження культури сучасною філософією і дослідження культури в постколоніальних студіях розвивається паралельно. Практично невідомо жодних наукових спроб поєднати ці дві рефлексії міждисциплінарного дослідження. У центрі уваги кожної із них перебуває культура. Культура містить світоглядні проблеми, які пов'язані із діяльністю людини, і тому на сучасному етапі розвитку філософського знання розмежовувати філософію культури і постколоніальне трактування культури є помилковим.

Філософія культури – це стала і конкретна дисципліна філософського пізнання; постколоніальні студії сформовані на підставі критики колоніалізму – періоду світової історії, у якому прогресивну роль відігравали культурні відмінності між народами та континентами. Якщо врахувати спільність між філософією культури та постколоніальною теорією, то це допоможе переглянути визначення культури поза часовими, історичними та територіальними обмеженнями.

Значну роль у перетворенні постколоніальної літератури на концепцію культури відіграла книга Едварда Саїда "Орієнталізм". Саїд запропонував новий метод оцінки культури, відмовившись від формулювання і визначення культури за принципом, що поняття "культура" рівнозначне поняттю "цивілізація". Разом із цим, Саїд спростував усі попередні спроби розгля-

дати культуру за традиційними типологічними ознаками: історичний, географічний та прогресивний. Замість перелічених типологізацій, Саїд запропонував світоглядний аргумент у визначенні культури: "На відміну від американців, французи й британці...німці, росіяни, іспанці, португальці, італійці та швейцарці – мають тривалу традицію того, що я називатиму орієнталізмом, маючи на увазі такий собі специфічний спосіб сприйняття Сходу, опертий на ту виняткову роль, яку Схід відіграє в західноєвропейському досвіді" [Саїд Едвард В. Орієнталізм. – К. : Основи, 2001. – С. 12]. Поняття "орієнталізму" для Саїда стало певною спробою поглянути на культуру як загальнолюдське знання окремої частини людей про інших.

Продовжуючи апробацію дослідження, Саїд у наступній роботі "Культура та імперіалізм" обґрунтував культуру як локальний та глобальний світогляд, вказуючи, що "Культура й належні їй естетичні форми походять з історичного досвіду...ідеологічні міркування про ідентичність переплелися з інтересами різноманітних груп, котрі прагнуть установити пріоритети, які відображали б ці інтереси" [Саїд Едвард В. Культура й імперіалізм. – К. : Критика, 2007. – С. 32–33].

Постколоніальну деконструкцію культури Саїда продовжив Гомі Бабга у роботі "Нація та наратив". Відмовляючись від розгляду культури у термінах опозиції "колоніалізм – антиколоніалізм", Бабга замінив цей зв'язок на відмінність між націями. Культурна традиція репрезентує суперечності між різними націями: "нація розривається як потужна політична ідея і не треба заперечувати спробу національного дискурсу постійно створювати ідею нації як безперервного прочитання національного прогресу" [Bhabha H. Nation and Narration. – London : Routledge, 2008. – P. 12].

Бабга розглядає культуру як боротьбу національних традицій, яку не потрібно змішувати з політичним підґрунтям та формами соціального устрою. Теорію незалежності нації від політичної ідеологізації та соціальних конструкцій він використав із робіт Б. Андерсона: "розуміння націоналізму не слід пов'язувати з політичними ідеологіями, які ми сприймаємо на рівні самосвідомості, а з широкими культурними системами" [Андерсон Б. Уявлені спільноти : Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К. : Критика, 2001. – С. 42]. Під дією історичного розвитку змінюються форми існування нації і система культури, спираючись на це можна зробити висновки, що постійного знання про культуру не існує. Нація виробляє свій культурний простір і чим більшу здатність впливу займає національна мова, тим більше можливостей у цієї нації впливати на іншу національну культуру. Життєвий світ нації формує вродження домагань до імперіалізму та свободи до наративної дії, амбівалентності між своїм та чужим.

Стратегія національної ідентифікації культури Бабги допомагає подолати поверхність однієї культури над іншою. Простір культури як нації у наративних формах констатує, що кожна нація є індивідуальною моделлю відносин. Це допомогло усунути історизм із культури і оцінити культуру з погляду психологічних відносин, що існують між націями, а отже і

між людьми. Проект Бгабги позбавив дефініцію культури залежності від пошуку національної ідентичності у інших національних формах культури. В цьому континуумі і відбулося відкриття Г. Ч. Співак, у роботі "В інших світах" вона зробила перехід від національного домінування культури до особистісного. Апелюючи до єдності влади "багатьох як одного" [Співак Г. Ч. В інших світах : есеї з питань культурної політики. – К. : Видавничий дім "Всесвіт", 2006. – С. 24]. Співак проаналізувала ставлення до жінки в просторі колоніальних відносин. Досвід колоніалізму нагадує про себе у ставленні чоловіка до жінки, особливо дана тенденція є помітною у постколоніальних суб'єктах. Колоніалізм протистоять антиколоніалізму, останній набуваючи ознак національної незалежності ставить роль чоловіка як авторитету боротьби проти колоніалізму. Характер авторитету чоловіка у національній свободі не дозволяє йому надати відповідної свободи жінці. Специфіку такого ставлення Співак помітила у світогляді східно-культурних національностей. Напруга відносин чоловіка до жінки переслідують відсторонення національної культури в опозицію нерівності, міжнаціональній системі протистояння держави і народу, мови та людини. Мова відіграла важливу роль у постколонізації, але чи здатна мова стати засобом розуміння і внутрішнього чуття для того, хто прагне щоб його почули. Як говорить Співак: "чи здатна жінка стати частиною національної співіснування, чи вона на далі залишиться інструментом контролю, виключеною із списку вирішення глобальних проблем поза постколоніальною декларацією" [Співак Г. Ч. В інших світах : есеї з питань культурної політики. – К. : Видавничий дім "Всесвіт", 2006. – С. 48]. Залежність постколоніальної культури від дискримінації жінки в етносі, повертає процес постколонізації до патріархального часу. До періоду коли був відсутній будь-який комунікативний акт спілкування і культурного обміну. Нерівність жінки перед чоловіком руйнує постколоніальну парадигму і це вже не європоцентричний колоніалізм – це маргінальний тип людини-індивіда, що перебуває на межі культур і руйнує весь досвід постколонізації.

З вище сказаного можна помітити, що в постколоніальній теорії відсутньою є загальноприйнятна методологія визначення спільних ознак культури. Пошук спільності ознак, щоб інтерпретувати постколоніальну культуру як єдине цілісне відображення реальності, чітко покаже, що в постколоніальна культура не є однорідним явищем. Це доводить, що в постколоніалізмі актуальним залишається розгляд культури як предмету із позиції існування різних культур. Кожна із цих культур має власне вираження і реалізацію, і тому може інтерпретуватися як національна, індивідуальна та світоглядна. Дослідження культури в постколоніальній теорії демонструє неможливість пояснювати культуру як одноманітне явище. Культура з досвіду постколоніальної теорії є зштовхування різних проявів людського світогляду. Отже, не існує західного чи східного образу культури є лише намагання перетворити окремих світогляд на універсальний тип культурних відносин.

Дослідження постколоніальних студій в якості культурної рефлексії особливо сприяє усунуванню їхньої міждисциплінарної розмитості. Незважаючи на тривалий період критики колоніальних відносин, досі чітко не сформовано визначення терміну "постколоніальний". Первинне, хронологічне значення "після колоніального періоду" не є загальноприйнятим, оскільки беззаперечно є доведено у вище згаданих авторів, що умови колоніалізму не припиняються з проголошенням незалежності колишніх колоніальних об'єктів.

Сучасною версією пояснення постколоніальної культури є поняття "постмодернізм" в якому розглядаються всі культурні явища, що з'явилися в результаті колонізації та постколонізації. Якщо постколоніальний прагне відмежуватися від колоніального, рівнозначно переймає його історичний досвід і змінює його, тоді це вже інше культурне явище. Постколоніальна теорія культури демонструє, що колоніалізм здатний існувати і в період постколоніалізму. Застосування поняття "постмодерний" до концепту постколоніальної культури є не дуже точним. Постмодернізм, взагалі, означає: руйнування всіх існуючих стереотипів і презентує існування культури в масовому, і комунікативному волевиявленні. Постколоніальна характеристика культури продовжує констатувати, що після територіального колоніалізму зданий колоніалізм культурний. Відповідно визначення постколоніальної культури передбачає критику будь-якого централізму – не повинно існувати жодної світоглядної реальності котра претендувала б на універсальне значення. І тому постколоніальні автори є критиками культури в різних проявах, наприклад: Саїд через політичну заангажованість, Бабга – національну, Співак – феміністичному.

Постколоніальна теорія культури методологічно змінює філософську модель культури, позбавляє формулювати розуміння культури у структурі симптомів "відродження" чи "занепад" культури. Без цих теоретичних аргументів не можна надавати культурі конкретних смислових архетипів та парадигм. У такому значенні культура може оцінюватися або як універсальний або, не універсальний зміст, що виходить за межі історичної періодизації і культурних взаємин, зафіксованих історіографією чи культурологією.

В. П. Культенко, канд. філос. наук, НУБіПУ, Київ
kultenko@ukr.net

ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРНОЇ ПОЛІТИКИ В КОНТЕКСТІ ТЕХНІКИ РЕКОНСТРУКЦІЇ Ж. ДЕРІДИ

Питання культурної політики у сфері міжкультурної комунікації скеровуються не лише до розуму, а й до дораціональних форм свідомості. Відповідь на них дозволить розв'язувати питання визнання Іншого, прийняття Іншого та Чужого у власне соціальне середовище. При чому не просто на рівні раціонального розуміння, домовленості, але на рівні тілесної сим-

патії, що вибачає та дозволяє Іншому його інакшість. Для сучасного світу, який дедалі жорсткіше стикається з проблемою полікультурності, необхідністю розв'язувати міжкультурні конфлікти, вирішення цих питань означатиме набуття політикою нового вектора свого розвитку. Про зустріч з Іншим, внаслідок якої утворюється громадянське суспільство, колектив, спільнота, писав Ж. Дерида: "Віч-на-віч з іншим у погляді та в слові, які підтримують відстань та уривають усі тотальності, це буття-разом як відокремлення передує суспільству, колективу, спільноті або перевершує їх" [Дерида Ж. Письмо та відмінність / пер. з фр. В. Шовкун. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Онові", 2004. – С. 187]. Зустріч з Іншим відбувається через розуміння його альтерності (інакшості), в якій заперечується Я. Це довільна зустріч, випадок, що порушує логіку власного самоусвідомлення через відчуження зовнішнього світу та зняття суперечності Я і не-Я. Саме цей випадок є початковою умовою утворення суспільства, а не гегелівська діалектична тріада Я – не Я – синтез Я і не-Я. Випадкове попадання Іншого у життєвий простір Я відкриває етику. І етичне відношення є відношенням релігійним, а першим словом цієї релігії стає запитання. "Проте запитання не теоретичне, а запитання тотальне, розпач і вбогість, благання, вимоглива молитва, звернена до свободи, тобто наказ: єдиний можливий етичний імператив, єдине втілене насильство, адже воно означає повагу до іншого" [Там само. – С. 187]. Тож етика стає наслідком випадкової зустрічі з іншим, її поява не можлива ані через усвідомлення телеологічної раціональності "нейтральної стихії універсальності", ані внаслідок формування "поваги – в кантівському розумінні – до Закону".

В межах класичної західної філософської традиції феномен Іншого або підпорядковувався Я, або нейтралізувався як несуттєвий момент відносно загальної логіки буття світу. Інший виступав як безособистісний елемент, включався у суще, в універсальність світу без своїх внутрішніх, духовно-душевних, психологічних особливостей або відхилень. У класичному варіанті процес самоусвідомлення схематично зображувався як подолання раціональних стадій: усвідомлення власного Я; пізнання світу; включення себе у світ і формування цілісного світорозуміння. Інший випадав з цієї логічної схеми діяльності розуму Я (егологічного або егоїстичного, за Дерида). "Якщо правда, що «західна філософія найчастіше була онтологією», над якою від часів Сократа панував Розум, який приймає лише те, що він собі дає, який лише нагадує собі про себе самого, якщо онтологія – це завжди тавтологія або егологія, то виходить, вона завжди нейтралізувала іншого в усіх значеннях цього слова. Феноменологічна нейтралізація ... надає найвитонченішої і найсучаснішої форми цій історичній, політичній і поліційній нейтралізації. Лише метафізика могла б визволити іншого від цього світла буття або від феномену, який «забирає в буття його опір»" [Там само. – С. 189]. Онтологія прагнула сформувати об'єктивне розуміння світу, тим самим нейтралізуючи іншого як суще, тому що в такій онтології філософське начало негайно транспонувалося у етичний або політичний наказ. Першу онтологію через це Дерида називає

філософією влади, адже вона є "філософією нейтрального, тиранія держави як автономної та нелюдської універсальності" [Там само. – С. 190]. Він звинувачує її у служінні анонімному божеству, божественному без Бога, в прагненні до об'єктивності, що є прагненням нейтральності, в якій нейтралізується будь-хто інший. Адже домінує Я і його Розум, тоді як розум іншого губиться в універсальності світу. Хоча насправді розум іншого та випадковість, неконтрольованість, непередбачуваність його проявів у світі Я й зумовлюють появу етики, початком якої стає запитання щодо іншого. Прагнення класичної онтології до об'єктивності означає що слово про нейтральну стихію універсального є нічим, тоді як "слово (як дієслово) повинне бути не лише чимось словом; воно повинне переносити до іншого те, що називають суб'єктом, який говорить" [Там само. – С. 191]. Йдеться про суспільство як присутність багатьох суб'єктів, що говорять, і їхні слова не є логічно узгодженими. Слово спрямовується до іншого, зв'язується діалог та відбувається розрив логосу, адже логос є абсолютним знанням, яке не може містити діалогу. Але "цей розрив логосу – не початок ірраціоналізму, а рана або натхнення, яке відкриває слово і робить надалі можливим усякий логос та всякий раціоналізм" [Там само]. Світ, який є нескінченним і нейтральним Універсумом, не задовольняє Дерида. Для нього важливо, що світ має обличчя, в якому виражена нескінченність Універсуму. Це обличчя, яке можна побачити, але це і обличчя, яке бачить. "Не так те, що бачить речі, – відношення теоретичне, – як те, що обмінюється поглядом. Лице є обличчям лише в ситуації вічна-віч" [Там само. – С. 192]. Погляд в очі іншого зупиняє власні необмежені бажання, власну волю. Тому що "насильство – це самотність німого погляду, обличчя без слів, абстракція бачення" [Там само. – С. 194]. Через невідкладну потребу співіснувати з іншими людьми виробляє практичну життєву мудрість, структуровану в полі історичного існування. Раціонально сформульованій етиці, на думку Гусерля, Дерида, передусім т. зв. "приблизна мораль", особиста або спільна, яка формується на основі традиції, культури спільноти чи епохи. Це мудрість, яка дає "відносно найдосконалішу відповідь на загадки життя світу, тобто вона приводить до задовільного розв'язання та задовільного пояснення в найкращий із можливих способів теоретичних, аксіологічних і практичних неузгодженостей життя, що їх досвід, мудрість, чисте бачення світу та життя можуть долати лише недосконало" [Там само. – С. 341].

Таким чином конкретні життєві потреби співіснування визначають характер формування тих моральних норм, якими в практичному житті керується суспільство. По суті вони і є сформованим епохою культурним духом, історичною традицією, морально-практичним етосом спільноти, спільно визнаними правилами, які регламентують її життя. Ці правила, ця мудрість зовсім не обов'язково відповідають абсолютній істині у її філософському сенсі. Це та мудрість, що дозволяє людям жити тут і зараз, творячи історію, примиряючи або змушуючи боротись із недосконалостями фактичного життя.

ФІЛОСОФІЯ СПОРТУ В КОНЦЕПТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Вступ світової спільноти у нову фазу культурно-історичного розвитку – епоху глобальних інформаційних систем супроводжується кризовими явищами, які торкаються різних сфер людської життєдіяльності. Будь-які цивілізаційні перевороти відзначені різновекторними процесами, де мають місце як безумовні успіхи у оволодінні людиною природними персональними тілесно-духовними силами, так і значні втрати, які стосуються гуманістичного "включення" людини у навколишній світ. За висловом Мераба Мамардашвілі "людина – це постійне зусилля бути людиною", що найбільш яскраво виражається у фізкультурно-спортивній діяльності, бо спорт як тілесно-духовний спосіб пристосування людини до навколишнього світу наочним чином демонструє суперечливий характер історичного розвитку людства.

З огляду на ці процеси *актуалізується* проблема розвитку в українському континуумі нового напрямку культурно-антропологічних досліджень – "філософія спорту", який би, з одного боку, включав у філософський інструментарій досягнення фізкультурно-спортивної галузі знань, що доповнює його виміром людського буття. А з іншого – "збагачує" сучасну науку з фізичного виховання і спорту методологію культурної антропології, яка інкорпорує в науковий арсенал вивчення особистісних якостей спортсмена і тих, хто займається фізичною культурою" [*Ібрагімов М. М. "Філософія спорту"* як новий антропологічний проект у постекзистенціалістському мисленні : автореф. дис. ... д-ра філос. наук / М. М. Ібрагімов. – Х. : Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна, 2015. – С. 2–3].

В українському континуумі починають складатися теоретичні передумови формування нового напрямку культурологічних досліджень філософії спорту, аналіз яких є *метою* даної роботи. В цьому плані слід зазначити, що останнім часом збільшується кількість наукових досліджень щодо різнопланових вимірів спорту (О. В. Андрєєва, В. Є. Білогур, Л. М. Газнюк, А. В. Зінюк, О. М. Кириленко, В. І. Лукашук, Є. А. Пінчук, Ю. А. Семенова, Ю. О. Тимошенко, Л. А. Шеремет). У сучасних дисертаційних роботах спостерігається прагнення авторами дати концептуальне викладення спорту як соціального явища, яке "перебуває в процесі постійної легітимізації, вирішує важливі соціальні та інституційні завдання", але при цьому вони вказують на неможливість його однозначного визначення в силу постійно розширюється, соціальної багатофункціональності. Звертає на себе увагу дисертаційне дослідження С. В. Могільової, в якому стверджується, що посилюється вплив спорту на відносини людей у соціумі, а тому зростає напруження між екзистенціальним і соціально-комунікативним його вимірами [*Могільова С. В. Сучасний спорт*

в екзистенціальному та соціально-комунікативному вимірах : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 / С. В. Могільова. – Х. : Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна, 2008. – С. 3].

Дослідник Бацунов С. М. вбачає цілісність спорту "в єдності і взаємовплив всіх його структурних елементів, а об'єднуючу роль, на його думку, відіграє людська спрямованість спорту, яка реалізується через соціокультурну, символічну, інтегративну, пізнавальну, комунікативну, гедоністичну, компенсаторну, соціально-емоційну, естетично-емоційну, політичну функції, а так само через функції соціалізації, соціальної мобільності, ціннісної орієнтованості". В аспекті соціальної філософії Бацунов С. М. справедливо вбачає соціальне буття спорту в специфічному виробництві зорових і показових людських надможливостей і, будучи невід'ємною складовою безпідставний форми соціуму, являє собою культурний активізм ігрової змагальності людини [Бацунов С. М. Спорт як соціокультурний феномен : автореф. дис. ... канд. філос. наук / С. М. Бацунов. – Запоріжжя, 2012. – С. 15, 18–19]. Але, на жаль, методологічний рівень "соціальної філософії" не зміг викликати зацікавленості професійних філософів, оскільки фізкультурно-спортивна галузь знань, в основному, представлена в описовому стилі, а тому викликає певний науковий інтерес антропологічний проект філософії спорту, вперше представлений у монографії М. М. Ібрагімова [Ибрагимов М. М. Философия спорта как новый антропологический проект / М. М. Ибрагимов. – Киев : Изд-во НУФВСУ "Олимп. лит.", 2014. – 296 с.].

На пострадянському просторі у фізкультурно-спортивному наукознавстві такий підхід ще не досить розвинений і, в основному, його концептуальну цілісність вбачають на основі наукової методології. Філософ В. І. Столяров, який віддав більшу частину життя становленню філософії спорту, називає її комплексною, інтегративною міждисциплінарною дисципліною. Відзначаючи "допоміжний", характерний для науки звернення до проблем спорту і "спеціальне", характерний для філософії розгляд спорту в якості головного і основного предмету аналізу, він каже: "Здавалося б різномірні проблеми цієї дисципліни, об'єднує не тільки їх тісний взаємозв'язок, але і те, що всі вони передбачають осмислення граничних підстав, фундаментальних передумов тих форм соціального буття і життєдіяльності, які пов'язані зі спортом і тілесністю людини" [Столяров В. И. Философия спорта и телесности человека : монография : в 2 кн. Кн. 1. Введение в мир философии спорта и телесности человека. – М. : Университетская книга, 2011. – С. 30].

В генезі культурологічних альтернатив спорт виступає в іпостасях: наука, релігія, культура, мораль, політика, мистецтво. Під таким кутом зору розвиваються нові суміжні напрями знання – екстримологія (В. В. Кузнецова), акмеологія (Г. І. Хазяїнов), "ризикософія" (Д. Вісконт), а також альтернативні спорту вищих досягнень змагально-ігрові види фізкультурно-спортивної практики: інтелектуальні ігри, етносport, кіберспорт. Виникає питання про спільне у спортивному тілесному досвіді, який від-

криває шлях до метанаративів спорту у вигляді перипетій "людського тіла" як природної настанови культури, що виступає містком у поєднанні гуманістичної і природно-органічної її частин (Б. Вальденфельс). Антропологічний зміст сучасного спорту як соціокультурного інституту визначається життєвими цілями, особистими і професійними інтересами, а також умовами їх реалізації людиною спорту (спортсмен, спортивний менеджер, спортивна публіка). Як *висновок* слід зазначити, що без залучення філософсько-антропологічних досліджень неможлива культурологічна теорія спорту, а це передбачає співпрацю філософів і фахівців фізкультурно-спортивної галузі знань.

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

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ОНТОЛОГІЯ

В аналітичній традиції сучасної філософії метафізичні (онтологічні) теми не були популярними до останніх десятиріч XX століття. Проте, з 2-ї половини XX століття онтологія стає центральною дисципліною розвідок в даній традиції, а останніми декадами все більше змінюється онтологічний дискурс, відбувається диференціація онтології та мета-онтології. Підстави такої трансформації традиційно асоціюють із відомими професійними стосунками і спілкуванням між Р. Карнапом та В. В. Квайном [Про це див. *Quine W. V., Carnap R. Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work.* – Berkeley : University of California Press, 1990]. Зазначені трансформації засвідчують про певні методологічні ускладнення. Предметом онтології є буття (існування – прим. обмежимося тут синонімічністю даних категорій, що відповідає їх аналізу і вживанню в зазначеній традиції), предметом мета-онтології (так би мовити, методології онтології) – як можливо аналізувати буття, і, навіть, аналізувати *те*, як аналізують буття. На нашу думку онтологічні засади, суть буття можна розглядати завдяки залученню філософсько-антропологічної сфери, не тільки і не стільки в класичному розумінні, скільки за посередництва сучасної практичної філософії, як філософії дії (подібний крок не є невинуватим, адже протистояння різних сучасних традицій не є актуальним вже не перше десятиріччя).

Класична робота з мета-онтології 80-х років XX-го століття Пітера ван Інвагена "Метаонтологія" [*Inwagen P. Van. Metaontology // Existence: Essays in Ontology.* – Cambridge University Press, 2014], а саме одна з основних тез цієї роботи – теза про те, що "Буття не є активністю" ["Being is not an Activity"] – стане предметом даної розвідки. В іншій роботі "Буття, онтологічне зобов'язання і вигадані сутності" [*Inwagen P. Van. Existence, ontological commitment, and fictional entities // Existence: Essays in Ontology.* – Cambridge University Press, 2014] автор наводить тезу про "логічну еквівалентність виразів 'Існують об'єкти, щодо яких є істинним,

що цих об'єктів не існує' і 'Існують об'єкти не тотожні собі' ["the logical equivalence of 'There are objects of which it is true that there are no such objects' and 'Some objects are not identical with themselves'"]. Вибудуємо аргумент з точки зору здорового глузду із залученням обох наведених тверджень П. ван Інвагена.

Першу тезу, що "Буття не є активністю" можна зрозуміти (згідно другій частині наведеної еквівалентності 'Існують об'єкти не тотожні собі') так, що 'буття не є тотожним активності'; аналогічно 'існування не є тотожним дії'; або ж 'бути' не є тотожним 'діяти'; наступне 'те, що є (існує)' не є тотожним 'тому, що конститується дією (з'являється в дії)'. Тоді об'єкти, що є, існують, не є тотожними об'єктам, що конституються дією (з'являються в дії); 'те, що є (існує)' не є тотожним 'тому, що конститується (з'являється) завдяки активності'. Далі, згідно першій частині еквівалентності, 'Існують об'єкти, щодо яких є істинним, що цих об'єктів не існує', 'бути об'єктом існування (існувати, бути)' виключає 'бути об'єктом активності (конституювання в дії)', або ж 'бути (існувати)' виключає 'з'являтися (конституюватися) в дії (завдяки активності)'. Отже, 'те, що з'являється' не існує. З цим важко погодитися, адже, в чому суть існування? Як можливе існування поза його конститутивним настанням?

З позиції практичної філософії (філософії дії) [про це див. *Лактіонова А. В.* Філософська антропологія і філософія культури: перспектива сучасної практичної філософії як філософії дії // Філософська думка. – 2013. – № 5. – С. 73–80], існування (буття) не є кінцевою усталеністю, а виявляється конституюванням активністю дієвця. Справа не в тому, що дещо не існує поза нашою активністю, а в тому, що існування будь-чого актуалізується тільки в ній. Наша залученість суттєво спрямовує, конститує доступне нам існування, що, в свою чергу не вичерпує все можливе існування (буття). Проте останнє нам доступне тільки виявленим нашою активністю (мінімумом якої є увага, зацікавленість). Метафора про незалежного спостерігача-науковця є химерою.

Отже, якщо завдання онтології – дослідити суть буття (існування), то те, як його досліджувати (завдання мета-онтології) виявляється слушним із врахуванням конститутивної залученості в буття дієвця. Остання актуалізує практичну філософію. А в предметне поле сучасної практичної філософії входить філософська антропологія [про це див. *Основи практичної філософії* : підручник / А. М. Лой, А. О. Баумейстер, Т. І. Яшук та ін. – К. : ВПЦ "Київський університет". – 511 с.]. Окрім іншого, це пов'язане із тим, що дієвець (особа, суб'єкт) принципово має розглядатися як свобідний аби мати власний статус (бути активним, діяльним). Методологічний зріз практичної філософії передбачає людину в статусі дієвця, що "тягне" свободу як принципово притаманну їй ознаку. Предметом філософської антропології є людина. Окрім того, ця дисципліна, так само як і онтологія (метафізика) традиційно вважаються теоретичними. Після "повороту до практичної філософії" [про це див. *Лактіонова А. В.* Сучасний поворот до практичної філософії // Філософія та політологія в

структурі сучасного соціогуманітарного знання (теоретичні та методологічні аспекти) : монографія. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – С. 132–143] переосмислюється статус "теоретичності" філософії взагалі, і традиційно теоретичних філософських дисциплін зокрема, вони плідно переосмислюються в ракурсі практичної філософії (практичний модус розумності "запускає" теоретичний в їх взаємодоповнювальній єдності). Реабілітації практичної філософії сприяло і становлення самої філософської антропології.

Із врахуванням зазначеного, теза П. ван Інвагена "Буття не є активністю" викликає незгоду. Буття. його суть може бути доступною нам тільки завдяки нашій активній залученості в нього. Те, що існує – незалежне від нас, проте, те, як ми можемо його розпізнати, схопити суттєво визначає для нас буття. Нехтування цією обставиною викривляє адекватність усвідомлення і осмислення буття як такого. Отже, буття, те, як дещо існує, доступне нам не саме в собі, а як буття для нас (що, в свою чергу, не передбачає дозвіл цинічного користування, а могло б стимулювати до слухних (відповідних природі речей) дій), буття не є остаточною, кінцевою усталеністю, а активністю, що триває.

Э. Лопес-Матышев, асп., НУФВСУ, Киев
leningradcccp@gmail.com

СПОРТ ВЫСШИХ ДОСТИЖЕНИЙ В АВАНГАРДЕ СОВРЕМЕННОЙ КРОСС-КУЛЬТУРЫ

Идею о возможном "самодавлении спорта" в общественном развитии выдвинул в конце XIX века Т. Веблен, который в своей теории естественных инстинктов, усматривал в спорте выражение, заложенного природой качества человека в его стремлении к преобразованию. Спорт, по его мнению, есть "инстинкт мастерства", "начало начал", который в процессе жизнедеятельности позволяет определенный биологический индивид преобразовать в человека. Спорту принадлежит роль окультуривания "хищнического соперничества", укротить агрессивность в борьбе за выживание и в то же время поддерживать себя в состоянии готовности к ней. Но, в силу различных обстоятельств, до середины XX в. так и не сложилась логически не противоречивая система взглядов на генезис спорта и его социально-культурную роль в обществе. Дискуссии по этому вопросу продолжают до сих пор, хотя современный спорт выходит на авансцену культурологических практик в качестве ведущей по отношению к другим культурологическим системам и подсистемам.

Теоретическая **актуальность** формирования новой концептуальной модели "философии спорта" связана с тем, что современные социокультурные трансформации детерминируют спорт как феномен ценностно-смыслового содержания жизнетворчества человека, поскольку определяют специфику вхождения его в окружающий мир. Если сделать

абрис концептуальной модели "философии спорта" как нового антропологического проекта, то за исходную позицию возьмем определение спорта как планетарного общественно-значимого феномена, становящегося заметным конструктом культурно-исторического цивилизационного процесса [Ибрагимов М. М. Философия спорта как новый антропологический проект / М. М. Ибрагимов. – К. : Изд-во НУФВСУ "Олимп. лит.", 2014. – 296 с.]. *Целью* работы является попытка выделить спортивную культуру в философско-антропологической интерпретации как носителя исторического опыта "телесного вхождения человека в мир".

Анализ последних публикаций показывает, что на украинском как и на всем постсоветском пространстве, усиливается интерес к исследованию философских оснований спортивной деятельности. Заслуживают позитивной оценки исследования аксиологического измерения спорта высших достижений Е. А. Литинской (Москва), которая пишет, что в современных обществах важную роль "играет спорт высших достижений, социально-философское исследование которого особенно информативно с позиций понимания развития человека как субъекта общественного прогресса. Такая направленность анализа оправдана с точки зрения аргументированных ответов на такие вопросы, как: движется ли человечество к сбалансированному развитию личности или к её все более узкой специализации? Эволюционирует ли цивилизация к укреплению здоровья человека или к его разрушению?" [Литинская Е. А. Аксиология спорта высших достижений в современном обществе : автореф. дисс. ... канд. филос. наук / Е. А. Литинская. – М., 2013. – С. 3]. В этой связи "философия спорта" выходит на культурно-антропологический, аксиологический, теософский, феноменологический, методологические уровни.

Гуманитаризация естественнонаучного знания, хаос научных интерпретаций, девальвация ценностей традиционной культуры, пафос антикультуры и откровенного цинизма усилили в мировоззрении современного человека позиции релятивизма и субъективизма, радикализма, нигилизма и эгоцентризма [Григор'єв В. Й. Моральність як концептуальний вимір цивілізованого способу життя / В. Й. Григор'єв // Практична філософія. – 2013. – № 2(48). – С. 90–96]. Констатируя этот факт М. В. Савостьянова утверждает, что современная культурная реальность теряет значительные духовные ценности: "в сознании людей постепенно деформируется моральный идеал, смыслы и ценности бытия". Понятие "свободы субъекта" в западной культуре наполнилось содержанием "вседозволенности" и если изучать развитие научных, технических и технологических параметров современного общества и "проанализировать это развитие с аксиологических позиций, то можно утверждать, что мы живем в эпоху вертикального вторжения варварства" [Савостьянова М. В. Нові цінності постіндустріального суспільства / М. В. Савостьянова // Вісн. Житомир. держ. ун-ту. – 2011. – Вип. 59. – С. 9].

Наряду с познавательным и практически-преобразовательным творчеством человека, спорт активизирует физическую и двигательную

активність його телесності і, тем самым, створює нову, своєобразну, а именно – спортивну реальність. На фоні названих тенденцій в загальній культурі представляється необхідність більш уважливого відношення гуманітаріїв до процесам, що походять в "світі спорту", так як характеристика його як "демонстрації агоніальних інстинктів" менше всього прийнятно в умовах сучасної кросс-культури [Кыласов А. В. Окольцованный спорт. Истоки и смысл современного олимпизма / А. В. Кыласов. – М. : АИРО XXI, 2010. – С. 192]. Інституалізація сучасного спорту і трансформація його з любительського в професійний, формування на його основі потужної бізнес-структури інсценує всі недоліки і переваги нинішнього культурно-цивілізаційного процесу, активно впливає на всі сторони життя суспільства, що стало приводом неоднозначних оцінок. Накоплені теоретичний і емпіричний матеріал вимагає всебічного філософського осмислення, що передбачає формування нового наукового напрямку – "філософії спорту".

Як висновок із вищеизложеного можна констатувати, що спорт доповнює існуюче поняття реальності як штучне середовище проживання людини. Він інсценує суттєві творчі сили людини, демонструє неуповнювану його жадність до преобразувань і екранізує в своїй орбіті всі позитивні і негативні сторони буття. Спорт вищих досягнень розкриває суперечливу сутність людини і протилежні тенденції створюваного ним соціуму.

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

ТІЛО У СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ КОНТЕКСТІ: СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ ТА НЕБЕЗПЕКИ

Тіло крім біологічного життя має історичний зріз, оскільки існує в соціальних умовах. Такі фактори як владно-економічний вплив, культурно-соціальні приписи впливають на тіло, формують або деформують його.

На думку німецького дослідника Філіпа Саразіна способи кодування тіла, через регламентацію (визначення, що є нормальним для тіла, а що неприйнятним), символічний примус (норми етикету, культурні ідеали, соціальні правила) та дискурси, змінюються упродовж історії. Способи кодування тіла тісно пов'язані з політичною історією і формують тіло як соціальне суще. Відповідно, тіло виступає тією площиною, на якій проявляються усі випробування, яким піддається індивід в ті чи інші історичні часи. Ф. Саразін використовує щодо тіла в соціокультурному контексті метафору "воскової дошки" на якій історія залишає свої письмена [Саразин Ф. "Mapping the body": История тела между конструктивизмом, политикой и "опытом"].

Упродовж соціального виховання індивід набуває численних фізичних, соціальних, культурних і психологічних знань, що формують різного роду моделі або шаблони руху (несвідомі рефлексорні звички). Відповідно, рухи тіла, що живе в соціокультурному контексті меншою мірою залишаються природними, спонтанними та вільними, а здебільшого зводяться до автоматичного і несвідомого здійснення моделей руху. Накопичення негативних тілесних звичок безпосередньо впливає на якість життя і стан здоров'я особистості.

Соціальне "виховання тіла" індивіда починається разом з соціокультурним вихованням індивіда в межах освітнього процесу. В школах діяльність дитини організовується відповідно до графіку, тобто робота, відпочинок, гігієна здійснюються у визначені часові інтервали, а не відповідно тілесному відчуттю і потребам. Утримання рівного положення спини та обмеження рухової активності в процесі навчання призводить до засвоєння дітьми звички підкорятися наказам, робити щось лише з дозволу, що обмежує креативність та ініціативність індивіда.

Влада, через механізми "соціальної ортопедії" (за словами М. Фуко) залишає на тілі патологічні зміни та "рубці". Зокрема влада капіталізму зводила людину духовно і тілесно до рівня машини і перетворювала її на "абстрактну діяльність і шлунок" [Саразін Ф. "Mapping the body": Історія тела между конструктивизмом, политикой и "опытом"]. На думку К. Маркса, капіталістична промислова праця породжувала фізичну неповноцінність людини, виснаження і ранню смерть. Подібно економічному відчуженню від продуктів праці, кодування тіла як машини або засобу виробництва, у термінах марксистського розуміння, є однією з причин відчуження від власного тіла, оскільки жорстке націлення індивіда на виробництво не відповідає природі людини і руйнує її цілісність. В сучасній західній культурі знання традиційно обмежується інтелектуальною сферою, тоді як потенціал індивіда "знати тілом" не є загальноприйнятим. Нездатність розвивати тілесне знання, яке проявляється у внутрішньому тілесному чутті призводить до дезінтеграції особистості зі своїм власним тілом. В результаті ми починаємо покладатися на зовнішні авторитети посередників між нами та нашим тілом, якими стають лікарі, вчителі, священники тощо.

Сьогодні руйнуються сформульовані в період індустріалізації метафори "тіла як машини" і витісняються метафорами інформаційного суспільства. Нині в описанні тілесних процесів стираються межі між біологічними та інформаційними системами. Прикладом цього є сучасне пояснення імунної системи як мережі (а не механізму, що виявляє чужорідне в тілі), яка здатна гнучко реагувати на зовнішні втручання.

Проблема тіла піднімає питання про ідентичність суб'єкта як втіленої сутності. Основою нашої ідентичності є індивідуальний образ тіла. Почуття щодо власного тіла виражаються у всіх аспектах поведінки індивіда. Тіло формує ідентичність оскільки є формою і субстанцією нашої персони. Відповідно занепокоєння щодо зовнішнього вигляду тіла є

проявом занепокоєння або незадоволення щодо власної ідентичності. За словами американського дослідника тілесності Клайда Форда, положення тіла є частиною нашої "емоційної анатомії" [Ford C. W. Where Healing Waters Meet: Touching the Mind and Emotions Through the Body]. Тобто те, в якому положенні знаходиться наше тіло незмінно пов'язане з тим, як ми себе відчуваємо емоційно і психологічно.

Наш образ тіла формується під впливом погляду Іншого і зазнає втручання з боку соціокультурних впливів. На думку американської дослідниці Юдіт Родін, з-поміж усіх індустріальних досягнень XX ст. ніщо так не вплинуло на сприйняття людиною власного тіла, як вплив мас-медіа [Rodin J. Body Mania]. Мас медіа транслюють ідеальні образи тіла, які здебільшого не відповідають середньостатистичним нормам тілесної зовнішності. Невідповідність тілесним ідеалам породжує відчуття незадоволення. В результаті виникає прагнення досягти "правильного" зовнішнього вигляду навіть ціною тілесного комфорту [Кнастер М. Мудрость тела. – С. 58].

В сучасному світі тіло є осередком соціальної активності, оскільки індивіди говорять про своє тіло, змінюють його, фотографують, доглядають, естетизують тощо. Жодна з цих "технік тіла", згідно з термінологією М. Мосса, не є проявом природи людини, а є маніфестацією культурного життя тіла.

Я. Л. Мала, НУБіПУ, Київ
moskalik_1993@mail.ru

ДО ЗНАЧЕНЬ ФОРМУВАННЯ МОДЕЛІ ЖІНОЧОГО БУТТЯ

Про економічний, духовно-культурний рівень суспільства і за сучасних умов великою мірою досить чітко може свідчити місце жінки, реальні перспективи проявів її особистості в суспільно-політичному, економічному і повсякденно-родинному житті.

Але висвітлення гендерної проблематики не лише втрачає, а навпаки, набуває все більшої актуальності в умовах постіндустріального інформаційного суспільства із характерними і для нього абсолютизаціями технократичного мислення.

Загострення суспільно-економічних суперечностей упродовж XIX, а особливо ж – на початку XX ст., спричинилося до практичних реалізацій віднаходження більш адекватних сучасним потребам форм суспільного життя, політичної організації, коли, великою мірою підготовлена попереднім духовно-культурним розвитком, переважала орієнтація на емансипацію жінки, із чим, зокрема, і в марксизмі пов'язувалось відповідне людським потребам майбутнє. Характерними при цьому були визначення як відмінностей між чоловіками і жінками у приватній і публічній сферах, так і необхідності віднаходження та практичної реалізації шляхів і способів їх "подолання".

На наш погляд, зазначені аспекти повинні розглядатися лише в єдності, між тим, у спеціальних дослідженнях перевага все ще віддається виключно суспільно-економічним умовам емансипації жінок. Але, важлива роль в об'єктивному висвітленні особливостей індивідуального життєздійснення жінки, зокрема, повинна надаватися її здатності самооцінки як особистісно-стверджувальної прерогативи можливості жити своїм життям. "Низька самооцінка жінок у поєднанні з недостатньою демократичністю мислення значної частини чоловіків перешкоджає інтеграції жінок у структури, які відповідають за прийняття економічних і соціальних рішень, послаблює їхні позиції у суспільстві. Наше суспільство живе за законами та рішеннями, які пишуться і ухвалюються чоловіками" [Акімова Л. С. Про становище жінок та шляхи реалізації жіночої політики // Актуальні проблеми політики : зб. наук. пр. / відп. ред. Л. І. Кормич. – Одеса : Астропринт, 1998. – С. 5].

Великою мірою якраз самооцінка сприяє розвитку приватного життя жінки, виконуючи подвійну роль: з одного боку, вона є істотним консолідуючим чинником внутрішнього життя, а з іншого, – і засадами відповідного спрямування життєвої активності, змісту життєздійснення. Як і будь-яка інша, дана здатність виробляється самостійно у процесах особистісного само здійснення, обстоювання власної життєвої позиції в усіх сферах буття.

Отже, осмислення прикметних рис і значення моделі жіночого буття повинно здійснюватись у єдності його аспектів індивідуально-особистісних та соціокультурних, та у співвідношення із буттям чоловічим. Так, практична реалізація вимог вивільнення жінки від жорстких штучних обмежень у сфері публічній супроводжувалось розширенням її можливостей в останній, залученням до усе більшої активності, але, відповідно, і скороченням можливостей приватного життя, більше того, зростанням навантаження у родинно-побутовій сфері. На особливу увагу при цьому повинна заслуговувати особистісна самореалізація жінки, розвиток її інтелектуально-духовних якостей, діловитості, енергійності, процесами життєздійснення як їх буттійнісно-життєве продовження її само здійсненням, а не протиставлення останнього її буттю [Глазунов С. В. Нові парадигми жіночого і чоловічого буття // Філософсько-антропологічні студії 2001. Спецвипуск: Філософія Джона Локка і сучасність. До 20-річчя Георгія Заїченка. – К. : "Стилос".-2001.-С. 345]. Ніхто не сумнівається, що "тільки разом чоловік і жінка утворюють повну і цільну людину, одна стать доповнює іншу" [там само, 350], але така "повна і цільна людина" ніколи не з'являється і з'явитися не може шляхом нівелювання їхніх істотних відмінностей як особистісних якостей, що, вочевидь, і може бути наслідком простого "додавання, інтегрування чоловічих і жіночих властивостей" [там само], а лише адекватним піднесенням умови, засобами та спрямуваннями саморозвитку кожного до вищих проявів людської гідності, коли самопрояви індивіда можуть і повинні відзначатися життєвою повнотою, радістю переживання власного буття.

МОЖЛИВІСТЬ ПРАВА ЯК ВИЗНАЧАЛЬНОЇ РИСИ ЛЮДИНИ

В 1979 році Ханс Йонас пише фундаментальну роботу "Принцип відповідальності". В ній він визначає принцип відповідальності як новий категоричний імператив етики. Постулюючи тези про те, що попередні декілька століть були епохами споживання, Ханс Йонас обґрунтовує необхідність переосмислення поведінки людства і кожної людини окремо. На думку автора суспільство споживання дійшло до того моменту, коли в його силах однією необачною дією стерти людство з земної поверхні. Яскравий приклад тому – загроза глобальної ядерної війни. Людство настільки глобалізувалось, що більш менш незначні дії кожного суб'єкта на землі здатні призвести до глобальних подій і наслідків для всього людства. Панацеєю від таких дій має стати етика відповідальності.

Нова етика, за Хансом Йонасом, має стати етикою орієнтованою на майбутнє. Основні відмінні риси між попередньою етикою і тим, що пропонує Йонас, можна висловити в трьох тезисах:

1) людина має перестати бути володарем і постійним гнобителем природи. Натомість людина має стати партнером природи усвідомлюючи, що зникнення природи призведе до зникнення людини;

2) вся попередня етика була антропоцентричною. Людина була центром всесвіту. Тепер на рівних правах з природою людина має рівноправною частиною буття;

3) на заміну Протагорівському "людина міра всіх речей" і Кантівському "завжди вчиняй так, щоб максима твоєї волі завжди дорівнювала загальній необхідності" має прийти "вчиняй так, щоб наслідки твого вчинку відповідали цілі непереривності істинно людського життя на Землі".

Однак, ніхто, як казав великий Козьма Прутков, не обійме неосяжного. Ханс Йонас намагаючись удосконалити стару етику до рангу нової усе одно не може вийти за категоричний імператив Канта через прогалину в розумінні істинно людського життя. Якщо сутність істинно людського життя і, відповідно, людська сутність, відповідають попереднім уявленням, то загальна необхідність Канта буде включати в себе відповідальність за наступні покоління. Та якщо вище зазначені сутності мають відмінність від попередніх уявлень, то перш ніж говорити про принципово нову етику треба, проговорити принципово новий підхід до людської сутності.

В кінці XVIII століття юрист Вільям Гарроу здобув собі титул лицаря і світову відомість завдяки формулюванню презумпції невинуватості. Вона передбачає невинуватість за кожним підозрюваним у скоєнні злочину, поки не буде доведена його вина. Тобто відповідальність перед суспільством за події чи вчинки індивідом несеться тільки тоді, коли вона

доказана. Без відповідальності неможлива судова практика і багато інших аспектів людського суспільства.

Традиційно вважається, що свобода, а разом з тим і відповідальність за дії, закінчується там, де починається свобода і відповідальність іншого. Колись По аналогії з цим відносяться і до права. Права одного закінчуються там, де починаються права іншого. Та цей принцип застарів. Права однієї людини починаються там, де починаються права іншої. Те саме по відношенню до відповідальності, і до свободи. Все це наслідок визнання чи невизнання. А й дійсно, як ти можеш за щось відповідати чи бути вільним, чи мати права, якщо цього ніхто не визнає?

Право не одностороннє відношення. Наприклад, я маю право на життя. Воно двостороннє – я маю право на життя тільки тоді, коли є ще хтось, хто має точно таке саме право. Я маю право на дію тільки тоді, коли ще хтось такий самий як я має те саме право. Визнання прав є фундаментальним не тільки в суспільній світобудові, але й в розумінні людини.

2 червня далекого 1537 року папа Римський Павло III видав спеціальну буллу, яка визнавала індіанців людьми з душами і забороняла їх брати в рабство. Людина не може бути рабом. Виходячи з цієї булли раб це антонім слова людина. Що в такому випадку має людина, що не має раб? Раб не несе відповідальність за власне життя, а отже і не має жодних прав. В цьому випадку право стає визначальною рисою людини. Хоча у випадку індіанців представники Сполучених Штатів Америки не визнавали їх за людей досить довгий час. Це трапилось через невизнання індіанцями конституції Сполучених Штатів Америки. Від так вони мали прав не більше, якщо не менше, ніж африканські раби. В уявленні пересічного американця індіанець рахувався трошки більше ніж дикий звір.

Ці факти ведуть до необхідності детального дослідження впливу декількох відношень. Перш за все, відношення відповідальності до права. Якщо це дійсно так, то відповідальність індивіда за власні вчинки робить людину людиною і суб'єктом дії. По друге, відношення права до визначення людини. Це в свою чергу потребує дослідження англосаксонської та американської правової традиції, де можливість відповідальності за власні вчинки перед суспільством доводиться у суді. Від так це є практичним матеріалом досліджень. По третє, відношення суб'єкта і людини. Якщо суб'єкт це не тільки істота, що пізнає світ, але й істота що відповідає за власні вчинки, то слова ідентичні. Або ж людина за визначенням має стати в такому випадку ширшим.

Переосмислення світоглядних філософських засад визначення людини і відношення права, як його визначальної риси здатне переоформити відношення українського суспільства до державного законодавства, державного права і конституції як документу, що письмово закріплює ці відношення. Необхідність реформ в правовому і законодавчому полях, на сьогоднішній день, просто вимагають цих досліджень.

УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ СПЕЦИФІКИ ІНТЕРАКЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ У КОНТРАКУЛЬТУРНОМУ СЕРЕДОВИЩІ

Контракультура інформаційної ери є тлом, на якому розгортається складна і неоднорідна система інтеракції. Тому не викликає сумнівів, що специфічність інтеракційних процесів контракультурного середовища сучасної доби, визначення подальших тенденцій трансформації інтеракції в умовах інформатизації спонукає до осмислення останніх кризь призму сучасного соціокультурного простору українського суспільства. Проте в Україні існує своєрідність цих процесів, яка пов'язана з тим, що через її територію, а значить через культуру (народну та масову) проходять потоки різних цивілізаційних векторів: Захід-Схід та Північ-Південь. Це сприяє розмитості кордонів між різними сферами соціального буття українського суспільства та взаємопов'язаності останніх, що стає можливими завдяки розвитку систем інтеракційних процесів та новітніх технологій.

Саме завдяки інформаційно-комунікаційним технологіям в українській молоді з'являється можливість доступу до різних сфер життя світового співтовариства контракультур. Останні створюють умову доступу та долучення до світової культури, але водночас надають їй штучного характеру взаємодії. Взаємодія різних культур у системі масової призводить до виникнення численних непорозумінь, що пов'язані з мовним бар'єром та вимагає від учасників знання англійської. Взаємодія представників таких товариств має вигляд міжособистісного спілкування, що можливе завдяки електронній пошті, електронним повідомленням, а також більш витонченим формам взаємодії – різноманітним відеоіграм, спортивним матчам.

Українська молодь підключається до світового руху Інтернет-простору контракультур на правах членів цього руху, тим самим долучаючись до глобальної інтеракції представників світового співтовариства. А коли чисельність українських носіїв збільшується, виникають ці самі спільноти й в Україні, яким притаманна своя інтеракція. Спочатку інтеракція має глобальний характер, тому що вони просто члени глобальної спільноти віртуальних контракультур, а потім, коли українська молодь створює або долучається до створених контракультур в Інтернеті, починається спілкування між собою. Тобто виникає підсистема глобальної інтеракції, вона є її частиною але має свою специфіку. Ця специфіка проявляється в текстовому, ігровому, графічному та мистецькому компонентах інтеракції. Поза всіляким сумнівом, ці характеристики створюють особистісний контекст сприйняття інформації, адже їхнім завданням є відтворення ситуації "живого" спілкування.

Інтеракція через текст у контракультурних групах представлена діалогом чи полілогом її учасників. До діалогової комунікації ми віднесемо

електронну пошту, ICQ, жанр СМС, жанр миттєвих повідомлень, до полілогової – блог, гостьову книгу, чат, стармоб тощо. Справедливою є думка Н. Лумана, який наполягав, що "в епоху електронної обробки даних цю довіру неможливо персоналізувати, а відповідно – більше неможливо надати їй соціального статусу: вона існує власне в формі довіри до системи" [Луман Н. Медиа коммуникации / Н. Луман ; пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. – М. : Логос, 2005. – 280 с.]. Особливе, проміжне місце серед взаємодії представників контркультур належить Skype, який робить можливими комунікації в діалогово-полілоговому та синхронно-асинхронному. Графіка як елемент інтеракції в контркультурному середовищі в інформаційну еру, представлена вербально-графічним (шрифт), візуально-інформативний (смайли) та візуально-образним (відео, малюнки, фотографії) засобами. Ці засоби не тільки допомагають передати емоційну, чуттєву сферу представників контркультури, вони взаємодіють між собою, передають візуально-насичнені смисли суспільству. В українському суспільстві ця контркультура також має багато своїх прихильників, інтеракція яких має свою своєрідність. Ця своєрідність проявляється в участі національного самовиявлення, патріотизму. Як наголошує М. Савельєва: "... цінності культури мейнстріма роблять людей споживачами" [Савельєва М. Ю. Введение в метатеорию сознания / М. Ю. Савельева. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2002. – 334 с.], а контркультура – прагне творити. Музика є ще одним елементом взаємодії представників контркультурних груп, для яких частіше за все вона стає осередком утворення. Такими групами в українському суспільстві є Хіп-хопери, Репери, Металісти, Рокери, Панки, любителі стилю музики транс, драм-енд-бейс та інші. Ще однією цікавою тенденцією інтеракції контркультури українського суспільства є наявність тату на тілі, яке останнім часом стало більш популярним та модним, особливо модерною серед української молоді вважається тату з національною символікою держави. Важливе місце в Україні належить контркультурі Футбольних Фанатів. Українські вболівальники взаємодіють з іншими фанатами світу через інформаційно-комунікаційні засоби зв'язку. Вони долучаються до світової спільноти Футбольних Фанатів Інтернет-простору. Їхня інтеракція має вигляд обміну думками про ту чи іншу команду, гравця, а також як спосіб демонстрування своєї творчості. Проте, українські фани не стільки існують в Інтернет-просторі, як є його користувачами. Вони використовують Мережу скоріше для свого поширення та для комунікації її представників. Це контркультурна група, що існує в реальності.

Отже, з повою та доступністю для більшої частини українського населення інформаційно-комунікаційних технологій, що забезпечують їм вхід до Інтернет-середовища, українська молодь, отримала змогу активно долучитися до контркультурного простору світового товариства. Швидко засвоївши всі правила, стала активним споживачем цього простору. Хоч і немає серед української молоді такої значної кількості учасників контркультур як в країнах Заходу, проте вони проявляють свою ак-

тивність та своєрідність в Інтернет-просторі. Ця своєрідність насамперед, проявляється в тому, що українські представники контркультурних рухів перейшли від глобальної системи інтеракції, до більш локальної інтеракції учасників Інтернет-простру українського суспільства. Тепер вони вже не просто споживачі західного зразка контркультури, а співтворці своїх прототипів контркультурних груп за інтересами, повноправні її учасники. Вони створюють свою інтеракційну систему комунікацій, яка є підсистемою глобальної інтеракції в Інтернеті. Молодь українського суспільства стає творцями своєї контркультурної групи, з одного боку, вони є схожими на зразки існуючих контркультур західного суспільства, а з другого – містять у собі елементи національного забарвлення. Представники українських контркультур не просто долучаються до існуючих у світовій Мережі спільнот та груп, а пропонують свою альтернативу останніх.

Б. Е. Носенок, студ., КНУТШ, Київ
pavlova081@mail.ru

ОБРАЗИ ПЕРЕЖИВАННЯ В КУЛЬТУРНОМУ КОНТЕКСТІ "ПРУСТОХВОРОБИ"

Марселя Пруста можна назвати автором одного твору. "У пошуках утраченого часу" ("À la recherche du temps perdu") – головна праця життя М. Пруста – включає 12 томів. Крім цього, існує ще незавершений роман "Жан Сантей", який вважають своєрідним прологом до написання епопеї.

Читання "В пошуках втраченого часу" здається легким, але тут є досить багато підводних каменів, основний з яких – складність сконцентрувати увагу на центральних мотивах, головним чином, через особливу повітряність та легкість літературної мови М. Пруста. У своїх "Лекціях про Пруста" Мераб Мамардашвілі наголошує, що краще читати епопею після прослуховування його лекцій. Багато в чому ці слова є не лише іронією, але й дійсно показують, що після читання / слухання лекцій епопея розкривається ширше. Можна провести аналогію з кімнатою: якщо у вас немає ключа від неї ви можете побачити те, що знаходиться всередині, через замкову щілину; між тим, якщо ви маєте все ж ключа, то зможете відкрити двері. Ключ надає змогу позбутися обмеження. Сам же М. Мамардашвілі зазначав: "Все, що я кажу, є в певному сенсі автобіографічним, так само, як і звернення до Пруста для мене автобіографічне" [*Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути)*]. – М. : Ad marginem, 1995. – С. 7].

В романі М. Пруста читач має справу з тим, що називається онтологічним чи екзистенційним досвідом. Весь твір багатий на різного роду переживання: лінощів та праці, страху та хоробрості, життя та смерті [*Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути)*]. – М. : Ad marginem, 1995. – 274 с.]. Найбільш сильно читач опиняється наближеним до теми, вибудованої М. Прустом історії в частинах "Поло-

нянка" та "Альбертина зникає" (рос. "Беглянка", переклад М. Любімова), позаяк їх автор писав "по живому", тобто, описуючи свої реальні переживання, пов'язані з подіями в житті М. Пруста, що відбувалися в час написання даних частин епопеї.

Біглов Ю. у своєму "Конспекті Лекцій про Пруста Мераба Мамардашвілі" вдало підкреслює, що М. Мамардашвілі пережив "прустохворобу" та намагався пояснити, що саме робить книгу М. Пруста настільки значимою [Біглов Ю. Ш. Конспект Лекций о Прусте Мераба Мамардашвили с заметками читателя, исповедующего деятельный пессимизм [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://konsp-mm.narod.ru/index.html>]. Люди, що отримали подібну хворобу, здійснюють специфічне занурення в світ М. Пруста. М. Мамардашвілі порівнює цей світ з Дантовим у "Божественній комедії", позаяк в обох випадках ми маємо справу з символічною подорожжю. "У пошуках втраченого часу" репрезентує внутрішню подорож, яку можна здійснити, не мандруючи реально. Життя в такій символічній подорожі вимагає залишити страх та надію. Як і у Данте: "Здесь страх не должен подавать совета"; "Оставь надежду всяк сюда входящий" [Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). – М. : Ad marginem, 1995. – С. 21]. Відомо, що час і простір художнього твору відмінні від тих часо-просторових координат, в яких знаходиться той, хто сприймає художній твір. Але у випадку епопеї М. Пруста існує ще й внутрішня відмінність у часі та просторі: наприклад, момент, коли малий Марсель вперше проводить ніч в іншій кімнаті готелю Бальбеку, йому здається, що кімната некомфортна, тому що в ній – злі меблі; прогулянки головного героя у садах Комбре – ніби зупинка часу, це особливий простір минулого, саме тут герой швидше згадує, подорожує в минуле завдяки пам'яті, ніж здійснює падіння в майбутнє. Окремо стоїть історія після-серті-Альбертини. Історія стосунків Марселя з Альбертиною просякає більшу частину роману, але після смерті Альбертини світ головного героя змінюється: з цього моменту для нього справедливим було б твердження Едісона, що деякі люди ждали б все життя беззмисно працювати, ніж зупинитися хоча б на хвилину. Рух та зупинка – полярні; рух сприяє забуттю сердечного болю, тоді як зупинка відроджує пам'ять. Зупинка – аналог вічності. Звідси прекрасне визначення М. Прустом життя: життя – це праця, це зусилля. Для нього життя дійсно кожен раз потребувало зусилля: М. Пруст хворів на тяжку форму астми. Філософська антропологія іноді дає визначення людині як істоті, що долає свої межі у свідомому зусиллі [Философская антропология : словарь / под ред. Н. Хамитова, С. Минева, Т. Розова, С. Крылова. – Киев : КНТ, 2011. – 472 с.] Вдало пригадуються і слова М. Дюшана в інтерв'ю з К. Томкінсом: "А що ви тепер робите?" – "Дихаю. Хіба цього замало?" [Томкинс К. Марсель Дюшан. Слепые беседы. – М. : Grundrisse, 2014. – 160 с.]

У житті людину супроводжують знання та розуміння. На прикладі Рашілі М. Пруст показує, що одна й та ж людина через неоднаковість знань

про неї, що є у людей, може мати для них, відповідно, різне значення: Марсель зустрічає Рахіль, що пропонує йому себе за 20 франків; Робер де Сен-Лу бачить Рахіль як трагічну актрису й закохується в неї. Марселю не потрібні ті знання про Рахіль, що він має. Вони були б корисніші Роберу. Але Марсель не може передати їх йому. Це питання лише особистого досвіду. Розуміти можна лише самому, ніхто не може зрозуміти замість тебе, так само, як і померти [Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). – М. : Ad marginem, 1995. – С. 36].

Сенека Молодший в Першому листі до Луцилія писав: "У тому-то й наша біда, що смерть ми бачимо попереду; а більша її частина – у нас за плечима, – адже скільки років минуло, і все належить смерті" [Если хочешь быть свободным / Сенека, Честерфилд, Моруа. – М. : Политиздат, 1992. – С. 7]. Життя в кожному мить опиняється переплетеним зі смертю: смерть не настає після життя – вона бере участь у самому житті. У нашому душевному житті завжди є мертві відходи або мертві продукти самого цього життя, і часто людина стикається з тим, що ці мертві відходи займають весь простір життя, не залишаючи в ньому місця для живого почуття, для живої думки, для справжнього життя. Ці роздуми підводять до сутності поняття "справжнє життя", яке постійно повторюється в епопеї "У пошуках утраченого часу". Цим М. Пруст, можливо, хотів сказати, що важко відрізнити мертве від живого: виражені словесно емоції можуть бути не пережиті мовцем (адже людина не просто переживає, вона переживає власне переживання), таким чином, у кожного життєвого стану завжди є мертвий дубль. Справжнє життя відкривається у вигляді просвітів: коли ми запалюємо свічки, ми можемо побачити те, що до цього було приховано у п'ятні. Кожна свічка зберігає чиєсь бажання, або пам'ять.

"Люди не народжуються біологічним способом, а лише проходячи шлях, стають або не стають людьми... Релігійний образ другого народження: спочатку ми народжуємося від матері та батька, а потім на цьому біологічному субстраті другим вдруге народжується щось, зване людиною..." [Биглов Ю. Ш. Конспект Лекций о Прусте Мераба Мамардашвили с заметками читателя, исповедующего деятельный пессимизм [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://konsp-mm.narod.ru/l2.htm>].

**О. С. Омелянчук, асп., ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ,
Є. І. Андрос, канд. філос. наук, ІФ ім. Г. С. Сковороди НАНУ, kulya-pepsi@ukr.net**

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА КОНЦЕПЦІЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ К. ЯСПЕРСА

Світ не має межі, проте людина, згідно з Ясперсом, знаходить в собі те, чого не знаходить ніде у світі. Мова про дещо непізнаване, те, що не можна довести, те, що є неопредметненим, те, що виходить за межі всякої позитивної науки. Тут людина знаходить досвід не завдяки знан-

ням про щось, а завдяки власним направленим діям. Тут шлях веде людину через світ і через саму себе до трансценденції. За Ясперсом, трансценденція – це буття, яке не Dasein (наявне буття), не свідомість і не екзистенція, але те, що виходить за межі самого світу. Трансценденція тут виступає як феномен та як процес виходження за межі. Трансценденція – абсолютна межа, абсолютно осягне всякого буття та мислення. Людина не може жити без феномену та процесу трансцендування.

Ясперс пише: "Людина – це єдине створіння у світі, якому в його наявному бутті відкривається буття як таке. Вона не може висловити себе у наявному бутті як такому, не може задовольнитися насолодою Dasein. Вона справді знає себе як людину тільки тоді, коли є відкритою для буття в цілому, тоді, коли живе всередині світу у присутності трансценденції. Приймаючи своє наявне буття (Dasein), вона все ж прагне до буття (Sein). Адже людина не може зрозуміти себе у світі просто як результат світового процесу. Тому вона переходить межу свого наявного буття і світу, досягаючи їх основ, прагнучи туди, де вона стане впевненою у своїх витоках, ніби приймаючи участь у творенні" [Ясперс К. Філософська вера // Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 455].

Буття, за Ясперсом, у свою чергу, – це безодня для розсудку. Ця безодня здатна бути наповненою для ще одного важливого у філософсько-антропологічній концепції Ясперса поняття – екзистенції. Філософ стверджує, що екзистенція – це такий рівень людського буття, який не може бути предметом наукового дослідження. Екзистенцію неможливо об'єктивувати, тобто її не можна представити як об'єкт розгляду. Ось це пояснює сам як Ясперс: "У будь-який момент, коли я роблю себе об'єктом, я сам одночасно є чимось більшим, ніж цей об'єкт, а саме створіння, яке себе, таким чином, може об'єктивувати. Розглядати себе у тій мірі, в якій я можу бути представлений як об'єкт, я втрачаю себе, поєдную те, чим я виступаю сам для себе, з тим, чим я можу бути насправді" [Див.: Jaspers K. Philosophic (Philosophische Weltorientierung). – Berlin, 1956. – S. 48–52].

За Ясперсом, екзистенція – це справжня природа людини, наше справжнє іство. Однак, в той же час, екзистенція – це один із проявів людини. Філософ стверджує, що таких провів, насправді, чотири: 1) Емпіричне Я (Dasein – наявне буття). Це наша тілесність, спадковість, психологія поведінки і т. д. Для того, аби існувати у цьому світі людина створює мову, знаряддя праці – фактично, опредметнює саму себе; 2) Свідомість. Це усвідомлення людиною того, що все, що її оточує, все, що вона знає, дається їй через споглядання. Тільки те, що входить у свідомість і є для неї буття; 3) Дух – життя ідей. Зокрема, ідей про душу, життя, світ та, безумовно, сенс нашого існування. Саме ідеї та розмисли, пошуки сенсу дають нам можливість збагнути справжній сенс усього, що нас оточує. Тут людина усвідомлює, що вона є тим, ким є, в тому числі, є і завдяки цим наявним даностям, завдяки тому, що її оточує. Разом з цим, ідеї – це безкінечність умов та задач. Тому, там, де зникають ідеї, світ розривається на бескінечну кількість розсіяних предметів;

4) Можлива екзистенція. Це почуття з'являється, коли ми виростаємо з витоків, які знаходяться за межами емпіричного, об'єктивно даного буття, за межами свідомості та духу взагалі. Можлива екзистенція проявляється, наприклад, у незадоволеності, коли людина постійно перебуває у пошуку, постійно відчуває, що не відповідає своєму Dasein. Також можлива екзистенція проявляється: у тязі до єдиного, коли людину може заспокоїти лише буття та вічність, та в усвідомленні безсмертя не як способу продовжити власне існування в іншій подобі, а як здатності вплинути на час, зупинити його та розчинитися у вічності.

Співвіднесеність екзистенції з іншою екзистенцією здійснюється в акті комунікації, а співвіднесеність її з трансценденцією – в акті віри. За Ясперсом, екзистенція – це образ буття в нас, образ Божий. Її можна тільки освітити, тобто не пізнати, а виявити її можливості, наприклад, можливість реалізувати себе, стати особистістю.

Про людину Ясперс стверджував: "Людину неможна виводити з чогось іншого, вона – безпосередня основа всіх речей... Усі види залежності в світі та всі процеси біологічного розвитку стосуються, ніби, істота людини, але не її самої насправді" [*Ясперс К. Философская вера. // Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 448*].

О. С. Панкратова, студ., КНУТШ, Київ
lesyapankratova@gmail.com

ТАБУ ЯК ЧИННИК ПОБУДОВИ СУСПІЛЬСТВА (ЗА КЛОДОМ ЛЕВІ-СТРОСОМ)

Дослідження функціонування сучасної культури неможливо уявити без критичного аналізу внеску структуралізму Клода Леві-Строса – однієї з ключових постатей гуманітарної науки XX століття – , який у своїх антропологічних дослідженнях міфів, систем спорідненості і побуту первісних спільнот використовував набутки лінгвістики і фонології.

У своїй праці "Структурна антропологія" Леві-Строс виходить з того, що за кожним соціальним явищем, настановою та звичаєм можна розгледіти структуру. Своє завдання антрополог вбачав у необхідності виявити структуру, на основі якої можна розтлумачити побудову та існування спільноти. Така структура є незмінною, вона є основою, що закладена у несвідомому – це закономірність суспільного життя, інваріант можливих соціальних відносин. Реальні стосунки багатоманітні, однак в їх основі лежить стала структура.

Значну частину досліджень Леві-Строса складає вивчення структури сім'ї, племені. Така система побудована на певних заборонах, на табу, які пов'язані з кровною спорідненістю, допомагають впорядкувати взаємини між людьми. Так, наприклад, Леві-Строс велику увагу приділяє інцесту як визначальному чиннику формування великих соціальних груп. Також поширеними є табу на вживання певної їжі або слів (імен).

Такі табу були притаманні народам, серед яких був поширений тотемізм. Тому зазвичай дослідники такі заборони пов'язують лише з ним. Проте заборони на вживання певної їжі присутні й у сучасному суспільстві. "Социальные и технические успехи в истории человечества гораздо меньше повредили табу, чем тотему" [Фрейд. З. Тотем и табу / пер. с нем. М. В. Вульфа. – СПб. : Азбука-классика, 2005].

Табу є символічною межею, яку людина не повинна переходити. При порушенні заборони людина у первісних суспільствах відчуває жах. Така емоція від недотримання певних правил, що формують порядок життя, притаманна тільки людині. Порушення табу настільки впливає на свідомість людини, що наслідки можна відчуті і фізіологічно. Філософ пише: "... нарушение пищевых табу влечет за собой физиологические расстройства, весьма похожие по их описанию на явления аллергии. ... аллергические расстройства даже у нас часто имеют психосоматическое происхождение: у многих людей они возникают от нарушения табу психологического или морального характера. Так симптом, природный по проявлению, восходит к диагнозу из сферы культуры" [Леви-Строс К. Первобытное мышление / пер., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. – М. : Республика, 1994].

Найвизначнішим табу є заборона інцесту, яка за Леви-Стросом певним фундаментальним актом у житті первісної людини – переходу від природи до культури. Така заборона заснована на біологічній складовій природи людини, проте необхідно зазначити, як пише Марсель Енаф, дослідник творчості Леви-Строса, що не можливо визначити біологічну складову як визначальну для цієї заборони. "Во второй главе «Элементарных структур родства» Леви-Строс подводит итог различных теорий, разработанных для объяснения запрета на инцест, и выявляет противоречия между ними. Обобщая, можно сказать, что биологические объяснения могли бы быть действительно применимыми универсально (поскольку основываются на природе), но они неверны, в то время как историко-культурные объяснения могли бы быть верными (они относятся к наблюдаемым фактам), но не универсальным" [Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология / пер. с фр. О. В. Кустовой. – СПб. : ИЦ Гуманитарная академия, 2010]. Не існує підтвердження того, що окрема група випадково виявила той факт, що в інцесті міститься небезпека виродження. Також не існує ясних пояснень, які відсилають до соціального джерела цієї заборони.

Для Леви-Строса виникає декілька важливих питань: заборона інцесту – це соціальне правило, але чи є в основі цього соціальні причини? Якщо це так, чому це правило універсальне? Соціальне правило тут буде показувати, які партнери дозволені, а які – ні. Створювати союз є природною необхідністю, однак не є зрозумілим, чому люди вважають за необхідне встановлювати обмеження цього вибору.

Пояснення цьому, за Леви-Стросом, – табу слугує пріоритетам соціальних груп, а не однієї сім'ї. У суспільстві форми спорідненості органі-

зовані так, щоби змогли діяти принципи "обміну", "взаємності" та "управління". Саме вони і створюють соціальний аспект людства. Заборона інцесту дозволяє знайти собі партнера за межами своєї біологічної родини. Обмін жінками, який з цього слідує, представляв собою не тільки обмін людьми, але й більш глобальний обмін: економічний, політичний, релігійний, мистецький, науковий та інші. Вислідом заборони інцесту є не тільки більша різноманітність у біологічному фонді окремої сім'ї, але й культурна різноманітність. Відповідно культура побудована на системі заборон для кращого її збереження та збагачення.

Для Леві-Строса важливо показати, що не існує культури, яка може поступатися будь-якій іншій у своїй значущості. Якщо побудова будь-якого суспільства завдячує структурі, яка є підґрунтям кожної спільноти, тоді не можливо визначати домінуючі культури. Заборона інцесту існує в усіх культурах. Модель, на якій ґрунтуються будь-які суспільства, має пріоритетом розвиток життя та закріплення кращих даних популяції незалежно від того, чи така модель є усвідомленою чи ні.

Поділ культур для Леві-Строса може бути лише на "холодні" (ті, що залишаються незмінними і самодостатніми у своєму існуванні) та "гарячі" (ті, що потребують змін та новацій).

Так, наприклад, американський еволюційний біолог Джаред Даймонд у своїй праці "Зброя, мікроби і харч" говорить, що ті способи здобуття їжі і те господарство та технічні досягнення, якими володіють певні народи (наприклад аборигени Австралії), є оптимальними для їхнього географічного регіону. Такі народи можуть бути самодостатніми і не потребують втручання.

Отже, для Леві-Строса важливо показати, що соціальний лад має своїм підґрунтям несвідому закономірність його побудови. Табу підтримує цей соціальний лад, воно слугує поясненням певних дій для людини. Табу у структурі побудови суспільства – межа, яку не можна переходити, щоб суспільство функціонувало ефективно. Табу слугують саме потребам всього суспільства, окремої культури, вони спрямовані на забезпечення розвитку та контролю. Заборони детермінують правила суспільного життя, вони впорядковують та вибудовують порядок поведінки людини у суспільстві.

***Д. В. Петренко, канд. филос. наук, доц.,
ХНУ ім. В. Н. Каразіна, Харків
Dmitrypetrenko@yandex.ua***

ТЕХНИЧЕСКИЙ ОБРАЗ И ГРАНИЦЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ: К КРИТИКЕ КОРРЕЛЯЦИОНИЗМА В ФИЛОСОФИИ МЕДИА

Одним из наиболее важных событий, обозначивших инаковость культурной ситуации XX начала XXI веков, стало возникновение и распространение новых типов массовых оптических медиа. В процессе своей эволюции от сохраняющих, по определению В. Беньямина, "ауру"

первых фотоснимков середины XIX века и опытов киносъемки конца XIX – начала XX веков до возникновения сервера "Youtube" и десубъektivизирующего перцепцию видеоарта эти оптические медиа порождали как новые режимы массовой коммуникации, так и новые возможности радикальной дискommunikации. Философия XX века раскрыла разнoвекторные потенции имени "медиа", позволяющие фиксировать различные аспекты культурной ситуации, складывающейся в XX веке. А. Бадью справедливо утверждает, что подлинный акт именованiя всегда предъявляет нечто исключенное из репрезентации культурной ситуации, нечто, что французский философ называет "событийным участием", таящим новые возможности как для теории, так и для практики. Является ли "медиа" таким именем? Ведь для многих исследователей в областях социологии, антропологии, теории коммуникаций медиа – это короткое имя, которое обозначает технического посредника, позволяющего состояться массовой коммуникации. Если мы принимаем данные позиции, то в таком случае это имя, фиксируя укорененную в репрезентации данность, концептуализирует клишированные стратегии культурного производства и поэтому неизбежно консервативно. Но где опасность, там зреет и спасительное. Уже один из предшественников медиатеорий В. Беньямин, осмысляя культурные трансформации, вызванные новыми оптическими медиа, с одной стороны, разоблачает их угрожающую потенцию массово воспроизводить эстетизацию политического, но, с другой, – разрабатывает концепцию "диалектических образов", совершающих, по определению С. Бак-Морс, "замыкание буржуазных историко-литературных аппаратов" [Buck-Morss S. The dialectics of seeng: Walter Benjamin and the arcades project / Susan Buck-Morss. – Cambridge : The MIT Press, 1991. – P. 290]. Как это можно увидеть уже в работах В. Беньямина, философия медиа может стать проводником к открытию вводимого в представление радикального проблемного поля, не сводящегося исключительно к ряду беспокоящих многих медиатеоретиков операционных вопросов, обращенных к локальному воспроизведению консервативных потенций культурной ситуации. И если философия медиа предъявляет уникальность своего проблемного поля, то лишь с того момента, когда начинает мыслить не технические возможности воспроизведения того же самого, а события разрыва, открывающие возможности новых конфигураций диспозитивов культуры.

Событийность оптических медиа с самого начала маркировала проблемное поле философских исследований медиа: от концептуализации оптического бессознательного В. Беньямином и констатации кризиса "галактики Гутенберга" в исследованиях М. Маклюэна до "материалистической" актуализации Ф. Киттлером связи медиа и мышления и постулируемого Д. Кампером сочетания телесного с медиальным. Таким образом, критическое осмысление проблематики, сформированной в рамках исследования оптических медиа и трансверсально сплетающейся с областью визуальных исследований, может обозначить ряд важных вопросов, возникающих и в других ответвлениях философии медиа.

Так, одной из общих установок многих из обозначенных выше концепций является утверждение, согласно которому медиа формируют модели восприятия реальности. Исходя из данных позиций, будучи причастными к созданию или воспроизводству исторических априори, которые создают режимы разделения чувственного, медиа конструируют или соучаствуют в формировании репрезентации, организовывающей перцепцию и включающую ее в режим воспроизводства клише. Следуя традиции, основанной И. Кантом, данные установки, воспроизводимые, например, в философии технических образов В. Флюссера, накладывают категорический запрет на эвристические возможности преодоления границ репрезентации, сводя любые попытки подобной постановки вопроса либо к позициям "наивного реализма", либо к неизбежно архаическим стратегиям докантовской философии. Вследствие этого одной из возможных задач философии медиа объявляется (как, например, это делает Д. Мерш) реконструкция стратегий имманентного производства медиального, исключающая возможности трансцендентного раздвоения (что напоминает более сложный проект исследований машинного производства культуры Ф. Гваттари, стирающий различие как между естественным и искусственным, так и между техническим и семиологическим). Подобные исследования в области медиа принимают как данность то, что К. Мейясу называет "корреляционистской установкой" [*Meillassoux Q. After finitude. An essay on the necessity of contingency / Quentin Meillassoux ; [tr. R. Brassier]. — New York : Continuum, 2008. — Р. 13*], утверждающей неизбежность субъективистской скорректированности знания. Возможности преодоления корреляционистской установки, неизменно доминирующей в западноевропейской философии от Канта до деконструктивизма, довольно-таки радикально разрабатываются в современной философии в рамках направления, не очень удачно поименованного Р. Брассье "спекулятивным реализмом". Так, при концептуализации технического образа мы должны учитывать не только то, что он репрезентирует, но и присутствующее в преодолевающих человеческую перцепцию оптико-бессознательных фиксациях нерепрезентируемое, которое составляет поле, отбрасываемое корреляционистскими философами медиа как нередуцируемый остаток, шум табуированной реальности. Преодоление корреляционизма при осмыслении технического образа частично разработано уже в философии образа Ж. Делеза. Для французского философа интерпретация технологического образа в корреляционистских будит всего лишь ограниченной абсолютизацией одной из возможных систем, "в которой все образы варьируются преимущественного ради одного, который воспринимает воздействие других образов одной своей гранью" [*Делез Ж. Образ-движение / Жиль Делез ; [пер. с фр. Б. Скуратова] // Делез Ж. Кино. — М. : Ад Маргинем, 2004. — С. 114*]. "Вычтенная" реальность несводимая к репрезентации и всегда дарует возможность своего радикального предъявления ("présentation" в терминологии А. Бадью), открывающего новые режимы восприятия и знания.

Ю. Ю. Полулях, канд. філос. наук, доц.,
СНУ ім. В. Даля, Сєвєродонецьк
philosophne@i.ua

СЕМІОТИКА ПРОЕКТУ МОДЕРНУ

Семіотичне дослідження проекту "Модерн" має на увазі виявлення цього проекту як певної смислової перспективи у її інтерсуб'єктивній даності. Роз'єднання єдності концепту "Модерн" на диференційні семіотичні складові дозволить більш повноцінно розглянути його засоби моделювання реальності.

Семантична об'єктивація. Виділення модерного розуму з інших способів раціоналізації світу пов'язується з особливою формою уявлення світу, а саме як світу, який перебуває в якісному становленні, тобто уявлення світу, який прогресує. Новий Час своїми філософськими полями виділяє прогрес як ознаку модерного часу, встановлюючи розуміння Модерну у його прогресивному, революційному, емансипованому характері *нового*, у відмінності від старих епох. Але таке розуміння можливе лише на ґрунті історичного розуміння, а саме встановлення історичнорозмірної перспективи осмислення світу. Означування світу в сенсі історичного світу дозволяє семантизувати особливості прогресивних процесів із історичними імперативами – імперативами "поступу історії", "законів історії", "цілями історії", що мають свій вираз у теорії стадій розвитку суспільства (Віко, Конт, Маркс). Класичний модерний розум цілком пов'язує історію з прогресом. В першу чергу це пов'язано з тим, що становлення модерного розуму є його становлення на певному етапі історії як виділення з історії суттєвих сторін історії, завдяки яким історія лише й розвивається. Модерн потребує історії й утворює історію як своє самообґрунтування. Тому *історичне* є фундаментальним семантичним ґрунтом проекту Модерну, у вимірах якого він себе влаштовує та створює референціальні фундаменти означування. Інші семантичні референції модерну (просвітництво, виробництво, цінності, темпоральність, держава, нації тощо) фундовані семантикою історичності та в своєму значеннєвому просторі остаточний смисл отримують завдяки їй. Вони значать завдяки тому, що історичність нетематизовано присутня у їх здійсненні в мисленні. Так само й Модерн має відношення до свого значення себе як Модерну через відношення до історії. Там, де історії як особливої категорії розуму не існує, там не має й Модерну. Недарма, коли перші ознаки кризи модерного суспільства стали себе проявляти, були висунуті концепції цивілізаційного розвитку, де історія не мала конститутивного значення (Данілевський, Шпенглер). Ця семантична бінарність (історичне / не історичне) й створює семантичне корегування Модерну.

Синтаксична презентація. Влаштування семантичного наповнення проекту Модерну відбувається на основі встановлення семантичних відношень в матеріальних (в значенні "матеріалу" – фізичного,

чуттєвого, психічного, концептуального тощо) носіях цих відношень. Репрезентамени (знаконосії) семантики проекту не тільки виражають його значення, але й виражають його по певним принципам – на основі кодифікації. Кодифікація *історичного* в серіях репрезентаменції спрямована в першу чергу на суттєву кодифікацію, тобто на особливість історичного, що виявляється саме в Модерні. Модерн є сутність історичного, більш того, ця сутність є сутнісна відмінність значення модерності від попередніх історичних соціокультурних форм, в яких ця сутність не була виявлена. Типовою репрезентаменцією, тобто закріпленням значення у значеннєвих одиницях одного й того ж самого матеріалу, для Модерну є наукова діяльність – виявлення дійсного та природного ходу речей на основі об'єктивних раціональних принципів каузальності та імплікації. На відміну від міфологізму Античності та релігійності Середньовіччя, науковість Нового Часу в своїх поняттях та теоріях, а ще більш в практичних наслідках, відрізняла культурну особливість *нової* епохи. Наукова картина світу встановила новий матеріал пізнання – об'єктивну природу та новий метод цього пізнання – експеримент, дослід. Становлення "природи" відбувалося в її кореляції "історією", раціональність Модерну знайшла *природне* як нормативну опозицію *історичному*. Синтактична бінарність проекту Модерну (природне / штучне) не є прямим віддзеркаленням семантичної бінарності, це скоріше проникнення семантичного фундаменту Модерну (історичного) в протилежну йому сферу (не історичного) та її реорганізація. Наука – це кодифікація природи історією, це творення з природи історії. Через поняття експериментальної науки, через її гіпотези та концепти, що є репрезентаменами та порядками репрезентаменів, Модерн кодифікує навколишню реальність в структурні ансамблі, що відповідають його семантиці. В наслідок цього природа постає необхідною передумовою людини, що формує принцип "антропоморфного Всесвіту". Семіотично це означає, що конотації речей (явищ, подій) світу кодифікуються на основі *історичності*, а в денотації кодифікуються на основі *наукових практик*.

Прагматична інтерпретація. Серії інтерпретантів – засад здатності судження о значенні, що дається нам через репрезентамени знаків, в цьому випадку знаків проекту Модерну – в прагматиці Модерну опосередковані конституюванням *історичності* в структури породження суб'єктивності. Функціоналізм, що породжується у інтерпретативній варіації, окреслюється у значенні встановлення цілей для певних дій, котрі лише в рамках цих цілей мають певний смисл. Телеологізм в прагматиці Модерну конституювався у площині функціонального буття смислу для людини. На відміну від прагматики плюралізму Постмодерну, що встановлює радикальну множину внутрішнього та зовнішнього горизонтів світовідношення, прагматика функціоналізму визначена відносною множиною функцій, які цілком можливо звести до певного числа. Це означає, що для суб'єкта проект Модерну пропонує сприймати смислову визначеність світу через спрямованість суджень суб'єкта на функції ре-

чей (суцього) світу. Ці функції цілком є знаки цих речей, більш того, вони є знаки надречового значення, знаками тієї трансфеноменальної площини, що встановлює смислову даність речей через їх функції для суб'єкта, а саме – семантики Модерну. Інтерпретанти семіозису Модерну також визначені опозицією *історичному*. Історія становиться, тобто є постійним процесом оновлення, але це оновлення відбувається на певному інваріантному ґрунті, навколо якого історія й існує, тобто йде до свого призначення в конструктах модерного розуму. Інваріантний ґрунт історії як певна субстанція виявляється через сукупність функцій, якими оперує людина й динаміка яких створює смислову опозицію цьому ґрунту, а саме прагматична бінарність – функція / субстанція. Через функції людина володіє субстанцією, через прагматику функцій людина встановлює владу семантики історії у своєму світовідношенні. Прагматика інтерпретантів встановлює значення *функціональної моделі* як норми уявлення навколишньої реальності. І саме тут коди наукових практик є взірцем такого моделювання, а отже прагматика семіозису Модерну корелюється синтактикою, й серії інтерпретантів спрямовані на організацію себе таким чином, щоб їхні форми були еквівалентні кодам репрезентантів.

С. І. Приймак, асп., НУФВСУ, Київ
Svitlanka_777@mail.ru

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ТІЛЕСНОСТІ В ДИСКУРСІ СИЛОВИХ ВИДІВ СПОРТУ

Останнім часом у світовій філософії дослідниками часто піднімається питання про співвідношення спорту і тілесності. Згідно з програмою XXIII Всесвітнього філософського конгресу (Греція, серпень 2013 р.) на спеціальній секції активно розглядалась проблематика "філософії спорту", де спорт презентувався важливим конструктом сучасного культурно-цивілізаційного процесу. Оскільки спортивне життя визнано гуманітарною спільнотою однією зі сфер суспільної життєдіяльності як "світ спорту", що активно впливає на всі сторони людського буття, на конгресі було поставлено стратегічне завдання – із сукупності численних наукових і культурно-антропологічних дискурсів виокремити "філософію спорту" в предмет спеціального *інтегративного* мислення про спорт. *Актуальність* даної роботи полягає в тому, що через недостатню сформованість престижу фізичного іміджу людини як прояву культурно значущого соціального статусу, спостерігається байдужість представників різних соціальних груп до культивування своїх тілесних, рухових якостей [Быховская И. М. Аксиология телесности и здоровье: сопряженность в культурологическом измерении // Психология телесности между душой и телом / ред.-сост. В. П. Зинченко, Т. С. Леви. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2005. – 731 с.]

Поряд із пізнавальною і практично-перетворюючою діяльністю людини спорт активізує фізичну і рухову активність її тілесності і тим ство-

рює своєрідну *спортивну реальність*, "*світ спорту*", що вимагає філософського осмислення. Він ніби утворює вододіл між матеріальною, фізично-предметною сферою реальної буттєвості людини і духовно-ідеальними, мотиваційно-спонукальними силами її творчості та постійно відчуває на собі двосторонній вплив як утаємничених, закладених у природі тяжінь до життєствердження, так і невичерпних, безмежних демонічних сил людської духовності [Ібрагімов М. М. "Філософія спорту" як новий антропологічний проект у постекзистенціалістському мисленні : автореф. дис. ... д-ра філос. наук / М. М. Ібрагімов. – Х. : Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна, 2015. – С. 1].

Метою роботи є актуалізація необхідності співпраці філософів і фахівців в галузі фізичного виховання та спорту у розкритті їх культурологічного потенціалу. Феноменологія тілесності передбачає аналіз просторово-часових характеристик дієвості, тобто спроможності тіла спортсмена перетворюватися в екстремальних змагальних умовах у соціокультурний феномен. Спорт є інсценуванням дійсності, її ілюстрацією, певним чином декорацією життєвих аналогів, оскільки через власне тіло людина відчуває в собі всю тілесність світу, а у спортивному змаганні акторсько-мистецьки, грайливо, миттєво-тілесно відтворюються спортсменом багатогранність і непередбачуваність його перипетій]. Тілесність підкреслює особистісність та унікальність людського буття на тлі природного існування і, одночасно, дає можливість втілення і реалізації духовних аспектів людини у соціокультурному середовищі. М. Мерло-Понті у праці "Феноменологія сприйняття" розглядає проблему людського тіла і каже: "Проблема не в тому, щоб знати, як діє душа на об'єктивне тіло, оскільки вона діє не на нього, а на феноменальне тіло. Завдання, таким чином, змінюється. Віднині воно полягає в тому, щоб дізнатися, чому існують два погляди на мене та моє тіло – моє тіло для мене та для іншого – та яким чином співвідносяться ці системи..." [Мерло-Понті М. Видиме й невидиме з робочими нотатками / [пер. з фр. Є. Марківа; упоряд. К. Лефор]. – К. : Вид. дім "КМ Академія", 2003. – 265 с.].

Одним з видів спортивної діяльності, де безсумнівно культивуються мужність та краса людського тіла, гармонія сили, естетичної краси, міцності та величних можливостей людського тіла є силові види спорту, а саме хотілось би зупинитись на описанні двох "давніх друзів": красеня-силача і "залізної леді" – штанги. Витоки виникнення силових видів спорту, а саме культуризму, важкої атлетики, атлетизму можна знайти ще у Стародавній Греції, де уже в ті часи найбільш освічені люди відстоювали ідеї гармонії тіла і духу, а вшанування ідеальних форм тіла продовжували скульптори Греції та Стародавнього Риму. Кожен середньостатистичний чоловік вбачав у "силовиках" ідеал чоловічого тіла і все більш відвідувачів, навіть під суворою забороною, заповнювали елітні та підвальні зали у погоні за величними формами тіла. В усі часи розвитку людської цивілізації люди мистецтва, скульптори, живописці, поети, віддавали данину прекрасного творіння Всесвіту і Господа Бога – людсь-

кому тілу [Безпаленко В. І. Маніфест тупого качка – "Проклятий Бодібілінг". Історія бодібілінгу в Україні / В. І. Безпаленко. – К., 2012. – 12 с].

Протягом десятиріччів фізична культура і спорт у суспільстві асоціювалися виключно з зовнішніми змінами в організмі чи впливом засобів фізичної культури на організм людини. Спортивна діяльність – сфера життя суспільства, де точно відображається прагнення людини до перемоги, демонстрації своїх внутрішніх (духовних) і зовнішніх (спортивних) потенціалів. Специфічною особливістю спортивного змагання, яке відрізняє його від усіх інших у творчому потоці здійснення життя людини, є різного рівня показовість, демонстративність, "ритуальна обрядовість", що спрямовується на порівняння індивідуальних тілесностей. Завдяки такому перевороту у світі спорту та суспільній свідомості, відбулось переосмислення та часткове залучення людей до ведення здорового способу життя, переносячи "феномен спорту" у суспільні маси.

Філософський дискурс "тіла", як невід'ємного атрибуту "людського", триває віки і має численні інтерпретації, вписані в соціокультурний контекст. Велика кількість "тілесного" утворює у сучасному полі філософських досліджень розмаїття підходів, парадигм та кутів погляду. У сучасному світі розмежування понять "тіло" і "тілесність", особливо у соціальній філософії, є надзвичайно складною проблемою. У спортивній діяльності, особливо у важкій атлетиці, силових видах спорту органічно поєднуються краса сили і духовності людського тіла, бо за виразом Аристотеля "тіло є інструментом душі".

Як *висновок* можна стверджувати про незмінну виховну роль спорту як явища, де людське тіло "перероджується", знаходить новий окрилений подих життя та свободи. Свободи думки, волі, сміливості, нових незвершених перемог. Це керує людськими потягами, підкидаючи нові жаринки у вогонь "боротьби за першість" та розквітає новою силою, що рухає великими верствами населення. У людей, які займають спортом значно більше розвинуте "відчуття тіла" як невід'ємного атрибуту пізнання та ототожнення себе зі світом, оскільки тіло виступає інструментом досягнення успіху в спорті та отримання "м'язової радості".

***І. В. Савинська, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ
sainna@ukr.net***

ПРАКТИЧНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ЕДИТ ШТАЙН

I. Вступ

Едит Штайн відома своєю асистентською роботою над філософськими нотатками Едмунда Гусерля. Вона впорядкувала та оформила з філософських нотаток Вчителя (так називали Гусерля його найближчі учні) роботи, що посіли чільне місце серед світової філософської спільноти. Йдеться про: "Ідеї" III, "Феноменологія внутрішньої свідомості часу", "Предмет та простір". З листів самої Штайн стає зрозуміло, що вона вважала

публікацію робіт Гусерля важливішою за власні дослідження [Stein Edyta. Z własnej głębi. Wybór pism duchownych. t. I. Listy. – Kraków, 1979. – S. 28–29]. Для Гусерля "Ідеї" були не лише філософською роботою, а повноцінним проектом. Феноменологія – це практика до якої б мали "навернутися" й інші філософи. Найперші "адепти" належали до ґетінґенського кола реалістичної філософії: Теодор Кондрад, Адольф Райнах, Ганс Ліпс, Фрідріх Кауфман, Ядвіґа Кондрад-Мартіус, частково Роман Інґарден та ін. Усі слухали лекції Вчителя у філософському Ґетінґені, але, з часом, сформували самобутні феноменологічні концепції, описуючи різні онтичні рівні.

З-поміж відомих учнів Гусерля, Штайн, чи не єдина, найдовше залишалась його відданою помічницею. Знайомлячись із напрямом її досліджень, порізно видається, що й вона, у пошуках власної творчої самоідентифікації, дещо відхилилася від принципів трансцендентальної феноменології. Проте, "дискусуючи" з Максом Шелером щодо способу "схоплення чужої свідомості", формуючи "діалог" між Гусерлем та Аквінатором щодо першої філософії, критикуючи генетичну психологію за теорію "наслідування" у пізнанні, вона завжди лишається феноменологом. Основне її завдання – дістатися суті предмета, "розглядати самі речі".

Що ж саме виступає предметом для перших філософувань Едит Штайн?

У першій половині XX століття актуальною постає дискусія щодо можливості пізнання чужої свідомості. Чи маємо ми доступ до території іншої особи? Якщо так, то яким чином відбувається схоплення чужої радості, болю, хвилювання та ін. почуттів? Якщо ні, то що тоді позначає вираз "Я співчую тобі". Як можливо співчувати лишаючись замкненою монадою?

До цих досліджень і долучається Едит Штайн. Вона пише свою першу авторську роботу "До проблеми вчування" ("Zum Problem der Einfühlung") у якій має на меті довести можливість схоплення переживань іншої особи в їх чистоті, без домішок власних інтерпретацій. Надалі це дослідження продовжується у роботі "Будова людської особи. Лекції з філософської антропології" ("Der Aufbau der menschlichen Person"). Цікавим є те, що в обох роботах рух дослідження принципово різний. У своїй дисертаційній роботі Штайн методологічно рухається від свідомості до її зв'язку з тілом (*Leib*). Такий собі рух із середини назовні. А вже в наступній роботі дещо змінює "траєкторію": від сприйняття тіла (*Leib/Körper*) переходить до розкриття анімалічного. Ось так і відбувається її творчий перехід від трансцендентальної до реалістичної феноменології і, не останню роль у цьому відіграла пізнавальна традиція Томи з Аквіну.

II. Вчування як пізнання

Поняття вчування (*Einfühlung*) використовується Едитою Штайн у значенні *пізнання чогось із психічного життя іншої особи*. Або іншими словами, проникнення у психічне життя іншого "Я".

Яке це пізнання?

1. Безпосереднє і наочне.
2. Становить собою вид досвіду.

3. Стосується *пережиття* "локалізованого" в свідомості іншого суб'єкта.

4. Першоджерелом досліджуваних переживань є інше "Я".

5. Пережиття іншого дані моєму "Я" не як першоджерельні. Зокрема моє "Я" вчуває радість іншого "Я", яка спричинена певною позитивною подією у його, а не моєму житті. "Я" іншого є джерелом радості, а не моє власне.

6. Такий тип пізнання є не інтелектуальним, а почуттєвим. Себто відрізнений від рефлексивного або теоретичного пізнання.

III. Феноменологічна методологія

Перед тим як здійснювати практику "вчування" необхідним є використання феноменологічного методу, який працює над свідомістю суб'єкта, що пізнає. "Ціллю феноменології є прояснення і завдяки ньому остаточне обґрунтування усілякого пізнання" [Stein Edyta. *O zagadnieniu wczucia*. – Kraków : Wydawnictwo ZNAK, 1988. – S. 15]. Що дістатися бажаного результату необхідно усунути зі свого дослідження "все сумнівне", позбутися наївної настанови. Навіть знання інших дисциплін із теорії вчування не можуть бути міцною основою для подальших досліджень і потребують прояснень. Світ та його існування також редукуються і не можуть бути прийняті за безсумнівну точку пізнання. Навіть моє власне емпіричне "Я" не становить собою точку опори. Що ж тоді лишається? – Чисте пізнання свідомості (чисте "Я"), а в ній моє пережиття певного феномену як відповідника речі.

Феноменологія у разі Штайн знаходить "безсумнівність" у акті пережиття, над змістом/сміслом якого надалі працює пізнавальна свідомість. А оскільки ми живемо не тільки у світі фізичних речей, а також і психічних феноменів, то розкриття пережиття радості іншого набуває реальної можливості завдяки вчуванню.

IV. Пережиття як вчування/проникнення

Едит Штайн вказує, що пережиття певного феномену – це схоплення речі у *пригадуванні* (минула дійсність), *очікуванні* (майбутня дійсність), *фантазії/уяві* (теперішнє переживання) або *вчуванні* (первісне пережиття також теперішня дійсність). Лише вчування, як особливий тип пережиття, надає акти *sui generis*, без жодних опосередкованих репрезентацій. Я ніби розчиняюсь у іншій особі, і занурюючись у її джерело радості, схоплюю її життєвий порив, але сприймаю його як первинне чуже. Наші пережиття радості не мають збігатися (хоча за М. Шелером є така можливість). "Я" не можу бути таким самим джерелом радості яким є інший. Це його радість і навіть якщо "Я" знаходжусь під впливом його настрою і також радію, то це моя радість, але її джерельне пережиття належить тільки індивідуальності іншого. Завдяки вчуванню переживань іншого психічного ми конституюємо чужу особовість (що є підставою конституювання власної особи). Розкриваємо її буття саме такою індивідуальною особою, із такими почуттєвими переживаннями. Себто, вчування, як особливий вид пережиття, завдяки феноменології, відкриває шлях до онтологічного виміру іншої особи, що являється центральним завданням для багатьох філософських антропологій минулого та сьогодення.

РЕВОЛЮЦІЯ ПІЗНАННЯ ТА ЕВОЛЮЦІЯ ВИРОДЖЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ТІЛЕСНОСТІ

Людська тілесність не може не збурювати уми дослідників антропо(природи)сфери, аж занадто вона утаємничена і непоступлива навіть для технологій ХХІ ст., не кажучи вже про суб'єктивні когнітивні потуги, засновані на самоаналізі та рефлексії. Хоча подекуди останні можуть мати кращу результативність на шляху пізнання тілесності, адже ніхто не скасовував унікальність та неповторність людини, її тіла, тілесності. Дійсно і беззаперечно людська природа запрограмована і побудована дуже складно, і для її пізнання і розгадок піде не одне десятиліття, а може і тисячоліття, навіть із теперішньої вихідної точки. Втім, для нормального функціонування вона потребує малого і простого – руху. Саме рух запускає і підтримує нормальне протікання життя в системах і функціях організму, саме тілоздрігальна рухова активність, яка збільшує кількість мітохондрій, формує броню і "будує паркан" невідступності до збоїв. Тобто, систематична, а краще життєво необхідна рухова активність, якої потребує ество людини, гартує і знижує чутливість до хвороб. І досить часто для того, щоб позбутися хвороби, варто змінити спосіб життя, систему поглядів і цінностей на світ, ставлення до своєї тілесності, власне кажучи, байдужість до якої і стала причиною протиріччя мікркосму з макрокосмом. Свідоме/несвідоме ігнорування та пригнічення природи тілесності людини дає збої і виливається в різні проблеми, які через тіло зачіпають психіку, патологізують людину та знижують якість її життя. Людина стає розкоординованою, погіршується життєво необхідна вібрація тілесності, а необхідний резонанс від неї замінюється турбулентністю, яка розхитує весь організм, порушуючи будь-які зв'язки і веде до втрати життєвої енергетики і гармонії із навколишнім середовищем. І парадоксами світогляду сучасної людини є те, що зіштовхнувшись зі збоєм в тілесності, найперші надії людина покладає, знову ж таки, на науковий прогрес. Технології мають налагодити гармонійне співіснування як в середині самої людини, так і з зовнішнім світом. Але досягти цього технологіями вдається вкрай рідко і до того ж дуже складно через протест (неприйняття) організму. Постає дилема: "ламати через коліно" тіло й тілесність та намагатися втиснути їх в норму, чи щось інше – прислухатися до тілесності (до себе), змінитися. У світі (зокрема медицині) немало випадків незбагненого, проти законів розвитку хвороби зцілень, які багато в чому обумовлені віднаходженням втраченої злагоди чи пізнанням власної тілесності.

Людина у зв'язці зі світом, вона в біосфері частина "живої речовини" (В. І. Вернадський), а отже їй нікуди діватися від видимих/невидимих впливів середовища. Не випадково ж на стрес чи порушення гомеостазу

вмикаються механізми адаптації, за якими саме людський організм намагається пристосуватися і тим самим віднайти гармонію, звісно, якщо стрес-фактор не перевищує меж-можливостей організму. І перехід до ноосфери, до розумності у світлі сьогоdnішнього наукового прогресу виглядає так, наче людина бажає позбутися тіла і віднайти вмістилище для розуму, яке дозволить, мабуть, апіорі, наблизитись до безсмертя. Але пізнання має починатися і, судячи із послання (висловлювання) Талеса Мілетського, завершуватися на самому собі. Однак, такий сценарій мало прийнятний і зрозумілий сучасним людям, зростаючим і проживаючим в техно(інфо)сфері, для яких пізнання людської тілесності зводиться лише до розуміння механізмів функціонування і правил її експлуатації.

Що спричиняє такий прагматизм, коли людська тілесність редукується лише до намагань приборкати та заарканити тіло, щоб в кінці-кінців досягти свого – покорити? Цей шлях вона починає торувати із перших днів свого життя. Найкраще це проглядається після народження дитини: скільки зусиль вона докладає, щоб схопити своє тіло, налагодити внутрішньом'язову і міжм'язову координацію. Все схоплене дитиною фіксується і тренується, починаючи від ворушіння і закінчуючи дрібною моторикою. Кожен рух – це намагання узгодити і приструнчити своє тіло та зробити його істинно своїм. І це є споконвічна норма. Втім, розвиток рухових можливостей триватиме до моменту адаптованості, коли тіло із невеликим запасом рухової досконалості опановано для нормального функціонування у конкретних умовах середовища. Це такий собі базовий, життєво необхідний рівень володіння власним тілом, який дозволяє досить повноцінно функціонувати. Проте, такого рівня розвитку рухових дій для людини може стати замало, особливо якщо вона активна і хоче бути готовою до різних пограничних ситуацій. Подальший руховий досвід набути неможливо без залученості до потенціалу фізкультурно-спортивної галузі. А небувалий ажіотаж відвідування фітнес-клубів, різних центрів та салонів свідомо не надто наближає до пізнання людиною своєї тілесності. Споконвічна експлуатація тіла, нерозуміння глибинних засад тілесності лише віддаляють людину від самої себе. Тому вбачається, що культура тілесності натеper настільки поліваріативна, що в ній парадоксально поряд вживається все: від параноїдального піклування і шанування тіла як заповуки довголіття до батожіння й умертвіння як непотребу. Від Абсурду тіла до його Абсолюту та в їх кореляції з обов'язковими перекосами в одну або іншу сторону й далі прокладає шлях людська тілесність.

Як бачимо, прогрес провадить революцію в тілесності сучасних людей шляхом відстороненості від пізнання тілесної самості, уникаючи розуміння неповторності та унікальності власного внутрішнього ества, тобто, відчужуючись. Сьогдні дуже мало хто хоче зрозуміти, розкрити власні тілесні можливості, більшість обмежується лише віднаходженням такої золоті середини чи гармонії, яка дозволила б тілесності якомога менше давати збоїв і стабільно функціонувати. І одночасно ж відбувається інше явище:

увесь цей процес перетікає в еволюцію виродження людської тілесності (ідеї трансгуманізму, поява біороботів, андроїдів, кіборгів тощо).

Український вчений В. А. Суковата, розглядаючи *гібридну* сутність кіборгів, говорить, що при набутті ними здатності самостійно приймати рішення у ситуаціях не тільки інтелектуальної невизначеності, але й високого емоційного насичення, можна виділяти кіборгів як окрему антропологічну сутність ("нову расу"), що сполучає в собі органічний і неорганічний принцип як джерело нового типу тілесності та ідентичності. Така маргінальність кіборга (коли його особистість може бути "закована" в його розум, в той час як "душа" – в мікро-чіп із здатністю вмикатися і вимикатися в потрібний момент, з'єднуючи "душу" з тілом чи комп'ютером за вибором) є базовою якістю його екзистенції [Суковата В. А. Кіборг: "оживший мертвый" или "мертвый живой" // Международный журнал исследований культуры. – 2012. – № 3(8). – С. 69–73].

Виродження тілесності – це перехід в стан гомункула, хоча у Гете ("Фауст") гомункул за допомогою Талеса прагнув отримати тілесних якостей, адже духовних мав добрий прозапас. Гомункул волів родитися не на жарт, а повноцінно з тілом, не застрягнути на півдорозі. Сучасники ж сповзають, а то і прагнуть стану гомункула.

Є. В. Селюк, асп., ХНУ ім. В. Н. Каразіна, Харків
jackwearsprada@mail.ru

ВПЛИВ МЕРЕЖІ НА ФОРМУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Становище сучасної людини можна позначити такими термінами й характеристиками: "об'єкт впливу", "споживач інформаційних послуг", "постіндивідуум", "реципієнт", "дівідуум", "сетенін" та інше, що базуються на візуальних та видовищно-споживчих практиках. Ці терміни є індикаторами зміни середовища існування людини. Особистість, насамперед, є ансамбль громадських міжособистісних взаємин, творче втілення усіх людських духовних рис, значущих в суспільному житті. Процес формування особистості являє собою діалектику взаємин соціуму й продукуюваної ним особистості. Однак, сьогодні не обійтися без уточнень поняття "особистості". Завдяки інформаційним чинникам, змінюється процес інтерналізації, система зв'язків сім'ї й держави, громадянина та суспільства, що визначає соціальне як ціле. Французький медіа-філософ П. Віріліо в роботі "Машина зору" висловлює думку, що у зв'язку із розвитком техніки змінюється логіка бачення, та формується новий образ цивілізації. На прикладі аналізу традиційного мистецтва та сучасних технологій репрезентації він ілюструє, як новітні технології незабаром витіснять людину з процесу інтерпретації світу, а значить і з процесу його конструювання, разом з цим наступить "кінець мистецтва", а згодом настане і кінець людини вільної, почнеться епоха технократичного

рабства людини як протеза машини [*Вирильо П. Машина зрення* [Електронний ресурс] / [пер. с франц. А. В. Шестакова ; под ред. В. Ю. Быстрова] – СПб. : Наука, 2004. – 140 с. – Режим доступа : http://monoskop.org/images/1/19/Virilio_Paul_Mashina_Zreniya.pdf].

Динаміка соціальної еволюції, в якій опинилася людина, відчутна сьогодні на рівні навіть буденної свідомості: іншими стають взаємовідносини, відбувається відхід від традиційних соціальних інститутів (релігія, ідеологія, освіта, сім'я). У наслідок доступності об'єктів інформації, ІТ-технологій змінюються уявлення про простір і час, розгортається універсалізація шоу-культури, актуалізуються питання самореалізації й самопрезентації людини. Візуалізація створює власний тип інституціональних структур, де знаходиться людина, яка віддаляється від традиційних соціальних інститутів. Таким чином візуальні структури створюють "ефект упаковки". Таким чином, усе, що структурує середовище, що потрапляє у фокус візуалізації, перетворює індивіда на ємність, що може бути заповненою або бути упакованою таким чином, що зміст підміняється формою. Бюль А. зазначає на те, що стан індивіда у "віртуальному суспільстві" характеризується фрагментацією, відкритістю та ізолюваністю.

Долучення індивіда до безлічі різномірних віртуальних світів прискорює процеси фрагментації суб'єкта. Поняття "суб'єкт" є синонімічним поняттю "індивід", яке відтворює певні суспільні відносини і не передбачає виявлення суб'єктивності в соціальному. Ізолюваність суб'єкта Бюль А. бачить у тому, що "суб'єкт віртуального суспільства" замикається у віртуальному, тобто, не відбувається взаємодія віч-на-віч. Віртуальне суспільство позбавляє індивіда реального впливу, а його ідентичність, то є набір якостей, сприйнятих крізь призму віртуального у базі комп'ютерних даних. Віртуальне суспільство націлене на скорочення приватної сфери життя людини, таким чином, позбавляючи її права на особисте життя. Поширення тотального спостереження завдяки цифровим технологіям, реалізує принцип постійної прозорості індивідів для інших. Здійснення повного візуального контролю гарантує автоматичне функціонування влади [Обухов К. Н. "Суб'єкт віртуального общества" А. Бюля: техноцентризм в определении индивида в структурах коммуникативной реальности [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://proxima.school.udsu.ru/files/1282401739.pdf>].

Однак, поняття "нового мислення" не зводиться тільки до політичного чи наукового. "Єдине, у чому можна бути впевненим, це те, що здоровий глузд ніяк не допоможе в прогнозуванні майбутнього. Немає чарівних циклів тривалістю в двадцять років; немає простої сили, яка би керувала ймовірностями. Будь-які речі, що видаються непорушними, можуть фактично змінюватися із запаморочливою швидкістю" [Фридман Дж. Мир в следующие 100 лет [Електронний ресурс]. – Режим доступа : http://www.indemco.org/files/world_in_the_next_100year.pdf].

Нове мислення – це, насамперед, орієнтованість людини на саморозвиток. Основними характеристиками нового мислення стають шви-

дкість, гнучкість і реакційність, яким сприяє комп'ютерна культура. За три десятиліття свого існування інформаційна система фактично перетворилася в фактор еволюції. В кінці минулого століття поняття "мережа" стало універсальною метафорою. Заговорили про мережеву економіку, мережеву логіку, нейронну мережу, мережевий інтелект та мережевий графік.

Кастельс М. зазначає, що ядром нового суспільства стає нова комунікаційна організація, в основі якої лежить *мережева* логіка базисної структури інформації. Новий тип суспільного устрою є мережевим, адже провідна роль належить комп'ютеризованим інформаційним лініям зв'язку, які пронизують соціальну реальність, в результаті чого домінуючі функції та процеси організовані за принципом мереж. Жорсткі й вертикально орієнтовані соціальні структури минулого замінюються гнучкими й горизонтально орієнтованими мережами, за допомогою яких здійснюється обмін ресурсами і вплив на політичний процес [Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/index.php]. Саме мережі складають нову соціальну матрицю сучасного суспільства, а поширення нового типу мислення, позначеного як "мережеве", значною мірою впливає на повсякденне життя кожної людини. Всесвітня комп'ютерна мережа, що робить інформацію способом існування суспільства, перетворює її на визначальний чинник структурування суспільства. Слід зазначити, що мережевий принцип устрою соціальної організації існував і раніше, але не мав такого потужного технологічного втілення. Сучасність характеризується тим, що різко зростає інформаційна оснащеність соціальних процесів.

Адаптація до сучасності значно відрізняється від її попередніх форм. В сучасних умовах людина створює не тільки нові предмети, а й нові соціальні відносини, в яких постійно знаходиться. Тоффлер Е. характеризує нові стратегічні тенденції в сучасному суспільстві таким чином: "Нова цивілізація несе з собою нові родинні стосунки, інші способи працювати, любити і жити, нову економіку, нові конфлікти. Шматочки нової цивілізації вкраплюються у сучасність й існують вже зараз. Мільйони людей налаштовують своє життя відповідно до ритмів завтрашнього дня" [Тоффлер Э. Столкновение Волн [Электронный ресурс] // Тоффлер Э. Третья волна. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Toffler/_01.php]. Окрім того, сучасна людина постійно перебуває всередині інноваційних проєктів, адаптуючись не стільки до зовнішнього, об'єктивно існуючого середовища, скільки до соціального простору, створеного нею. Тому загострюється проблема переходу до самостійного проєктування людиною власного буття. І для цього є всі підстави, адже звільняючи людину від соціальної визначеності, культура і соціум розкривають для неї нові великі можливості самостійно будувати своє життя.

ДИСПРОПОРЦІЯ СФОРМОВАНOSTІ ТРАДИЦІЙ ТЛУМАЧЕННЯ КУЛЬТУРИ

Формування релігійного фундаменталізму в культурі стає можливим тоді, коли ще не сформульована чітка система цінностей, не вибудувалися механізми інтерпретації її символів і не визначені межі свободи трактування. Процес розвитку символічної традиції культури супроводжується протистоянням різних варіантів тлумачення і протікає тим важче, чим більше зовнішніх факторів впливають на середовище буття її носіїв.

Про сформованість системи культури (власне культура, релігія, ідеологія) свідчить баланс смислів її культурного базису незалежно від способу трактування, обраного суб'єктивно. Оформлена культура – це самодостатній конгломерат змістоутворюючих елементів, які формують цілісну систему приписів життя для її представників. Виникнення фундаменталізму в сформованих культурно-релігійних системах явище рідкісне і локальне (наприклад, старовіри в традиції Російської православної церкви, громади ортодоксальних юдаїстів Ізраїлю та США), яке є результатом переважання буквального способу у трактуванні священного тексту деякими представниками даної культурної традиції. Як правило, такі ортодоксальні громади не проявляють войовничої агресії, хоч і не вважають одновірців носіями чистого релігійного канону. У культурному сенсі це першоджерело традиції, першотекст, який має право на існування, і повинен бути збережений та пошанований в бутті культури, оскільки він максимально близький до історичного оригіналу віри. Однак повне його перейняття є запереченням розвитку та творчого потенціалу культури як такої. Ортодоксія культури – це її рештки, мертвість і нежиттєздатність.

У сформованих культурах держава переймає на себе функцію регламентування життя представників культури, оскільки є надбудовою над смисловим полем культури, а основні цінності базисної культури закладені в принципах здійснення керування соціумом. У період формування культури процеси здійснення влади залежать від версії культурного канону, що панує на конкретній території у визначений період.

Показником сформованості традицій тлумачення будь-якої культури є безпосередня участь релігійних лідерів у громадсько-політичному житті суспільства. Активна участь учителів віри в цивільно-політичному житті соціуму більшості мусульманських країн засвідчує те, що в ісламі і досі відбувається формування герменевтичної традиції. Участь імамів не означає того, що вони виражають загальноприйняте в Ісламі тлумачення тієї чи іншої події одногосно, так як це відбувається в традиції християнства. Наприклад, Папа Римський, кардинали, єпископи, настоятелі монастирів і рядові священники, всі вони промовляють від імені Церкви в цілому, а, отже, знаходяться в сфері одного канону, що дозво-

ляє їм зберігати несуперечливість релігійної культури, зберігаючи таким чином її традицію від нападів опонентів та розщеплення зсередини. Це позначається і на загальній привабливості релігії як культурного базису серед населення – несуперечлива система завжди більш впливова і прийнята завдяки внутрішній безконфліктності, особливо для сучасної людини, яка постійно зазнає психологічного тиску, який розколюють єдність її особистості. Для сучасної людини єдина і несуперечлива релігія це спосіб зібрати воедино власні роздроблені переконання, цінності та ідеали, а також сховатися під потужною збалансованою системою смислів канону віри від впливу деструктивних смислів сучасної масової культури.

Не зважаючи на існування безлічі сект і церков, всередині одного напрямку усі тлумачі-служителі культу єдині у використанні традиційних для канону способів інтерпретації релігійних текстів. Різке протиріччя канону може стати причиною відлучення і приводом для засудження, що в силу високого рівня сформованості культури буде рівнозначно виключенню з канону культури.

У процесі формування традиції тлумачення Корану помітний також регіональний фактор – традиційна прихильність населення регіону до того чи іншого ордену, або цілого напрямку в ісламі, навіть якщо істотних відмінностей у тлумаченні традиції немає. У слаборозвинених суспільствах, в яких консолідація населення за якою-небудь загальною ознакою – релігія, культура або громадянство – ще не відбулося, а самі суспільства в більшій мірі є різними етносами або навіть племенами, що проживають на суміжних територіях, об'єднаних одним державним кордоном; традиційний чинник визначення релігійної ідентичності і численність орденів з їх власними, не узгодженими один з одним, системами інтерпретації канону, є деструктивним для державо- і суспільство творчих процесів. Це породжує прецеденти різного тлумачення окремих частин Священного тексту самих по собі, без урахування загального контексту і смислового базису культури. Для того, щоб надати тому чи іншому рішення релігійно-політичного характеру авторитет, представникам ісламського духовенства необхідно координувати зусилля. Масовість таких рішень визначається пропорційно до величини авторитету того або іншого релігійного лідера, а величина авторитету свідчить про рівень консолідації суспільства: Ісламська Республіка Іран фактично теократія, згуртована довкола ідейного лідера – аятоли, а Ісламська Республіка Афганістан не має такого політичного лідера і є роздробленою за племінною ознакою.

Країни мусульманської традиції відчувають сильний вплив релігійної доктрини на формування держави. Серед радикально налаштованих представників ісламської культурної традиції існує уявлення про ідеальну державу, в корені відмінне від зразка держави західно-демократичного типу. Якщо західні демократії це правові держави загального благоденства, то ідеальна держава ісламу – це держава, правовою системою якої є Шаріат. Держава ісламська за своєю суттю, тільки в цьому

випадку "вона може відповідати критеріям цивілізованості" [Лубський В. І., Куліш І. В. Соціально-історичні та політичні джерела виникнення ісламського фундаменталізму // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 3–4 (31–32). – С. 56]. Якщо в християнській культурній традиції для налагодження взаємодії по всьому світу необхідно і достатньо експортувати основи демократичного правління, тобто політичну культуру (надбудову над смисловим полем культури), то культурна традиція ісламу саме формує свій автентичний канон управління державою. Відтак вона неспроможна експортувати надбудову над культурою, і намагається експортувати культуру як смислового базису в цілому. У світі в цілому цей процес одержав назву "експорту ісламської революції".

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

ДАР И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Основы благотворительности как теоретически обоснованного понятия стоит искать не в существующих преходящих религиозных принципах или политических условиях. Любой феномен должен иметь некие рациональные основания для того, чтобы быть описанным, особенно если мы имеем дело с явлением, которое имело место не один раз.

Обыкновенно благотворительность рассматривают как категорию этическую, связанную с осознанием человеком собственного благополучия и желания поднять это благополучие для других. То есть, мы должны осознавать свое действие как социально значимое. И подразумевается, что это именно этическое действие.

Современное западное общество, которое, с одной стороны, за последние два столетия заново познакомилось с архаическим и незападным мышлением, а с другой, по большей части отошло от традиционного общества, изобретает многочисленные способы удержаться за традиционные устои. То есть, отходя, с одной стороны от ценностей христианского миропонимания, мы стремимся найти некую замену тому, что осознанно и добровольно попираем. Особенно четко данная тенденция проявляется в вопросах морали. Глобальные труды философов двадцатого столетия являют собой попытки обосновать мораль не с позиций долга, поступка или добродетели, как это было принято до них, но с позиций абсолютности этой этики для любого разумного человека, вне культурной принадлежности. Однако этика – это область, в которой нельзя руководствоваться только формальной логикой. Проблема состоит в том, что этические категории сами по себе являются категориями социальными, существующими исключительно только в конкретном обществе и определенных обстоятельствах.

В современно западном обществе мы наблюдаем явления, до сих пор не нашедшие теоретической основы, но уже имеющие имя и реа-

льность: корпоративная благотворительность; фонды, основанные на коммерческой деятельности; социальная ответственность и другие. Эти порождения современной *экономической* системы идут в разрез с классическими этическими системами.

Стоит рассмотреть эти современные социальные конструкции с позиции антропологии. Необходимо подобрать для благотворительности (как действия) некое метапонятие, возможно даже и этически обоснованное. Таким метапонятием может выступить действие, которое будет связано с передачей какого-то блага. Этим понятием оказывается дарение, дар.

Дар очень удобен для нашей цели, поскольку он являет собой своеобразную взвесь между всеми возможными его трактовками. Есть и вера в безвозмездность, и наличие экономических связей между агентами дарения, и другие немаловажные стороны, связанные с последствиями самого дарения. На эти существующие системы накладываются размытые социальные отношения. Человек, пытаясь следовать канонам безвозмездности, одновременно старается свой дар максимально вписать в экономическую структуру.

Для современного человека важен стал сам подарок (влияние христианской культуры), а не действие как таковое, с ним связанное. С другой стороны, дар перестал, как в христианстве, существовать отдельно как от дарящего, так и от одариваемого, но стал частью определенных отношений между ними двумя, причем отношений, обусловленных обществом, что, конечно, в христианстве невозможно. Очень четко прослеживается экономическая составляющая современного дара. Все держится на практичности. Непрактично делать слишком дорогие подарки, соответственно, никто их и не будет делать (кроме меценатов, безумцев и близких родственников). Безвозмездность осталась в качестве идеала, вера в который определяет наше существование лишь в той степени, в которой общество не до конца коммерциализировалось. Именно здесь возникают безвозмездные дары: безвозмездность гарантируется их максимальной в данном сообществе отдаленностью от отношений этого общества. Отдельность и автономность от общественных отношений присутствует либо в благотворительности, либо в предельной индивидуальности подарка.

Надо прояснить, почему благотворительность как социальное явление присуща европейскому обществу. Конечно, главную роль сыграло христианское мировоззрение. Немаловажной также оказалась колонизация "отсталых народов": европейский человек начал подстраивать другие общности под собственное понимание благополучия (и под ценности христианского мировоззрения). Причем эта культурная подстройка не опиралась на получение выгоды, в отличие от экономической экспансии.

В благотворительности можно найти незаинтересованность в личной выгоде. Пожертвование ориентировано само на себя: его цель заключена в нем самом, а, следовательно, контакт с человеком или группой людей, осуществляется исключительно ради самого акта передачи

самого дара. Можно возразить, конечно, что цель пожертвования – не в нем самом, но в достижении некой обозначенной цели. Но эта конкретная цель практически всегда достигается и без нашего участия. Налицо незаинтересованность, соответственно, наш дар будет служить в качестве цели нашей коммуникации (с конкретными людьми или с некой благотворительной инстанцией).

Благотворительность, соответственно, приобретает двойственный смысл: с одной стороны жертвователь преследует некую вполне осязаемую цель, с другой стороны, эта цель может быть достигнута только в том случае, если он же сам предельно абстрагируется от этой великой цели и сосредоточится на своем минимальном вкладе. Сам по себе поступок, дар, начинает существовать автономно.

Возникает вопрос: как связать подобную практику частного пожертвования и, например, внешнюю благотворительность. В качестве примера можно взять иностранные фонды, активно финансирующие российские НКО. Но здесь речь идет о том же самом. Конкретные цели, на которые данное финансирование идет, вполне могут быть достижимы и без участия иностранных доноров. Соответственно, все средства, полученные от иностранных источников, значимы в большей степени сами по себе (вернее, самоценны), нежели в связи с достижением цели. Цель важна, и именно ее достижение служит своеобразной лакмусовой бумажкой для определения полезности и деятельности как фонда, так и получателя средства (вне зависимости от того, частный ли это донор или крупный финансовый источник). Но сама по себе эта цель является социально значимой. Пожертвование же – исключительно экономический и антропологически зафиксировано.

В целом же можно кратко охарактеризовать любое действие, связанное с благотворительностью следующим образом: акт жертвования никогда не является социально и экономически значимым, в отличие от цели, на достижение которой он направлен. Его можно связать скорее со структурной антропологией, в которой для каждого общества существует определенный набор определяющих структур и понятий, сводимых к экономическим и статусным изменениям в этом обществе (все культурные надстройки в этом смысле – являются как раз-таки социально-значимыми, при этом четко осознается главенствование экономических и политических структур).

В. М. Скуртач, канд. філос. наук, доц., ДВНЗ "ДДПУ", Слов'янськ
skirtach_vi@mail.ru

АНАЛІТИКА СУБ'ЄКТА У КЛІНІЧНОМУ ДИСКУРСІ ФІЛОСОФСТВУВАННЯ

Мотив "подолання суб'єкта", який визначав предмет гострої філософської полеміки впродовж минулого століття, уже кристалізувався у

певну форму в стихії історичної седиментації філософування. Місце філософського заклання суб'єкта перетворюється на сцену, саме подолання-вбивство – на елемент сюжету, а вже мертві філософи – на персонажів епохальної драми, до якої ми, сучасники, маємо дописати власний епізод. І цей епізод уже розпочався, оскільки все гучніше промовляється потреба повернути суб'єкта. Але парадокс полягає в тому, що реально відроджується архаїчний Суб'єкт, а не цивілізований, подолавший усі хитрощі постмодерністських негативних критик, ліберальний принцип суб'єктності.

За таких обставин, саме історико-філософська герменевтика має відшукати дійсний шлях філософської концептуалізації суб'єкта, щоб зберегти критичний потенціал цієї категорії. Попередня філософія обирала переважно негативні способи такої герменевтики. Наразі затребувано є новітня афірмація, утвердження суб'єкта в площині філософського фокусу.

Ми спираємося на припущення, що поряд із лінією негативної морфології суб'єкта у філософському дискурсі минулого століття можна виявити контур позитивної концептуалізації суб'єктивності людського існування не тільки на рівні позірної онтичності, але й у вимірі онтологічної глибини.

Проте, розпочати треба саме з онтичної поверхні об'єктивних складових суспільного буття, його інститутів і реляційних патернів. Виокремлені зі стихії суспільного буття детермінанти одиничного існування людини – мова, влада, виробництво, бажання тощо – мають постати перед філософською думкою в агрегатному стані, трансформованими і утилізованими у відповідності до окремої функції: навчання, виховання, лікування тощо. Згідно з такою логікою, ми виокремлюємо площину дотичності філософського мислення до предметного поля клініки як суспільного інституту здоров'я. У дискурсивному масиві філософствування минулого століття простежується контур клінічної тематики, що дозволяє нам констатувати наявність клінічного дискурсу філософствування як окремої філософської формації з характерною тематикою і методологією.

Становлення неklasичних форм філософствування було інспіровано критикою інституціоналізованих концептів суб'єкта. Така критика здійснювалася засобами актуалізації периферійних горизонтів субстрату людського існування, які протиставилися різноманітним "центризмам" інституціонального конституювання суб'єкта. Кожна спроба критики модерного філософствування кристалізувалася у певний контр-дискурс, який можна означити загальним знаменником неklasичної філософії. У межах окремого дослідження досягнути цілком цей контр-дискурс неможливо, тому треба тематично локалізувати проблематику суб'єкта, віднайшовши простір дійсного напруження на стику дискурсу і контр-дискурсу. Такою локалізацією проблеми суб'єкта постає клінічний дискурс філософування як теорії про норму здоров'я і як історичне апіорі конституювання суб'єкта.

Евристичним горизонтом розгортання дослідження є розгляд феномена клінічного дискурсу філософствування в загальному контексті пос-

тметафізичного дискурсу, що дає можливість проаналізувати систему координат, де можуть бути задані способи і резерви клінічної тематики у філософській свідомості.

Незважаючи на революційність певних проектів, що дозволяє їх віднести до постметафізичних, у них залишаються рецидиви метафізичності, існуючі в образі суб'єкта, який мислиться як основа справжності. Відповідно до критеріїв практичної імплементації ключовою постала трансформація теорій суб'єкта, орієнтованих на самопокладання і автономію, у концепції, сфокусовані на турботі про суще і здійснення у якості людини.

Критика модерного суб'єкта здебільшого набувала форми діагностування різноманітних симптомів логоцентризму у спосіб радикалізації прийомів самої класичної філософії. У К. Маркса, Ф. Ніцше, З. Фрейда науковий погляд сягає вимірів, який до них уважався закритим для науки. Становлення клінічного дискурсу філософствування визначається двома взаємопов'язаними рухами: проникненням філософської думки на територію клініки і оберненим поглядом клініциста до тла самого філософствування. У Л. Бінсванґера, раннього М. Фуко, Ж. Лакана і Ж. Дельоза існував саме такий, діагностичного клініко-філософського дискурсу, спрямований на знаходження симптоматики та етіології захворювання під назвою "модерний суб'єкт". Проте, постнекласичне зміщення наукового фокусу корелює з терапевтичним поворотом клінічного дискурсу філософствування. М. Босс, пізній М. Фуко, Р. Лейнг, Е. В. Ільєнков наголошують на тому, що діагностування не є дійсною метою дослідження людської суб'єктивності, а є лише засобом, який має бути підпорядкований терапії, вивільненню дійсного, спрямованого до творчості та самореалізації суб'єкта від тиранії хвороби.

Обмеженість діагностичного способу підтверджується загальним занепадом постмодернізму, деконструктивний фокус якого занадто прив'язаний до минулого, тоді як сьогодення вимагає від науки і філософії погляду в майбутнє, новітньої революційності як засобу жорсткої або м'якої терапії того консервативного синдрому продовження теперішнього часу, маніакального прагнення власного відтворення, яким страждає сьогоденне глобалізоване людство.

У контексті інтеграції історико-філософських дискурсів є нагальною потреба елімінації категоріальної матриці позитивізму. Для нас засадничим є розуміння вад особистісного розвитку, за виключенням генетичних і органічних патологій, як вкорінених не в тілесність особистості, а як похідних від системи відносин, в яких даний суб'єкт приймає участь; розгляд безумства в репресивних суспільствах, у тому числі і як засобу відмови від них та їх руйнування. Також важливим є відношення до суто клінічного дискурсу як способу контролю та домінування у суспільстві та розуміння його залежності від зміни соціальних норм, які впливають із трансформації дискурсивних соціальних практик. Ми виходимо із існування онтологічного взаємозв'язку історико-філософських ідей суб'єкта і клінічного дискурсу філософствування, того, що суто клінічний дискурс

підпорядковує суб'єкта, суб'єкт постає як вторинний, той, що грає за правилами дискурсу. Нові взаємовідносини суб'єкта з клінічним дискурсом можливі лише при позбавленні влади дискурсу понад суб'єктом, яке може виникнути в ситуації порушення паритетності, тобто втручання ще ряду дискурсів. Таке можливо в умовах полідискурсивності, у нашому випадку – дякуючи формуванню клінічного дискурсу філософствування.

Є. В. Скороварова, канд. філос. наук, доц.,
СНУ ім. В. Даля, Сєвєродонецьк
skorovarova@gmail.com

ОСОБЛИВОСТІ КОМУНІКАЦІЙ В ІНФОРМАЦІЙНУ ЕПОХУ

Сучасна соціокультурна динаміка формує новий тип суспільства, який М. Кастельс влучно називає "інформаційним". Інформаційна природа культурних систем у рамках традиційних суспільств була не примордальним феноменом соціокультурних практик, а засобом їх функціональної організації, у той час як у інформаційній організації суспільного буття вона постає як субстанціональна форма, що не тільки супроводжує, але й визначає різноманітні форми цього буття. Це створює певні соціокультурні протиріччя, оскільки комунікативні сценарії й програми, характерні для культури традиційних суспільств знаходяться у конфлікті із комунікативними фреймами останнього століття, а поява інтернету змінила інформаційну культуру.

Для розуміння особливостей комунікації в інформаційну епоху потрібно розглянути основні типи комунікативної взаємодії попередніх епох, оскільки комунікативний простір сучасності, з одного боку, засновується на цих типах, а, з іншого, заперечує їх й конфліктує з ними. Комунікативний простір доіндустріальної епохи визначається семантикою й прагматикою культури традиційного суспільства. Моделі традиційної культури формуються на основі родоплемінної екзистенції. Кількість цих моделей є обмеженою, оскільки визначається безпосередньо емоційним сприйняттям світу, й, внаслідок цього, архаїчна свідомість виробляє жорсткі й обмежені тезауруси для створення однозначного розуміння світу. В наслідок цього культурні сценарії комунікативної дії виступають для культурних програм, що їх реалізують, як категоричні імперативи, обов'язковість котрих є абсолютною. Ранні держави використовували такі ж самі комунікативні стратегії для творення єдиного суспільного простору, однак, на відміну від архаїчного деспотичного режиму означника, у стародавніх державах реалізація семантики й прагматики комунікації відбувається вже на основі диспозитивів – стратегічних орієнтирів цілеспрямованості суспільної системи, що залежать від комплексу власних настанов, які репрезентують себе у когнітивних конфігураціях соціокультурних практик цієї системи. На відміну від архаїчної імперативності комунікативної дії, диспозитив володіє регламентуючим характером.

Його моделі й тезауруси ще володіють певною обмеженістю й жорсткістю, однак на прагматичному рівні комунікативного простору відбувається певна деконструкція семантичних схем, яка призводить до поширення інтерпретативних можливостей комунікативної взаємодії. Нові способи комунікативної взаємодії отримували легітимність, якщо вони виступали як реактуалізація традиційних моделей.

Диспозитивність комунікативного простору продовжує реалізувати себе й у середньовічній культурі. Але одночасно відбувається відтворення імперативності комунікації на основі досягнень диспозитивних форм. Особливість нової імперативності комунікації полягає у тому, що вона засновується не на архаїчному синкретичному досвіді світу, а на текстах, що виражають й інтерпретують цей досвід. Тому нова імперативність пропонує і новий синкретизм, який будується на раціональному осмисленні, а не емоціональному переживанні. Ця раціональність підкоряється релігійно-міфічним імперативам, оскільки сама по собі вона спрямовує свідомість на критичне відношення до моделей й тезаурусів. Але поступово ця раціональність у європейській цивілізації починає пов'язуватися із науковим, художнім і політичним дискурсами, оскільки суспільний розвиток (урбанізація, цехове виробництво, конфлікт культур і етносів, виникнення книгодрукування) призводить до творення нових сценаріїв і програм їх виконання. Починаючи з епохи Ренесансу відбувається інтенсифікація прагматичних вимірів комунікації. Творення нових програм виконання традиційних сценаріїв й взагалі формування нових сценаріїв призвело до домінування у новому типі комунікативної взаємодії вже не імперативів й диспозитивів, а максим – особистих принципів, персональних моделей й сценаріїв. Максими комунікації конструюються на основі імперативів й диспозитивів, однак їх головна відмінність полягає в тому, що максими змінюються, якщо в цьому є потреба. Суб'єкт сам вибирає або конструює моделі. Подальший розвиток комунікативного простору є діалектичною динамікою імперативу, диспозитиву й максими у визначенні сутності комунікативної взаємодії.

Поступово із розвитком техніки і настанням індустріальної епохи з його масовим виробництвом для комунікації виробляється специфічна культурна практика. Тепер вже не моделі і тезауруси конституують комунікацію, а комунікація визначає моделі і тезауруси. Комунікація вже не відображає, а формує світ. Однак масовість комунікації в класичну інформаційну епоху призводять до уніфікованих, спрощених й позадосвідних форм отримання інформації. Масова культура інформаціонального суспільства в певному значенні знову відтворює імперативність комунікативного простору. Це імперативність споживання інформації, виробництво й трансляція інформації засобами масової комунікації на основі обмеженої кількості моделей й тезаурусів. Уніфіковані смисли, цінності й образи постійно комбінуються й презентуються як нові, хоча змінюються лише "декорації" їх споживання. Але на відміну від масової культури, віртуальна інтерактивна культура пропонує комунікативну стратегію, протилежну інформаційним імперативам масової культури. Тут на

перший план виходить емоційний синкретизм, оскільки базові феномени сприйняття у інформаціональному суспільстві опосередковані штучними семіотичними нашаруваннями, і автентичним є лише переживання, яке постає як справжній онтологічний початок людської індивідуальної сутності. Комунікативний простір має бути пережитим, щоби його смисли й значення мали значимість та цінність. Визначеність комунікації максимами в найновішу інформаційну епоху означає, що інтерсубєктивність свідомості визначається мультивибором моделей, тезаурусів і сценаріїв комунікації. Тим самим суб'єктивність людини перетворюється на сукупність комунікативних конфігурацій. Уніфікована імперативність масових комунікацій, хоча й пов'язана із певною емоціональною маніпуляцією переживаннями людини, не виробляє модулятивну суб'єктивність, яка відповідає цифровій трансформації комунікативного простору інформаціонального суспільства. Мережева динамічність кіберпростору дозволяє індивідуальності розкриватися поза обмеженнями тезаурусів масової комунікації, реалізуючи принципи комунікативної креативності. Але, як вже вказувалося, віртуальна комунікація є також наслідком розвитку масових комунікацій, й у кіберпросторі нерідко використовуються примітивні стандартні моделі й тезауруси масової культури. У ситуації мультивибору модулятивній свідомості легше засвоїти саме простіші сценарії та програми масової комунікації, а оскільки вибір відбувається через переживання, емоційну реакцію, то для індивіда у віртуальній комунікації також існує небезпека перетворитися на суб'єкта споживацької культури.

**Д. А. Скородумов, асп., НГУ им. Н. И. Лобачевского,
Нижний Новгород, Россия
daskorod@gmail.com**

ОСОБЕННОСТИ МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ФАРМАКОЛОГИИ Б. СПИНОЗЫ: МЕТОД "ПРАКТИКИ СЕБЯ" В ФИЛОСОФИИ

В мировой философии сегодня речь идёт о новых способах существования философского знания ("мышление" М. Хайдеггера, "технотеология" Ж. Симондана, "нефилософия" Ф. Ларюэля, "забота о себе" М. Фуко, "способ жить" П. Адо [Адо П. Философия как способ жить. – М., 2004], "производство концептов" Ж. Делеза). А. К. Секацкий предложил, вслед за "фармаконом" Ж. Деррида, ещё один способ – "метафармакология", в рамках которого можно рассмотреть как "Трактат об усовершенствовании интеллекта" Б. Спинозы в особенности, так и всю его этическую систему в общем, подтвердив, таким образом, её современность.

Чем для Б. Спинозы прежде всего является философия? Прежде всего – этикой – дисциплиной, помогающей понять, как человеку поступать в жизни.

Однако, этика Б. Спинозы – это не "академическая" этика, это не наука, действующая лишь в теоретическом измерении, в пределах "чистого разума". Этика Б. Спинозы – знание *модифицирующее* сознание.

Действительно, он, обнаруживая это метафармакологическое воздействие философского знания в "Трактате об усовершенствовании интеллекта" пишет: "Ибо хотя я столь ясно постиг это духом, все же я не мог отбросить все корыстолюбие, любострастие и тщеславие. Однако я уяснил, что пока дух оставался погруженным в эти размышления, до тех пор он отвращался от прежнего и усердно размышлял о новой задаче; и это было мне большим утешением" [*Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума // Спиноза Б. Этика. – СПб., 2007. – С. 34*].

Таким образом, Б. Спиноза разрешает апорию Сократа–Павла о диалектики знания и действия. Суть этой апории в вопросе: почему человеческие поступки не соотносятся с разумом. Ответ Сократа: потому что не знает о том, как надо поступать. Сократ, желая изменить желания Алкивиада, проводит с ним сеанс философского разговора, во время которого выясняется, что у Алкивиада "совсем другие замыслы" [*Платон. Алкивиад I // Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор. Том 1. – М., 1999. – С. 221*]. Что приводит и к изменению желаний и действий Алкивиада. Ситуация у апостола Павла иная: "Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю" [*Апостол Павел. Послание к римлянам. Гл. 7–12. // Библия. – М., 1991. – С. 194*].

Он "умом знает", что есть добро – закон Божий, но силы его претворить в жизнь не видит, воли поступать согласно своему знанию не имеет. То есть возникает вопрос: что первичней воля сделать доброе дело (Павел) – или знание о том, что есть добро (Сократ). Б. Спиноза безусловно встаёт на позицию Сократа. Знание для него первично. Проблема же Павла заключается в том, что он недостаточно знает – отсюда и возникает изъязв воли.

Путь Сократа (знания) – размышление и сосредоточение человека на определенных теоретических положениях, вслед за которыми идёт изменение человеческого духа, изменение желания.

Природа данного вида знания, знания метафармакологического – это не просто осведомленность. Осведомленность – это информация. *Знание* же какого-то положения требует размышления над положением, продумывания его со всех сторон до тех пор, пока ясными не станут все его грани. С помощью *такого* знания возможна регуляция воли и желания субъекта.

Такой подход к знанию может напомнить восточную медитацию. Но это две совершенно разные вещи. Восточная медитация заключается в мистическом созерцании и пассивности по отношению к миру – это не метод философии. Работа философского знания – размышление и работа с системой понятий, каждое из которых может быть ясно и отчетливо сформулировано и выражено в слове.

Это похоже на подход науки Нового времени – накопление знаний посредством различающего рассудка, препарирующего реальность и фиксирующего её в ясно определенных понятиях. Но, в отличие от знания метафармакологического, научное "инструментальное" знание – это знание, отделенное от конкретного человеческого субъекта, прина-

длежащее чистому разуму – это чисто *техническое* знание, информация, изменяющая только чистый разум как таковой, сумму человеческих суждений. Новоевропейская наука это – система знаний, истины которой могут быть "отчеканены и положены в карман" без какой-либо опасности для человека, без изменения в структуре желания человека.

Таким образом, практика модификации человека посредством философского знания – с одной стороны это не практика восточной медитации, обращающейся к интуиции и невыразимому в словах опыту, но это и не теоретическая практика технических наук, увеличивающих объем информации, оставляющих субъект, его желания и жизнь в стороне. Философская практика – это ясное и отчетливое мышление, приводящее, путем рассуждения над теоретическими положениями, к изменению течения, как минимум, своего желания.

Б. Спиноза пользовался мышлением, основанным на геометрическом способе, то есть простым, как механизм, европейским рассудком, который он использовал, однако, иначе, чем самоучка из "Тошноты" Ж.-П. Сартра, бесцельно накапливающий информацию. Б. Спиноза осмыслил жизненные приоритеты и цели. Он задавался вопросом, что наиболее полезно для человека. Он размышлял о смерти и благе, и об устройстве мира в связи с этим. Последнее нужно было для того, чтобы стать действительным обладателем знания и уйти от осведомленности. Ибо знание – это полная и исчерпывающая, глубокая и сложная система. На таком уровне она и становится модифицирующей силой.

Метафармакология – это использование философских текстов в целях изменения собственного сознания. С этой точки зрения текст Б. Спинозы является "фармаконом". Размышляя над особенностями этого "лекарства", становится ясно, что это фармакон европейский, наследующий традиции Платона – ставящий во главу угла знание, не являющийся медитацией восточного типа с одной стороны, но не являющийся ни технической инструкцией, ни общей осведомленностью. Спиноза практикует метафармакологию с целью приближения человека к идеальному состоянию сознания. Таким образом, метафармакология Б. Спинозы – это метафизическая алхимия – комплекс дискурсивных средств достижения интеллектуального совершенства, с последующим изменением всей жизни человека.

***Т. І. Солдатська, канд. філос. наук, доц.,
КДІДПМД ім. М. Бойчука, Київ
tamroniy@rambler.ru***

КОНФЛІКТ ПОРЯДКОВОГО / ПОЗАПОРЯДКОВОГО – ЗАКОНОМІРНИЙ ПОШУК АЛЬТЕРНАТИВ ЧИ НАЙБІЛЬШИЙ ВИКЛИК СУЧАСНОСТІ?

Картини сьогодення, що стрімко змінюються, не даючи шансу на своєчасне раціональне осмислення, відображають незворотні трансфо-

рмації та зсуви, притаманні сучасній громадській думці. Однак, легко можна помітити, що ті чи інші суспільні потрясіння пов'язані з ураженням "жалом Чужого" – специфічною хворобою, що дається взнаки на прикладі ксенофобії в різноманітних її проявах та симптомах. Небажання почути Іншого, яке проявляється не лише в суцільній агресії, а й у мовчазному ігноруванні подій навколо, стає постійним супутником повсякденного людського досвіду.

Радикальна форма чужості найкраще розкривається у сенсі *позапорядкового*, що безперечно варте окремої уваги у якості граничного феномена. До того ж, це поняття має багато альтернативних контекстів ужитку. Тому природно, що у феноменологічній респонзивній теорії воно використовується не лише в етичному контексті (як щось дике, "по той бік добра і зла"). Радше, ідеться про "тут" і "там" – фундаментальні границі між Своїм і Чужим, про людину як істоту, котра не тільки створює ці границі, а і постійно відчуває на собі їхній вплив. Отже, проблема співвідношення *порядкового* / *позапорядкового* вказує на те, яким чином формується наш власний світ, а також, яку роль відіграє Чуже в повсякденному досвіді, мові, діяннях та інших організованих формах людського буття.

Слово "*порядок*" (*Ordnung*), що його німецький феноменолог Б. Вальденфельс небезпідставно запозичує з термінології М. Фуко (паралельно його також вживали Мерло-Понті і Гайдеґер), вказує на певний, раціонально обумовлений спосіб організації дійсності. Останній для свого виникнення обов'язково передбачає процес власного "*нормалізування*" або легітимації. Це автоматично породжує поділ на *нормальне* та *аномальне*. Відповідно, перше існує в межах наявного порядку, а друге є таким, що його уникає, – чимось невластивим, нетиповим, маргінальним. Цікаво те, що аномалією такого штибу насправді виступає сам процес конституювання порядку, оскільки він упроваджує щось радикальне, неприйнятне, тобто те, що у цей момент фігурує як *позапорядкове*. Інакше кажучи, "Кожне нове формування реалізується як деформація попередньої формації" [*Waldenfels B. Grenzen der Normalisierung. – F. a/M. : Suhrkamp, 2008. – S. 50*].

Виходячи з цього, можна зробити висновок: сучасне розуміння порядку вказує на перманентний стан суперечки чи боротьби, яка протягом тривалого проміжку часу може мати латентну форму, однак, є неодмінним атрибутом розвитку суспільства. Інакше кажучи, ідеться про взаємне протистояння конкурентних між собою порядків (які тепер конституюються лише в множині) разом з одночасним зникненням загальної метаінстанції, що претендувала б на гармонізування або усунення актуальних та потенційних конфліктів шляхом своєї цілісної перспективи.

Звідси стає очевидним, що процес *нормалізування* або *упорядкування* (*Stiftung von Ordnung*) – вибору і визнання чогось загальноприйнятим чи нормальним – має справу з різними життєвими формами, які є нестійкими, обмеженими, схильними до внутрішніх модифікацій і постійного зміщення власних границь. У такий спосіб шляхом упорядкування відбува-

ється своєрідне "звільнення сил" або функціонування "відкритості досвіду" (в розумінні Вальденфельса), що передбачає: сучасні форми організації дійсності не лише констатують певний хід речей. Вони провокують нові проблеми, порушують *інші* питання, докорінно трансформуючи попереднє знання, що виражається через діалектику *можливого / неможливого*.

Отже, болісний досвід сьогодення доводить: у серцевині кожної спільноти неодмінно знаходиться щось Чуже, або її власне *позапорядкове*, що водночас виступає джерелом її конституювання. З іншого боку, лише у такий спосіб з'являються нові вимоги чи запити, і, відповідно, провокативні рішення, які забезпечують подальше функціонування спільноти та її розвиток. Звідси постає характерна думка, відповідно до якої фактично спільнота функціонує як певна гетерогенна вузлова сітка, множина спільнот з відсутніми однозначними та визначеними границями.

Тобто, можна зробити парадоксальний висновок, що неодмінне ураження "*жалом Чужого*" має перманентний характер, не дозволяючи спільноті деградувати, застигнути у вже наявних формах чи порядках. Приміром, одним з найбільш радикальних проявів домагання Чужого у політичному сенсі можна вважати революцію, яка передбачає кардинальне зміщення і переформатування попереднього порядку. При цьому революцію не слід розглядати ні як результат свавільної випадковості, ні як необхідний наслідок певного діалектичного процесу. Тобто, респонзивна феноменологія звертає увагу на революцію радше у сенсі проблематизації, або певного випробування, поставлення під знак питання політичної інституції шляхом чужої вимоги чи домагання.

З іншого боку, відповідний процес поширення та плюралізації порядку вказує не лише на зростаючу мобілізацію, проте, і на загрозу. Зокрема, небезпечною може виявитися ситуація, коли один порядок реалізує себе всупереч іншим актуальним чи потенційним порядкам, не звертаючись до повсюдного регулювання. Саме у такий спосіб про себе дає знати певний дисбаланс, агресія чи експансія Чужого, що виявляється через брутальну силу чи свавілля. Відповідно, аналізуючи специфіку "сучасності", Вальденфельс підкреслює, що вона часто полягає в пошуці утраченої рівноваги, тобто, по-суті, даремному зусиллі компенсувати зникнення попереднього порядку, нічого не змінюючи в наступній його варіації. Саме це може призвести до певних *гібридних форм*, які втілюють м'яке або насильницьке засвоєння Чужого, пригнічують технічні та художні здобутки, і врешті решт, демонструють зловживання силою та владою [Вальденфельс Б. Порядок в потенціалісе: к кризису европейской современности // Мотив чужого. – Минск : Изд-во ЕГУ ЗАО "Прописки", 1999. – С. 112].

Повсякчас утручаючись у наше життя і супроводжуючи нас без запрошення, Чуже бентежить, провокує і завдає незворотних змін. Та все ж хочеться сподіватися, що там, де виникають нові думки, вони не належать ані Мені, ані Іншому. Хочеться вірити, що вони формують відкритий простір Між нами.

ФІЛОСОФІЯ ОЛІМПІЗМУ. ТРАНСВЕРСАЛЬНІСТЬ ІДЕАЛІВ.

"Філософія олімпізму" тривалий час розвивається як гуманітарний дискурс у фізкультурно-спортивній галузі знань або ж як субкультурологічна традиція в концепті моралістичних, політичних чи аксіологічних координат. Аналіз літературних джерел відображає ситуацію, яка склалася в інтелектуальному просторі, коли філософія і фізкультурно-спортивна наука розвиваються порізно, хоча завжди між ними знаходились точки дотику, які давали привід для неоднозначних оцінок гуманістичної цінності спорту. Філософія з різних світоглядних позицій осмислює буття, оскільки розкриває зміст цілепокладання як специфічної риси життєдіяльності людини, а тому незалежно від того усвідомлює чи неусвідомлює вчений свою "філософську присутність" у власних фахових пошуках істини, він завжди торкається філософських проблем. У такому дискурсі філософія також імпліцитно притаманна багаточисленним гуманітарним вимірам олімпійського спортивного руху, що в наш час сформувався як спеціальний напрямок – "філософія олімпізму" [Ібрагімов М. М. "Філософія спорту" на новий антропологічний проект у постекзистенціалістському мисленні : автореф. дис. ... д-ра філос. наук / М. М. Ібрагімов. – Х. : Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна, 2015. – С. 2–3].

У сучасному світі люди, через недостатню інформованість, живуть далеко від ідей взаємоповаги, культивування здорового способу життя, активності та цілеспрямованості. Усі ці риси поєднує в собі олімпізм та його традиції. Основи сучасного олімпізму були закладені наприкінці XIX в. П'єром де Кубертенем, коли вперше була сформульована доктрина. Вона базувалася на загальнолюдських усіх моральних релігійних доктрин. Звичайно на перших етапах свого розвитку олімпізм був тісно пов'язаний з практикою – із проведенням Олімпійських ігор. Філософські ідеї Кубертена про гармонію особистості відбилися в церемонії організації Ігор, проведенні конкурсів мистецтв Олімпіад [Харабуга Г. Д. Проблемы современного международного олимпийского движения // Тез. докл. Всесоюз. симпозиума "Проблемы истории физической культуры и олимпийского спорта". – М., 1981. – с. 122–124]. Від зародження до нашого часу олімпійський рух перетворився на своєрідну філософію молодіжної субкультури, і є однією з найважливіших інститутів сучасного міжнародного життя. Йому властива своєрідна система ідеалів, принципів, цільових установок і цінностей. Він має відносну самостійність і логіку розвитку, для якої характерні:

1) особливе місце як стійкого формоутворення у загальній культурі, що об'єднує різні категорії молоді за їх уявленнями про основні життєві цінності та інтереси, за загальним типом соціальної поведінки й мають функцію відтворення відповідної системи міжгрупових відносин;

2) достатнє інтегрування до загальної системи культури;

3) існування єдиного вектора ціннісними орієнтаціями, властивих даному типу культури та даної культурної епохи, відбиває їх суспільний і гуманістичний ідеали;

4) підвищена турбота суб'єктів субкультури про зовнішності, виступає головним чинником атрибуції, культурного самосвідомості та ідентифікації (фізичний образ, одяг, тип фізичних дій) [*Шатерников Е., Рузиев З.* Олімпізм як основна категорія теорії олімпійського руху // Междунар. форум "Молодежь – Наука – Олимпизм", Москва, 14–18 июля 1998 р. – С. 275–277].

За масштабами міжнародний спорт і Олімпійські Ігри не мають собі подібних у світі. З огляду на свою величезну популярність міжнародний, і олімпійський спорт потрапили до зору і окремих політиків, політичних партій, та голів держав, діячів міжнародного бізнесу. Звідси – колосальна соціальна значимість міжнародного спортивного і олімпійського руху, що сприяє розвитку і поглибленню міждержавних відносин, міждержавних культурних зв'язків, розрядці міжнародної напруженості, політиці мирного співіснування держав із різним політичним строєм [*Чернецкий Ю. М.* Олімпізм в системі освіти та виховання вже. – Челябинськ : Полиграф-мастер, 2000. – 242 с.].

Але, нажаль, методологічний рівень "соціальної філософії" не зміг викликати зацікавленості професійних філософів, оскільки фізкультурно-спортивна галузь знань, в основному, представлена в описовому стилі, а тому викликає певний науковий інтерес антропологічний проект філософії спорту, вперше представлений у монографії М. М. Ібрагімова [*Ибрагимов М. М.* Философия спорта как новый антропологический проект / М. М. Ибрагимов. – К. : Изд-во НУФВСУ "Олимп. лит.", 2014. – 296 с.].

Очевидно, що повне дотримання принципів олімпізму серйозно впливає на становлення моральності спортсмена. Спортивна етика як частина олімпізма є складовою фізичного виховання, олімпійської освіти молоді. Тому пропаганду ідей олімпізму слід починати поки що не етапі початкових занять фізичною культурою і спортом, наголошуючи на безумовній повазі суперника та дотриманні правил змагань. Необхідні теоретичні заняття, де мають розглядатися як загальні моральні критерії, і специфічні етичні принципи спорту. Усі ці принципи переносяться і на повсякденність, взаємовідносини людей у соціумі [*Быховская И. М.* Идея-гармонія як цінність олімпізма // Межвуз. сб. науч. матер., посвященный 90-річчю першого виступу російських спортсменів на сучасних Олімпійських іграх. – Воронеж, 1998. – С. 6–13].

ФЕНОМЕН ВЗАЄМНОСТІ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ

Взаємність як принцип обоюпільності, реверсивності та взаємооберненості, належить до універсальних культурно-антропологічних феноменів як засадовий конститутивний принцип людських взаємин – міжіндивідуальних і соціальних. "Людина це суспільна [істота], тому їй призначено жити в спільноті" [*Аристотель*. Никомахова етика // Сочинения : в 4 т. Т. 4. – М., 1983]. Відповідно до власної сутності люди зацікавлені у взаєминах і постійно вступають в них на принципах взаємності, наповнюючи їх інтерсуб'єктивним змістом. Таким чином, феномен взаємності розгортається як складний та неоднорідний в широкому діапазоні значень – від позитивних до негативних і розкривається в різноманітних формах, а саме як: вдячність, прихильність, любов, люб'язність, співчуття, турботливість, співчуття, дружність, ворожість, помста (око за око, зуб за зуб) тощо. Відповідно, взаємність виявляється фундаментальною та універсальною характеристикою соціального життя загалом.

Попри те, що феномен взаємності існував в багатьох традиціях, про що свідчить розмаїття пам'яток культури – від сакральних текстів та історичних епосів до філософії моралі, у фокусі уваги дослідників він опиняється лише на початку ХХ ст. в контексті осмислення культурно-антропологічного феномена дарообміну в традиційних суспільствах. У класичній формі феномен взаємності виражається у Нагірній проповіді: "У всьому, як хочете, щоб з вами чинили люди, чиніть так само і ви з ними" (Мф. 7:12), котрий в подальшому трансформується в "золоте правило моральності". Феномен взаємності осмислювався в межах соціології та економічних теорій, втім ні одкровення, що спирається на віру, ні мораль, яка обґрунтовує взаємність через усвідомлення людиною цієї норми та формування з неї суспільної конвенції, ні економічні корисливі очікування індивідів, ані соціальні факти, що зовні обмежують соціальну поведінку індивідів і направляють її в русло взаємних очікувань не наближують до повного розуміння взаємності. Утім, найбільшого поступу вдалось досягти в межах соціальної антропології – інтегративної царини наук про людину, що осмислює її в контексті розмаїття економічних, юридичних, політичних, духовних, історичних та інших аспектів суспільного буття. Відповідно, всі феномени людського життя обґрунтовуються через людину, тобто людина осмислюється одразу у всій множині аспектів її буття, які конституують її та водночас стають формами, що уможливають її пізнання. Оскільки взаємність є засадовим принципом соціокультурного буття людини, тому варто осмислювати його в міждисциплінарному полі методологічної взаємодії соціогуманітарних дисциплін та філософії, яка реалізується в межах соціокультурної антропології.

Плідне осмислення феномена взаємності відбулось в межах структурної антропології К. Леві-Строса. Завдання антропології, на думку К. Леві-Строса, полягає в тому щоб пізнати людину через незалежні від індивідуальної суб'єктивності параметри людського буття, що суцільно конституують її. Відповідно, зауважував К. Леві-Строс, "кінцевою метою наук про людину є не конститування людини, а навпаки її розчинення" [Леві-Стросс К. Непрерученая мысль // Первобытное мышление. – М., 1999]. Тому від феноменального розмаїття життя, дослідження рухаються до усвідомлення комбінаторики несвідомих структур, що детермінують людину як таку. Розпочинаючи дослідження з традиційного об'єкта антропології – систем споріднення було експліковано їх засадову логічну умову – принцип взаємності, що реалізується як заборона інцесту. Логічний аналіз заборони інцесту дозволив виокремити фундаментальний принцип людського життя – логіку взаємності. Подальші більш масштабні дослідження міфології, яка зберігає принципи функціонування людського мислення, також підтвердили фундаментальність логічного принципу взаємності для людського життя загалом. Таким чином, в межах структурної антропології обґрунтовано фундаментальність феномена взаємності для людського життя і показано нормативний спосіб його конститування.

Під впливом структурної антропології взаємність розуміється як статична структура, утім вона пов'язана з динамікою. Рівень статичності не виключає діхронії, це два взаємодоповнюючі підходи до розуміння досліджуваного явища. Тому, перефразовуючи основну тезу Ф. де Сосюра, що мова і мовлення водночас є системою норм і правил та живим досвідом [де Сосюр Ф. Курс загальної лінгвістики. – К., 1998], можемо висновити, що взаємність це не лише логічний принцип, що детермінує людину нормативно, але водночас це нескінченний досвід людини. Тобто взаємність як статична структура взаємопов'язана з динамічною і таку взаємність необхідно осмислювати з точки погляду дії, тобто досвіду свідомих агентів. Рух в такому напрямку наблизитиме до послідовного і узгодженого розуміння феномена взаємності.

Таку точку погляду поділяє П. Рикер і виокремлює два різновиди взаємності. Перший, обумовлюється рівнем трансценденції – автономним рівнем систематичності, який зобов'язує агентів до регулярних врівноважених взаємин (reciprocity). А в межах другого різновиду, яку він називає "феноменологія взаємності" (mutuality) [Рикер П. Путь признания. Три очерка. – М., 2010], характер взаємності визначається у безпосередньому досвіді соціальних агентів, яка включає в себе різні аспекти досвіду: від позитивної до негативної взаємності та економічний обмін. Тому взаємність має широкий спектр значень, що формуються в безпосередньому досвіді індивідів. Сучасний французький філософ та антрополог М. Енаф переконаний, що феномен взаємності є одним з найскладніших понять наук про людину і вважає його осмислення суто на рівні нормативності недостатнім і наполягає розширити його осмислен-

ня до досвіду. У зв'язку з цим, М. Енаф конкретизує надто загальне розуміння взаємності, яке часто вживається у вільній формі. Феномен взаємності має два рівні функціонування: нормативний (reciprocity) та процесуальний (mutuality), останній формується як пропозиція агента та відповідь агента протягом взаємодії. Такі взаємини є несиметричними, непередбачуваними, адже залежать від кожної взаємодії. Відповідно, така взаємність перебуває в процесі постійних трансформацій між індивідами. І саме вона має стати предметом осмислення наук про людину.

П. П. Чередніченко, асп., НУФВСУ, Київ
pashka31@meta.ua

ФІЗКУЛЬТУРНО-СПОРТИВНА РУХОВА АКТИВНІСТЬ: СВІТОГЛЯДНИЙ ДИСКУРС

Якщо розглядати фізичну культуру з точки зору цілісного культурологічного утворення, то в ній необхідно умовно розрізнити "тілесне навчання" і "фізичне виховання", які, як правило, органічно поєднання в соціально-педагогічному, навчально-виховному процесі. В даному контексті вирізняється проблема навчання і виховання, їх цілеспрямованість і те, на якому соціально – культурному ґрунті, тобто в якій духовній ойкумені відбувається тілесне навчання і фізичне виховання, яка їх культурологічна цінність. Фізичне виховання розкриває рівень культури тілесного навчання, бо фізкультурно-спортивна рухова активність не може бути не цілеспрямованою. Майстерність тілесних вправ, які виконує людина, в соціокультурному контексті номеналізується як фізично вихована її властивість "застосувати" своє тіло для вирішення певних соціально-практичних завдань [Ібрагімов М. М. Седиментація смислів у філософсько-світоглядному дискурсі фізкультурно-спортивного наукознавства // Вісн. Харків. нац. пед. ун-ту імені Г. С. Сковороди. Філософія. – 2013. – Вип. 40(2). – С. 85–98].

Новітній "філософії спорту" вкрай необхідно розвивати культ тілесності, в часи економічного відчаю примусити людей все-таки полюбити своє тіло, яке приносить їм радість і насолоду в житті. Душа має подбати про свою земну основу, щоб, як писав Демокріт, тіло не подало на неї в божий суд за ті гріховні вождеління, на які вона примушувала його йти. Основне завдання фізичної культури – забезпечення гармонійного розвитку духовності та тілесності людини, формування здоров'я і підтримка, збереження його впродовж всього життя людини. Виходячи з цього положення, в основу сучасної системи фізичного виховання повинен бути покладений принцип постійного психофізіологічного тілесного тренінгу для створення фізично і психічно культурно розвиненої людини [Компанієць Ю. А. Феномен тілесності у сучасному філософсько-культурологічному дискурсі // Педагогіка, психологія та медико-біологічні проб-

леми фізичного виховання і спорту : зб. наук. праць за ред. / С. С. Єрмакова. – Харків : ХДАДМ (ХХПІ), 2008. – № 5. – С. 63–68].

Формується новий погляд на людську тілесність як філософсько-культурологічний феномен, як прояв людського потенціалу [Гомілко О. Є. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. – К. : Наук. думка, 2001. – 340 с.]. Фізична культура в сучасному суспільстві все більше стає важливим чинником підтримки й укріплення здоров'я людини, удосконалення її культури, способом спілкування, активного дозвілля, альтернативного шкідливим звичкам і пристрастям. Цей вид діяльності інтенсивно впливає на всі сфери суспільного буття. Він сприяє мінімізації економічних витрат, є чинником збільшення працездатного віку людини. Фізичне і душевне здоров'я нації є надзвичайно важливим елементом економічного і політичного життя суспільства, значущим компонентом світоглядної й ідеологічної позиції, детермінантою пріоритетів і поведінки людей [Акчурина Б. Г. Диалектика духовного и телесного начал в свете нового понимания физической культуры // Теория и практика физической культуры. – 2002. – № 6. – С. 57–59].

У контексті антропологічного проекту, де спорт розглядається з точки зору інсценування сутнісних сил людини, спортивний тілесний досвід фокусує красу, образно-привабливе і потворно-відразливе в ньому, але при цьому залишається в межах *цілісного образу* людини в її єдності зі світом. "Спортивний тілесний досвід" акумулює багатство історичних тілесно-духовних практик у пошуках предметно-чуттєвого сенсу буття, з одного боку, і нескінченного потоку світового енергетизму в тілесному оформленні творчої особистості спортсмена – з іншого. У фізкультурно-спортивній руховій активності наочно, відчутно і предметно відтворюється творча активність світового духу, чи природних невидимих сил (М. Мерло-Понті). Спортивний антропологічний досвід відкриває людині шлях у пошуку його особистих гарантій вкорінення у бутті.

Наразі "спортологічний розворот" дещо забутої філософської світоглядної проблематики необхідний для пояснення тих традицій, ідеалів і цінностей, які інтеріоризує спортивна культура в сучасність. У визначенні фізкультурно-спортивної "світоглядної парадигми" необхідно враховувати різкі зміни в сучасній системі наукового мислення, коли підвищується інтерес до тих проблем, які традиційно вважалися недостатньо науковими. Спорт як феномен культури демонструє творчу діяльність спортсмена, який надає своїм природним, тілесно-руховим атрибутам суб'єктивістського і раціоналістичного забарвлення, надаючи витонченим тілесним рухам символічних значень, чим створює певний художній тілесний образ. В культурі постмодерну він протистоїть відчуженій реальності, де тіло, завдяки віртуалізації, втрачає людські параметри.

Як *висновок*, спорт та фізична культура має великий вплив на формування особистісних якостей людини та є невід'ємною частиною забезпечення здоров'я та її дієздатність, сприяє підвищенню її соціальної і трудової активності, створює соціальну сферу задоволення індивідуальних емоційних, естетичних та творчих потягів. Фізична культура тісно пов'язана з

формуванням цілісної людини в усій сукупності її сутнісних сил. Саме кризь призму людського виміру даний феномен розкриває свої універсальні потенційні можливості в удосконаленні як окремої особистості, так і суспільства в цілому. Пріоритетним завданням теорії і практики сучасної фізичної культури є формування здорового способу, здорового стилю життя.

**М. В. Чиров, асп., НГУ им Н. И. Лобачевского,
препод., НГМА минздрава России
maxchirov@gmail.com**

JE SUIS PLAGIAT: КРИЗИС ТЕКСТУАЛЬНОГО ТЕРРОРА

– Ты Шарли!
– А ты Волноваха!
Дети на улице

Итак, я. Я тело в зоне вооруженного конфликта. Я Исламское государство. Я Шарли Кулибали. Я, как автор, вынужден говорить "мы" в силу не менее вынужденного соавторства разлюбезного читателя.

Итак, мы. Мы, как соавторы, вынуждены сослаться на Путина, на Порошенко, на фрагмент автобуса, мы способны вынести суждение, возможно не одно, на основе Лакана, Делеза, Деланда. Мы Псаки, мы Собчак. Мы информационное тело, фрагмент среди фрагментов, тезис без аргументации.

Итак, тезис. "Речь идет о тезисе, который затрагивает всю психическую экономику" [Лакан Ж. Психозы. – М. : Гнозис, Логос, 2014. – С. 196]: "Пишущий не производит над словом никакого сущностно важного технического действия" [Барт Р. Нулевая степень письма. – М. : Академический проект, 2008. – С. 122], "Он сидит в кресле за столом и водит пером по бумаге" [Кожев А. Введение в чтение Гегеля. – СПб. : Наука, 2013. – С. 208], – "отсюда проистекает это его единство произведения, но также и его удивительная многоплановость" [Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. – СПб. : Алетейя, 2014. – С. 29]. "Мы имеем в виду" [Кант И. Критика чистого разума. – М. : Эксмо, 2007. – С. 409] "метафизику комментария, которая «позволяла» делать комментарии, поскольку она уже управляла комментируемыми произведениями" [Деррида Ж. Письмо и различие. – М. : Академический проект, 2007. – С. 285]. "Случилось в общем-то нечто простое, рационально представимое" [Батай Ж. Проклятая часть. – М. : Ладомир, 2006. – С. 334] – "преобразование этой формальной модели в обычный текст" [Деланда М. Война в эпоху разумных машин. – М. : Институт общегуманитарных исследований, 2014. – С. 311].

Итак, текст. Мы текстуальное тело в зоне вооруженного конфликта. Мы платим жизнью за знак, авторство которого принадлежит Другому (порой Большому Другому), ибо он продиктован символической структурой. Мы изменники родины, когда Воображаемое ломается под натиском Имен-Отца. Мы жертвы информационного террора, фрагмент среди фрагментов, тезис без аргументации.

ВАЛЕОСОФИЯ КАК ТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ

Объективная реальность не оставила никаких сомнений в том, что существование цивилизации, а также будущее самого человека как вида *Homo sapiens* в существенной степени зависят от решения важнейшей социальной задачи современного общества – сохранения здоровья человека. Социально-экономические и политические преобразования государств XX–XXI в. в., формирование общепланетарной цивилизации, глобализация мировых процессов, экологические проблемы сформировали цивилизованный запрос на перемещение акцента в философском восприятии картины мира, определили место человека в этом мире в центре социогенетического развития [Алябьева З. С., Ананьев В. А., Бойко В. В., Брехман И. И., Васильев С., Ганжин В. Т., Гарбузов В. И. и др. Основы валеологии, книга третья. – Киев : Олимпийская литература, 1999. – 447 с.]. Теория общественного интеллекта должна опираться на новую парадигму – валеософическую, которая подвергает рассмотрению взаимосвязь здоровья и духовно-культурного развития человека. Таким образом, представленное вступление данной научной проблемы обуславливает ее *актуальность*.

Центральным понятием валеософии является понятие "здоровье" – состояние полного физического, душевного и социального благополучия и способность приспосабливаться к постоянно меняющимся условиям внешней и внутренней среды и естественному процессу старения, а также отсутствие болезней и физических дефектов. "Единственная красота, которую я знаю, – это здоровье" Генрих Гейне. Основное место занимает именно духовное здоровье человека, благодаря которому человек определяется, занимает свое место в жизни [Алябьева З. С., Ананьев В. А., Бойко В. В., Брехман И. И., Васильев С., Ганжин В. Т., Гарбузов В. И. и др. Основы валеологии, книга третья. – Киев : Олимпийская литература, 1999. – 447 с.].

Именно определение важности духовной составляющей здоровья, является *целью* данной работы. Духовное здоровье уже было аксиомой для авторов античной древности и Средневековья. Платон видел в нарушении гармонии между добродетелями – нравственными и физическими – источник всех бед, в том числе болезней душевных и телесных. Ф. Бэкон ставил задачу перед психологией XVII века – всесторонне изучать взаимодействие между душой и телом, учитывая не только как физическое состояние действует на душу, но и то, "каким образом страсти и восприятия души изменяют тело и влияют на него" [Ботулу А. Философия духовности и здоровья / А. Ботулу. – М. : Академия. 2005. – 256 с.].

Многие современные философы видят своеобразие человека не в его биологической организации как таковой, а в его способности надстраивать над природой рукотворный мир [Брехман И. И. Введение в валеологию науку о здоровье [Текст] / И. И. Брехман. – Л. : Наука. 1987.

– 125 с.]. В самом деле, человек не только плоть, не только организм, но и социальное и духовное существо. Разрушительное действие на его здоровье производят не только телесные, биологические факторы. Его организм может "давать сбои" от причин, весьма далеких от медицины. Здесь можно вспомнить трагическую смерть Гоголя, которого против его воли пытались лечить лучшие медицинские светила его времени и последние слова которого были: "Как сладко умирать". Он не реагировал на настоятельные просьбы своих друзей, священников и духовника принять пищу. Смерть русского гения наступила вследствие сложного переплетения социальных и религиозных причин, определивших его духовное и физическое состояние.

Определение взаимосвязи между душой и телом анализируется веками, учеными и философами всех эпох и времен. Произведя литературный анализ вопроса, могу сказать, что в валеософии именно благодаря "здоровой душе" зарождается "здоровое тело", а не на оборот. "Здоровая душа" достигается при помощи развития творческого потенциала – генетических, физиологических данных, внутренней творческой энергией и любыми другими творческими возможностями, которые можно улучшить посредством духовного и физического саморазвития. Отличным примером развития творческого потенциала может выступать спортсмен, как постоянно совершенствующийся в создании красоты человеческой телесности, стимулирующий развитие этического-эстетических качеств личности. Он, как художник, постоянно составляет реальный образ человеческой целостности, преодолевая существующие препятствия на пути к совершенству [Ибрагимов М. М. Философия спорта как новый антропологический проект : монография / М. М. Ибрагимов. – Киев : НУФВСУ, изд-во "Олимп. лит.", 2014. – 296 с.].

Ускорение ритма жизни, темпов социально-экономического и информационного развития общества, изменение экологической обстановки и т. п., ведут к хроническим заболеваниям и угрозе существования общества. Это повышает значение анализа проблемы социально-философского аспекта валеологии, проблемы здоровья, формирования здорового образа жизни. В *заключение* можно отметить, что мы привыкли думать, будто наше здоровье зависит от питания, медицины, экологии и, наконец, от человеческих отношений. Но мало кто знает, что наше здоровье и благополучие зависят от жизненной философии, составляющей принципы нашего мышления.

**Н. В. Шелковая, канд. филос. наук,
ХНПУ им. Г. С. Сковороды, Харьков**
nshelk@rambler.ru

О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ АГРЕССИИ И САДО-МАЗОХИЗМА

Всматриваясь и вдумываясь в процессы, происходящие в обществе и людях, я все чаще прихожу к мысли, что *люди – неживые*. Они слушают, но не слышат, смотрят, но не видят реальный, живой мир. Каж-

дый человек и общество в целом создают *при-думаннные их головами миры* и живут в них. Человек все более утрачивает способность, присущую всему живому – *чувствовать чувства окружающих*. Сможет ли человек, *чувствующий чужую боль как свою*, причинить боль Другому, и тем более получать удовольствие от страданий других? Почему на протяжении всей истории человеческой цивилизации наблюдаются садо-мазохистские тенденции в отношениях людей друг к другу, животным, природе? Или человек по своей природе садо-мазохист?

В современном мире зло и агрессия достигли тех пределов, когда уже встает вопрос о самоуничтожении человечества. Какова природа и причина человеческого зла и агрессии? Как предотвратить нависшую над людьми угрозу? Ответить на эти вопросы может помочь философское осмысление глубинных смыслов Библии.

Сотворив человека по своему образу и подобию, Бог запретил ему есть плоды с дерева *познания добра и зла*, иначе "смертью умрешь" (Бт. 2:17). Да, телесно Адам и Ева не умерли, но *умерла* их духовно-душевно-телесная целостность и жизнь в Боге. Человек стал жить *около* (или *очень далеко от*) Бога. *Человек утратил способность чувствовать Бога, мир, людей, замкнувшись в скорлупе своего эго*.

И Бог не солгал. Действительно, человек, "променявший" Бога и сердце (в котором хранится "искра Божья") на познание и ум, *умер как человек*, т. е. богоподобное существо... Для *такого* человека, по существу, *Бог умер*, и это случилось *задолго* до констатации этого Ф. Ницше.

Однако, умерев как богоподобное существо, человек не стал животным. Его духовность "опрокинулась" в горизонталь, но не исчезла, а лишь трансформировалась в "искореженную", "геростратовую" духовность. И именно эта "искореженная духовность" породила такого монстра, как этический садо-мазохизм. Ибо издевательства над людьми, животными, природой приносят удовлетворение духу человеческому, а не телу.

Какова же природа и причина садо-мазохистского мироотношения человека? Поставив желания своего "Я", свое эго выше Бога, человек не утратил полностью своей Божественной, духовной природы. Эта духовная суть притаилась в глубине души и подсознании человека, проявляясь внешне в непонятной тоске по утраченной духовно-душевно-телесной целостности и чистоте, постоянной неудовлетворенности, гнетущих и мучающих комплексах неполноценности. Человек *забыл* себя как Богоподобное существо, но это богоподобие не только не покинуло его, но и постоянно "скребется" тихо изнутри души человека, причиняя ему душевную, иногда мучительную, боль. Как известно, *злость – маска боли*. Чем сильнее духовно-душевная боль, тем резче она проявляется вовне в виде злости и агрессии. И человек, как смертельно раненный зверь, безумно совершает все больше зла и насилия, стремясь убежать от мучающей его изнутри боли.

Замкнувшись в скорлупе своего эго, абсолютизируя свой ум и пренебрегая голосом сердца, человек не только утрачивает способ-

ность любить мир и людей, но и слышать, видеть и понимать (адекватно воспринимать) окружающий "скорлупу эго" мир. Об этом с болью говорил Христос: "Они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют... Ибо огрубело сердце людей сих" (Мт. 13:13,15).

Абсолютизация разума, головы постепенно привели к превращению человека в био-робота, запрограммированный био-автомат, опутанный "паутиной" Интернета, в придаток компьютеров и мобильных телефонов, созданных его же головой. Уйдя от реального, чувствующего "мира сердца", человек пришел в виртуальный, придуманный "мир головы". И это неизбежная закономерность.

В результате происходит о-без-личивание человека, потеря им своей идентичности, превращение его в "человека-массу" (Ортега-и-Гассет). Более того, происходит массовая дебилизация и варваризация населения, а также зомбирование его. Кто заинтересован в этих деграционных процессах? Власть имущие. Зачем? Чтобы было легко управлять. Ради чего? Ради ЕЕ ВЕЛИЧЕСТВА ВЛАСТИ, ради ЗОЛОТОГО ТЕЛЬЦА. К подножию абстрактной власти, *мертвого* золотого тельца кладут *живые* человеческие жертвы... Мертвое властвует над живым.

"Бог есть любовь" (1 Иоан. 4:8). И предав и забыв Бога, человек предает и забывает любовь. Утратив чувство сакрального, человек утрачивает божественное чувство любви *ко всему существу*. Человек становится агрессивным. Но по закону бумеранга эта агрессия возвращается назад. Происходит процесс суицида человечества.

Можно ли предотвратить этот процесс, остановить несущееся к бездне небытия человечество, очистить душу человека от зла? Да, можно. Это путь возвращения к себе. Суть этого выражения мистики всех времен и религий видели в возвращении человека к Богу, а тем самым к самому себе как богоподобному существу, человеку сердца – homo cardiacus, возвращение к своей утраченной духовно-душевно-телесной целостности, в которой доминирует не животное (или машинное!..), а духовное начало.

Секція

"ЛОГІКА ТА ДИСЦИПЛІНИ ЛОГІЧНОГО ЦИКЛУ"

А. А. Бабаш, студ., КНУТШ, *Kuie*
anastasiababash@ukr.net

ПЛОСКИЙ ДИЗАЙН VS. СКЕВОМОРФИЗМ: РАЗРЕШЕНИЕ КОНФЛИКТА С ПОМОЩЬЮ ЭНТИМЕМЫ

Сегодня в создании любой вещи – неважно, реальной или виртуальной – участвует дизайнер, который влияет не только на ее будущий вид, но и на то, насколько успешно она будет продаваться, на какую аудиторию она будет рассчитана и насколько удобна она будет в использовании. Дизайн повсюду, а потому настолько важно его исследовать с помощью методов, как технических, так и гуманитарных наук. В теории аргументации первые шаги в этой сфере были сделаны известными учеными, создателями теории визуальной аргументации: Дж. Э. Блэром (J. A. Blair), С. Д. Бердселлом (S. D. Birdsell), Л. Грорке (L. Groarke) и другие. Они доказали, что изображения можно рассматривать как аргументы, и разработали ряд методов для их исследования, применяя свои теоретические наработки для разных типов визуального: рекламы, фильмов, архитектуры, картин и т. д.

По моему мнению, дизайн интерфейсов (неважно, сайтов или программ) должен быть исследован в рамках теории визуальной аргументации. С ее помощью могут быть разрешены конфликты среди разных концепций дизайна, объяснены современные тенденции, а также даны прогнозы на будущее.

Я считаю, что дизайн в теории визуальной аргументации должен быть рассмотрен как процесс, состоящий из двух этапов: 1) сначала дизайн убеждает пользователя купить именно эту программу, приложение и т. д. или выбрать именно этот сайт среди конкурентов в Интернете (например, среди всех социальных сетей использовать *facebook* вместо *вконтакте*); 2) после того, как продукт будет приобретен/выбран, дизайн помогает пользователю ориентироваться на странице, понимать, для чего нужны те или иные кнопки и функции, то есть дизайн управляет его вниманием в своих целях, убеждая действовать по определенному алгоритму. Любая концепция дизайна ориентируется на эти две составляющие.

Так, главенствующая до недавнего времени концепция скевоморфизма в дизайне убеждала пользователя остановиться на каком-либо продукте или сервисе благодаря знакомому, перенесенному из реальной жизни, интерфейсе, а затем помогала ориентироваться в программе или на сайте благодаря похожим действиям, имитирующим реальный опыт (например, перелистывание страниц в книге в приложении

для чтения). Изначально скевоморфизм – это физический орнамент или элемент дизайна, который скопирован с формы другого объекта, но изготовлен из других материалов или иными методами [*Thompson C. Clive Thompson on Analog Designs in the Digital Age* [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.wired.com/2012/01/st_thompson_analog]. Впервые его использовали в виртуальной среде, когда создавали рабочий стол компьютера как имитацию реального рабочего стола, при создании "окон" программ и т. д. Однако скевоморфизм стал популярным в дизайне благодаря компании Apple, которая считала важным делать свои продукты, приближенными к реальности, для того, чтобы любому было понятно, как пользоваться приложением или сервисом сразу же после первого открытия. "Не отмахивайтесь от этого, как от тактильного обмана; эмоциональный резонанс – основа всего маркетинга и повествования; и не заблуждайтесь, ваше приложение – история. В достаточно личном контексте айфона люди воспринимают приложение, как содержимое, а не как ПО, как опыт, а не как инструмент, как развлечение, а не как задание. Характер вашего приложения задаёт тон этому переживанию, и оно должно подходить своей аудитории, быть ей на руку. Сочетая эстетику вещи и с функцией, и с владельцем, вы получаете нечто прекрасное, функциональное и отличное", – пишет Дж. Кларк о скевоморфизме и его влиянии на пользователей [*Clark J. Tapworthy: Designing Great iPhone Apps.* – O'Reilly Media, 2010. – 322 p.]. Таким образом, скевоморфичный дизайн убеждает пользователя не столько своей рациональностью (удобством пользования, эргономикой интерфейса и т. д.), сколько эмоциями, чувствами, которые он задевает и переносит из реальной жизни в виртуальную.

Плоский дизайн, который стал популярным в последнее время, действует совершенно по-другому. Он воплощает в себе визуальный минимализм, минимум текстур и эффектов подсветки для простых форм и плоских цветов. К тому же он отлично вписывается в популярный ныне адаптивный (отзывчивый) дизайн, который сам подстраивается под различные разрешения экранов, хорошо смотрясь как на большом экране домашнего компьютера, так и на маленьком экране смартфона. Он влияет на пользователя своей рациональностью и минимализмом, полностью отказываясь от каких-либо эмоций и предыдущего опыта из реальной жизни. Он не отвлекает внимание разными ненужными текстурами и тенями, а сразу показывает главное.

И хотя, на первый взгляд кажется, что эти две противоположные концепции дизайна влияют и убеждают пользователей разными методами, я считаю, что они используют один и тот же прием – энтимему (сокращенный силлогизм, в котором опущена одна из частей). А. Финниган (A. Finnegan) исследовала визуальную энтимему на примере фотографий и показала, что фотограф всегда требует от зрителей заполнить "темные места", например, то, что в фотографии, которую они видят, ее создатель не вмещивался [*Finnegan A. The Naturalistic Enthymeme and Visual Argument: Photographic Representation in the "Skull Cont-*

roversary" // *Argumentation and Advocacy*. – 2001. – Vol. 37. – P. 133–143]. Г. Кресс и Т. ван Лёвин считают, что на восстановление невыраженных посылок в визуальной энтимеме влияет еще и личный опыт зрителя, культурные коды и эмоции [Kress G., van Leeuwen T. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. – New York : Routledge, 1996]. Таким образом, сайты и приложения, сделанные в скевоморфичном дизайне, помогают своему пользователю ориентироваться в нем с помощью энтимем, в которых невыраженные послышки заполняются благодаря опыту из реальной жизни. В то время как плоский дизайн использует визуальные энтимемы, которые ориентируются на знание пользователя виртуальной среды, а также на его логическое и рациональное мышление.

В заключении хочу отметить, что современный расцвет плоского дизайна объясняется тем, что нынешние пользователи становятся умнее: им уже не нужно заимствовать опыт из реальной жизни, чтобы понять, как и что действует в компьютере, смартфоне и т. д. Скевоморфизм был нужен в то время, когда умение пользоваться компьютером было уникальным навыком, а Интернет не был так широко распространен. Однако не стоит полностью отказываться от скевоморфизма, ведь только он может перенести в виртуальную среду те эмоции, которые вызывают реальные вещи, а потому до сих пор приложения и сайты, имитирующие реальный мир, по-прежнему остаются популярными наравне с сайтами с плоским дизайном.

М. М. Бережнюк, студ., КНУТШ, Київ
Rina.berezhnjuk@gmail.com

ПРОБЛЕМА НЕВИРАЖЕНИХ ЗАСНОВКІВ В АРГУМЕНТАЦІЇ: АЛЬТЕРНАТИВНИЙ ПІДХІД ДО РОЗВ'ЯЗАННЯ

Однією із найменш досліджених тем у теорії аргументації є проблема невиражених засновків. Якщо логіка має справу виключно із явним знанням, то в аргументації ми працюємо на перетині виражених та невиражених аспектів мовлення. Аргументативний процес включає окрім вербальних аргументів і дещо імпліцитне, приховане, невиражене, певні екстралінгвістичні засоби. При обґрунтуванні власної позиції та підборі аргументів на її захист опоненти оперують тими засновками, що є похідними з їхнього власного досвіду та світоглядних установок, і не завжди їх озвучують. Виходить, що кожен висловлений аргумент може містити ряд імпліцитних засновків, покладених в основу його формування. Саме такі імплікатури часто стають проблемами при розумінні позицій опонентів у дискусії, або ж навпаки можуть слугувати прискоренню процесу переконання.

Протягом розвитку дисциплін логічного циклу імплікатури розглядали з двох різних позицій: логіки (*traditional logical approach*) та риторики (*traditional rhetorical approach*) [див. Важнейшие концепции теории аргументации / науч. ред. А. И. Мигунов. – СПб. : СПбГУ, 2006. – С. 64–66]. Риторичний підхід при вивченні невиражених засновків бере витоки з

вчення Аристотеля. Він згадує їх під найменуванням "ентимеми" у своїй праці "Риторика". Точної дефініції Стагирит не наводить, сучасні ж дослідники тлумачать ентимеми таким чином: "ентимема – це форма риторичної аргументації, що спрямована на певну аудиторію, в певній ситуації і з конкретною ціллю. Застосовуючи ентимеми, промовець використовує той факт, що знання чи інформацію можна передати аудиторії, не формулюючи її мовними засобами [див. Важнейшие концепции теории аргументации / науч. ред. А. И. Мигунов. – СПб. : СПбГУ, 2006. – С. 65].

Серед вчених, що займаються цією проблематикою такі видатні фахівці як Девід Блер (D. Blair), Ральф Джонсон (R. Johnson), Девід Хічкок (D. Hitchcock), Франс ван Ємерен (van Eemeren), Роберт Гроотендорст (R. Grootendorst), Сюзанн Геррітсен (S. Gerritsen), Лео Гроарк (L. Groarke), Труді Говье (T. Govier), Джон Вудс (J. Woods), Дуглас Валтон (D. Walton) та ін. Дослідники при вивченні проблеми невиражених засновків застосовують такі синоніми: імплікатура, implicit issues, implicit premises, unexpressed premises, missing premises, dark side of argumentation та ін.

Вищезгадані наковці пропонують різні підходи для виявлення невиражених засновків в аргументативному процесі, зокрема апелюють до схем аргументації, пропонують застосовувати виключно дедуктивні методи для відновлення міркування в повному вигляді, окрім того існують й помірковані позиції – так званого плюралістичного підходу, за якого поєднують зазначені концепції та для кожного конкретного випадку знаходять індивідуальні механізми.

Ознайомившись з відомими нині позиціями щодо виявлення невиражених засновків, можна відзначити, що ця проблема досі залишається актуальною та не вирішеною остаточно. Пропоную розглянути її з досить нетипової позиції – з позиції легітимного застосування емоційної мови в аргументації. За визначенням представників канадської школи аргументації Дугласа Валтона (D. Walton) та Фабріціо Макагно (F. Macagno), емоційна мова – це "... мова, під впливом якої співрозмовник складає оціночне судження про певну область дійсності, до якої і звернена ця мова...емоційні висловлювання спонукають до класифікації якості хороший/поганий (позитивний/негативний) на підставі цінностей загальноприйнятих суспільством, до якого належить співрозмовник" [див. Macagno F., Walton D. The Argumentative Uses of Emotive Language [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.dougwalton.ca/papers%20in%20pdf/10EmotRevista.pdf>. – С. 1]. У статті "Виривання із контексту як маніпулювання зобов'язаннями" (Wrenching from context the manipulation of commitments) Дуглас Валтон відзначає наявність двох частини зобов'язань мовця при веденні дискусії – світла та темна сторони зобов'язань ("the light side and the dark side of commitments"). Світла сторона (light side) – це набір явних, виражених зобов'язань, мовних актів і прямих висновків, на протилежності їй існує темна сторона (dark side), в якому набір зобов'язань є завуальованим та невідомим співрозмовнику. Темна сторона включає в себе і невиражені засновки учасників дискусії, виявлення яких часто може зіграти не на їхню користь. Аби не бути обма-

нутим та запобігти помилкам в аргументації, виявлення dark side постає обов'язковим [див. *Walton D., Macagno F. Wrenching from context the manipulation of commitments // Argumentation. – 2010. – Vol. 24 (3). – P. 27]*.

Емоційна мова здатна стати так званим "індикатором dark side". Її засоби можуть спровокувати опонента виявити приховані засновки, або ж допомогти пропоненту розгадати їх. Характеристика мовцем певних подій несе в собі його ціннісні та життєві установки. З того, до яких оціночних суджень вдається опонент можна розгадати, які засновки передують тій чи іншій аргументації, чому саме такі доводи на захист позиції були підібрані і яким чином найкраще будувати контраргументи. Особливо наочно розкриваються невиражені засновки, наприклад, у такому засобі емоційної мови як фразеологізм, де за коротким формулюванням приховані глобальніші засновки та часом навіть моральні установки. Наприклад, у фразеологізмі "яблуко від яблуні не далеко падає" закладене таке значення: діти схожі на своїх батьків. Це твердження може містити такі невиражені засновки: конкретизація схожості – в способі життя, у вчинках, поглядах, вміннях і т. д. Зважаючи на контекст, в якому прозвучав фразеологізм, – схожість відзначили позитивно чи негативно, які епітети, навантажені вирази та інтонації використали, стають зрозумілими й мотиви його застосування в аргументації – похвала, критика чи навіть образа. Згаданий фразеологізм може стосуватися того, з приводу кого ведеться суперечка, або ж може відноситися власне до опонента, як застосування аргументу *ad hominem*, спроба скомпрометувати супротивника та підірвати довіру до його позиції. Якщо фразеологізм застосували з метою порушення ходу дискусії, введення опонента чи аудиторії в оману, то виявлення невиражених засновків допоможе усунути помилку та розв'язати суперечку.

Отже, засоби емоційної мови – евфемізми, епітети, фразеологізми та ін. слугують так званими індикаторами прихованих засновків в аргументації. Саме з їх допомогою можна краще зрозуміти позицію опонента, виявити її витоки та спробувати вирішити суперечку чи дискусію значно ефективніше. Опоненти завжди мають невиражені засновки і часто саме вони є ключем до переконання, адже приховують ту інформацію, що може як підтримувати їх власну позицію, так і, можливо, здатна її спростувати, а отже, неодмінно впливає на хід аргументативного процесу. Саме тому виявлення невиражених засновків є важливою проблемою в теорії аргументації та постійно досліджується науковцями цієї галузі.

А. О. Білоус, асп., КНУТШ, Київ
annabelous24@gmail.com

ПРО ДОРЕЧНІСТЬ АНАЛІЗУ ВІРТУАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ У МЕЖАХ РИТОРИКИ

Дослідження комунікативного простору завжди залишалися актуальними протягом тисячолітнього розвитку науки. Проблематика правильного способу спілкування між індивідами, структура мови, комунікатив-

ний простір – все це завжди турбувало свідомість науковців. Очевидно, що неможливо уявити собі жодну сферу діяльності людини, яка б не була пов'язана так чи інакше із комунікативними акціями. Враховуючи, що дослідження Всесвітньої мережі та їх елементів є дуже молодими, то потрібно відзначити досить значну обмеженість джерел дослідження. У цьому зв'язку актуальним є звернення до праць науковців із різних галузей знання: логіки, риторики, лінгвістики, соціології тощо.

Важко визначити, яка саме наука визначається "еталонною" для дослідження проблеми комунікації, оскільки сама проблема є міждисциплінарною, список дисциплін, які спрямовують свої зусилля на її осягнення – безмежний. Психологія, соціологія, біологія, антропологія, логіка, великий список суто історичних наук – усі вони так чи інакше визнають чільність комунікативної проблематики у своїх пошуках. Перші проблеми виникають при визначенні поняття "комунікація". Не існує більш-менш універсального визначення, як, власне, не існує й універсальної науки. Так, наприклад, культуролог та лінгвіст С. Тер-Мінасова подає досить ґрунтовний перелік різноманітних визначень комунікації, наприклад: "комунікація – акт спілкування, зв'язок між двома або більш індивідами, заснований на взаємопорозумінні; повідомлення інформації однією особою іншій або ряду осіб" [*Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация*. – М. : Слово / Slovo, 2000. – С. 12]. Соціолог В. Конецька визначає комунікацію як "способи спілкування, що дозволяють передавати й узгоджувати різноманітну інформацію" [*Конечкая В. П. Социология коммуникации* [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://lib.socio.msu.ru//library?e=d-000-00---001ucheb-00-0-0-0prompt-10---4-----0-0l-1-ru-50---20-help---00031-001-1-0windowsZz-1251-00&a=d&cl=CL1>] Вона неможлива без носіїв, а, отже, усі метаморфози, що відбуваються із нею, пов'язані в першу чергу саме із її здійснювачами. Предметом даних тез виступає такий вид комунікації як віртуальна комунікація.

Феномен віртуальної комунікації вражає всепроникністю – сьогодні розвинене суспільство неможливо уявити без мережі Інтернет, і, як наслідок, без віртуальних засобів спілкування. Виникає нова царина, де здійснюється обмін інформацією – віртуальна реальність. Існує багато питань щодо взагалі опису віртуальності. Ми будемо виходити з того, що віртуальність розуміється як комунікативний простір Інтернету. У свою чергу, комунікативний простір виступає середовищем, в якому реалізується взаємодія між окремими людьми, або між групами людей. Найважливішою метою цього процесу є забезпечення розуміння інформації, що передається від одного учасника комунікативного акту до іншого. Проте, зазначимо, що наявність самого факту передачі не є гарантом ефективності розуміння між людьми.

Аналіз віртуальної комунікації, на нашу думку, доречно проводити в рамках риторичної теорії, оскільки така комунікація перш за все залишається мовною діяльністю, не дивлячись на особливості її реалізації. Певну організацію мовних одиниць відтворює мовець, певну послідов-

ність сприймає й розшифровує, тобто так чи інакше розуміє, слухач. У загальному випадку завдання полягає в тому, щоб у свідомості слухача виникла така ж інформація, яку намагався передати мовець. Щоправда, це випадок ідеальний і, як будь-який ідеал, навряд чи досяжний. Насправді ж, між інформацією вираженою й інформацією, що виникла у свідомості слухачів або читачів, встановлюється, скоріше, певна подібність. Більш повному й кращому здійсненню цих завдань і служать комунікативні якості мови, сукупність і система яких утворює мовну культуру суспільства й окремої людини.

У рамках риторичної теорії аналізується не тільки структура та типи аргументацій, що існують у віртуальній комунікації, але й конкретні прийоми, фігури, засоби, які дозволяють зробити комунікацію доступнішою, адекватнішою та зрозумілішою. Віртуальна комунікація зараз має загальний характер, вона дійсно стала необмеженою, має нескінченно багато переваг щодо письмового тексту (швидкість передачі інформації, а звідси і її поширення, її редагування, розчленовування й з'єднання текстів і т. п.). Окрім того, зазначимо, що в Інтернеті між мовцем та тим, хто пише і між слухачем та читачем у кожній з пар можна поставити знак тотожності. Тобто, мовець є тим, хто пише, слухач є той, хто читає.

Можна сказати, що більшість інтернет-користувачів несвідомо використовують прийоми риторики. Розглядаючи проблематику віртуальної комунікації, в рамках риторичної теорії, зазначимо, що не дивлячись на розмаїття власних характеристик, віртуальна комунікація багато у чому діє за такими ж законами, як і реальна. Для текстового ж спілкування потрібно відразу зазначити інший момент: проблематичність, риторичної оцінки полягає в тому, що неможливо оцінити самого "оратора", тобто мовця, оскільки останній існує лише суто "на віру". Це пояснюється тим, що під час діалогу через інтернет-меседжер, обидва (якщо учасників буде двоє) користувачі не бачать один одного, а, отже, насправді, на місці кожного із них може бути хтось зовсім інший. Це приводить нас до проблеми "підміни опонента", тобто неможливості зафіксувати та підібрати риторичні прийоми та методи під конкретну ситуацію або людину. Звідси можна вже зробити висновок, що потрібні нові підходи до актів комунікації в рамках риторичних студій.

Л. С. Бондажевська, асп., КНУТШ, Київ
ludochkamail@gmail.com

КОДЕКС РАЦІОНАЛЬНОЇ ПОВЕДІНКИ ТА ПОМИЛКИ В АРГУМЕНТАЦІЇ

В умовах сучасного світу дедалі більшого значення набуває аргументація як спосіб передачі інформації, побудови знання та засіб переконання. Постає проблема визначення критеріїв оцінки аргументативних процесів та правил, які мають застосовуватись для досягнення мети діалогу. У теорії аргументації найбільш розроблені на сучасному етапі є

прагма-діалектичний підхід та концепція Вудса-Волтона, крім того, видана значна кількість доробків багатьох інших дослідників. Проблема визначення помилок в контексті аргументації були зацікавлені Д. Волтон, Дж. Вудс, Ч. Геблін, Р. Гроотендорст, Ф. ван Еемерен та багато інших дослідників. Ними було розглянуто основні приклади помилкових аргументів, які здаються правильними, хоча такими не є. Крім того, було запропоновано нормативні моделі процесу аргументації. Проте залишається невирішеною проблема співставлення різних підходів та визначення найбільш універсальних правил, яких мають дотримуватись співрозмовники для досягнення мети аргументації. Спроби виявити природу помилковості аргументів приводять до звуження цього поняття до сфери логічного. Закономірно відбувається переосмислення основних задач: необхідно створити систему правил ведення діалогу, а їх порушення розглядати як помилку. У всіх підходах до аналізу аргументації висувається вимога розумності суб'єктів, а кодекс раціональної поведінки, як система принципів розумної(логічної, послідовної та несуперечливої поведінки), стає способом опису необхідної системи правил.

У сучасних дослідженнях аргументації виокремлюють ряд принципів, правил, якими мають керуватись учасники дискусії. Основним принципом, якого беззаперечно дотримуються всі дослідники аргументації, є раціональність суб'єктів спілкування. Пропонуються деякі стандарти поведінки, порушення яких розглядається як ірраціональність, нерозумність, а отже- помилка. У той же час, помилки в аргументації розглядаються як деякі схеми міркувань, які здаються правильними, хоча й не є такими. Таким чином, виникає неоднозначність у тлумаченні поняття "помилка". У першому випадку це ситуація, коли порушуються правила, в другому – застосування неправильних аргументів. Друге тлумачення може бути включене до першого, адже серед правил ведення суперечки міститься вимога "логічної правильності" аргументів. Але у більшості підручників для пояснення помилок в аргументації використовують вужче визначення, зупиняючись на прикладах, каламбурах та грі слів у неправильних міркуваннях, які мають місце в аргументації. Цей факт спричиняє плутанину у визначеннях, яку потрібно усунути, розрізнивши логічні помилки та аргументативні.

Варто звернути увагу на основні групи правил, які застосовуються для досягнення раціонального діалогу: процедурні правила та етичні. Поєднання цих груп формує Кодекс раціональної поведінки (Code of rational conduct). У рамках прагма-діалектики такий кодекс реалізувався як поєднання правил комунікації та правил критичної дискусії. Можна знайти дещо відмінні за структурою списки правил раціональної поведінки, проте за суттю вони будуть майже ідентичними: раціональний суб'єкт, вступаючи в процес аргументації керується етичними нормами, принципами логічності, та дотримуватиметься правил спілкування, що сприймаються ним як розумні. У такому випадку помилкою буде вважатись не лише застосування у аргументації помилкових міркувань(з переліку Стандартного вирішення, запропонованого Ч. Гембліном), а й

порушення принципів толерантного спілкування з точки зору етики а також порушення процедурних правил ведення діалогу, узгоджених його учасниками. Процедурні правила в свою чергу містять в собі принципи логічної правильності застосованих схем аргументів.

Можна зробити висновок, що найширшим визначенням помилок в аргументації є "порушення Кодексу раціональної поведінки", а отже, стандартного переліку неправильних аргументів, що здаються істинними не достатньо для всебічного розгляду процесу аргументації.

Я. С. Володарська, студ., КНУТШ, Київ
yana-1234@ukr.net

ВПЛИВ АРИСТОТЕЛІВСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ РИТОРИЧНОЇ ІНВЕНЦІЇ НА КЛАСИФІКАЦІЮ АРГУМЕНТАТИВНИХ СХЕМ Р. ВЕЙТЛІ

Аналізуючи схеми аргументації у зв'язку із проблемою виявлення аргументів, Б. Гарссен зазначає, що система способів аргументації є частиною античних теорій міркування, які призначені для того, щоб забезпечити основні рекомендації знаходження і відбору доказів для публічної промови (риторика) або дискусії (діалектика). Різноманітні античні топічні системи містять класифікації типів доводів, тим самим вказуючи на місця або топоси, де можна знайти ці доводи. У більшості пропонованих в цьому випадку місць існує певний зв'язок між засновком, який може бути вибраний, і тезою, яку необхідно довести. Тому античне поняття топосу або топу є відповідним у сучасній теорії аргументації поняттю "аргументативна схема" [Гарссен Б. Схемы аргументации / Б. Гарссен // Важнейшие концепции теории аргументации / пер. с англ. В. Ю. Голубева, С. А. Чахо-ян, К. В. Гудковой ; науч. ред. А. И. Мигунов. – СПб., 2006. – С. 99].

Риторична система міркування, запропонована Аристотелем, включає в себе особливі місця, або окремі топоси, що належать до одного з трьох ораторських жанрів (політична промова, церемоніальна промова та судова промова), а також загальні топоси, які можуть належати до усіх жанрів. В окремих топосах, або особливих місцях, використовуються думки і оцінки, які поєднують засновок і тезу, що захищається, правильність та істинність яких є загальноновизнаними. Ці думки і оцінки безпосередньо пов'язані з тією метою, яка ставиться при міркуванні в рамках зазначених жанрів. Топоси, які належать судовій промові, допомагають оратору знайти переконливі аргументи для доведення того, що обвинувачений учинив злочин, тобто вказати на мотиви, обставини або особисті риси підсудного, які неминуче ведуть до вчинення злочину. Говорячи про причини несправедливих вчинків, Аристотель зазначає: "... Обвинувач має з'ясувати, які саме й наскільки важливі мотиви з тих, під впливом яких люди вчиняють несправедливо щодо своїх близьких, були у супротивника, а той, хто захищається – які мотиви у цьому випадку були відсутні" [Аристотель. Риторика / Аристотель // Аристотель. Етика. Політика. Риторика. Поетика. Категории. – Минск : Литерату-

ра, 1998. – С. 86]. У цілому окремі топоси складаються з загальних положень, які можуть бути безпосередньо використані в якості засновків в процесі міркування, забезпечуючи слідування тези із засновків.

Серед загальних топосів описуються абстрактні риторичні принципи логічного слідування, які можуть бути використані у всіх жанрах. У той час як окремі топоси являють собою готові положення, які можуть бути прямо використані як зв'язка між засновком і тезою, загальні прийоми складаються із абстрактних загальних положень. Аристотель виділяє тут 28 топосів. Деякі із них нагадують аргументативні схеми, які можна знайти у сучасних класифікаціях.

Р. Вейтлі, перебуваючи під сильним впливом аристотелівської концепції риторичної інвенції, запропонував нову класифікацію аргументативних схем, що використовуються в якості засобу для виявлення аргументів. Він виділяє дві головні категорії аргументів, залежно від того, чого людина, що говорить, хоче досягти за допомогою своєї аргументації. Першою категорією є форми аргументації, які, на думку Р. Вейтлі, "... могли б використовуватися не як способи обґрунтування, а як засоби пояснення факту або принципу, істинність якого передбачається прийнятою" [*Whately Richard. Elements of Rhetoric / Richard Whately. – Sixth edition, revised. – London : B. Fellowes, Ludgate Street, 1841. – P. 48*]. Друга категорія – аргументи, що не можуть бути використані таким чином. Перша категорія аргументів містить аргументи, що ґрунтуються на причинно-наслідковому зв'язку. Другий клас аргументів поділяється на два підкласи: знак (Sign) і приклад (Example). Знакова аргументація описується як "міркування від наслідку до умови" (argument from an effect to a condition). У категорії прикладу виділяються три різновиди: індукція; міркування, яке ґрунтується на порівнянні (argumentation based on comparison); аналогія.

З метою виявлення впливу аристотелівської концепції риторичної інвенції на підхід до класифікації аргументативних схем Р. Вейтлі можна зробити висновок, що спільним у їх концепціях є мета, яку ставить перед собою дослідник, а саме вирішення проблеми виявлення аргументів. Проте у концепціях Аристотеля та Р. Вейтлі виділяються різні підстави класифікації аргументативних схем. Якщо в Аристотеля основною підставою зазначеної класифікації є спрямованість/неспрямованість (тобто мають загальний характер) на певну галузь використання, то у Р. Вейтлі такою підставою слугує можливість/неможливість використання схем аргументації як засобу пояснення факту.

Е. Ф. Воронова, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
kate.raven@aiesec.net

АНАЛИЗ СОВЕТА КАК РЕЧЕВОГО АКТА В DDEPL

Одной из основных задач в теории речевых актов (ТРА) является детальное описание конкретных речевых актов (РА) и эксплицирование их правил употребления.

В последнее время появляется всё больше и больше исследований, связанных с созданием логических систем для точного анализа структуры различных речевых актов. Такие авторы как Т. Ямада, Й. ван Бен-тем, А. Балтаг, Л. С. Мосс, С. Солески и многие другие говорят о важности создания таких систем и о выходе разработки ТРА на совершенно новый уровень. В основном сложная задача формализации речевых актов решается с помощью введения операторов эпистемической, деонтической, доксистической логик и динамификации системы. Обычно такие системы опираются на понимание речевых актов из работ Остина и Сёрля. Знание, таким образом, правил употребления тех или иных речевых актов позволяет нам продвинуться в их формализации, как это и происходит во многочисленных работах Ямады по формализации просьбы, приказа, обещания и др.

Динамическая логика в отличие от статической становится всё более мощным инструментом для исследования РА, так как объектами логики оказываются динамические процессы. Если классические логики направлены на "исследование пропозиций, которые мы можем знать или в которых быть уверенными, а также исследование неизменных отношений следования между ними" [ван Бентем Й. Логика в действии. Введение [Электронный ресурс] // Электронный философский журнал Vox / Голос. – 2011. – Вып. 10. – Режим доступа : <http://vox-journal.org>], то динамифицированная логика предназначена для изучения именно процессов – как процессов получения знания и ревизии убеждений, так и процессов спрашивания, ответа, советования, то есть речевых актов.

Естественно, что даже само начало ТРА, остиновское понимание речевого акта как действия, совершаемого посредством слов, влечёт за собой необходимость изучать не столько статические состояния, сколько динамику их изменения. "Тот факт, что использование языка не только может, но даже обычно имеет характер действия, по большей части не признавался теми, кто занимался исследованием языка в XIX веке" [Бут Н. А. Становление и развитие понятийных категорий речевых актов / Н. А. Бут // Вестн. ТГТУ. – Тамбов : Изд-во ТГТУ. – 2002. – Т. 8, № 4. – С. 722–728].

Однако на данный момент динамификация логик речевых актов – перспективное направление науки. Находясь на стыке логики, философии, теории игр, computer science и лингвистики, оно затрагивает одни из наиболее актуальных областей сегодняшнего научного мира. При чём мы будем использовать наиболее современные исследования, в частности, проанализированные работы Томойюки Ямада опубликованы в 2007–2008 годах.

В докладе будет совершена попытка представить речевой акт совета в одной из наиболее удобных для исследования речевых актов логике DDEPL (Dynamic Deontic Epistemic Propositional Logic), а также показать гибкость этого инструмента. Кроме того, будут проанализированы различные варианты классификаций РА и представлена альтернативная, более строгая, по мнению автора.

Цель всего исследования состоит в поддержке и продолжении тенденции формализации структур естественного языка, в частности, представлении и разработке инструментов, наиболее для этого приспособленных, а также в продвижении ТРА, их классификации на качественно новый, логически строгий уровень.

Какова же структура доклада?

1. Рассмотрим и систематизируем коммуникативное пространство речевого акта совет с помощью словесной структуризации, впервые появившейся в работах Сёрля.

2. Подробно разберём синтаксис и семантику языка DDEPL.

3. Разберём стандартные классификации речевых актов, предложим свою, базируясь на анализе речевых актов в DDEPL.

4. Покажем, как можно приложить DDEPL логику непосредственно к анализу речевого акта совет

В. В. Гаджиев, асп., КНУТШ, Київ

Syma22@ukr.net

ФОРМИ СТРАТЕГІЧНОЇ ВЗАЄМОДІЇ У ТЕОРЕТИКО-ІГРОВОЇ СЕМАНТИЦІ

Теоретико-ігрова семантика – це напрям логічних досліджень, який базується, з одного боку, на математичній теорії ігор, а з іншого боку – на теоретико-модельній семантиці. Мета цієї семантики – вивчення оптимальних ігрових стратегій.

Гра – це певна стратегічна взаємодія двох або більше агентів, які приймають стратегічні рішення. Стратегічні рішення – це рішення, котрі приймаються за урахування дій інших агентів і котрі впливають на їх рішення. Агентами такої гри є гравці, які є учасниками стратегічної взаємодії. У кожного гравця є набір доступних йому стратегій і відповідних виграшів, які так само залежать від вибору стратегій інших гравців. Гра в теоретико-ігровій семантиці виникає за алгоритмом стратегічної взаємодії. Згідно цього алгоритму треба записати реальну ситуацію формалізованою мовою. Тобто створити теоретико-ігрову модель. Основними признаками теоретико-ігрової моделі є: наявність двох або більше агентів; невизначеності поведінки агентів, яка пов'язана з наявністю у кожного з них декількох варіантів дій; розбіжність інтересів агентів; взаємозв'язок поведінки агентів, оскільки результат який одержує кожен з них залежить від поведінки усіх агентів; наявність правил гри, які відомі усім агентам.

У теорії ігор існують дві форми репрезентації гри: нормальна та розгорнута (екстенсивна). Зазвичай ці два способи репрезентації, пов'язані з двома різними видами ігор та їхньою побудовою.

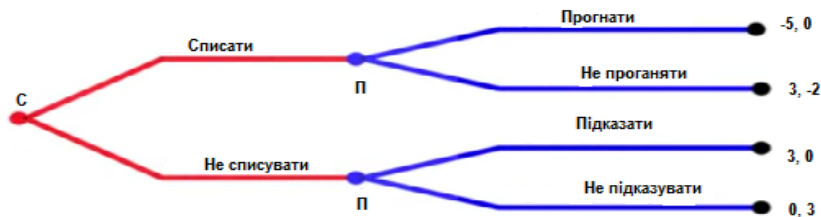
Гра в нормальній формі описується платіжною матрицею у вигляді таблиці. Кожен вимір матриці – це агент. Рядки визначають стратегії першого агента, стовпці – стратегії другого агента. На перетині стовпця і ряд-

ка можна побачити виграші, які отримують агенти, зробивши той чи інший хід. У нормальній формі агенти приймають рішення в один і той самий проміжок часу незалежно один від одного. Гра в екстенсивній, або розгорнутій формі подається у вигляді орієнтованого дерева, де кожна верхівка означає вибір відповідного агенту. Від кожної верхівки відходять гілки, що відповідають його стратегіям. Платежі агентів записують внизу дерева. Вони належать гравцям зверху-вниз. У розгорнутій формі агенти приймають рішення по черзі, знаючи про попередні ходи один одного.

Візьмемо дві найтипівіші гри з теорії ігор, щоб показати нормальну та розгорнуту форму на практиці. Для нормальної форми візьмемо гру "Битва полів". Правила гри є наступними: Припустимо, що сімейна пара, чоловік і дружина, повинні вибирати одну з двох подій, що відбуваються одночасно: футбольний матч або мюзикл. Оскільки обидва заходи проводяться в одні і той же час, подружжя можуть відвідати тільки одне з них. Учасники не можуть домовитися про спільні дії, і як наслідок повинні зробити вибір. Виграш переможців виглядає наступним чином: чоловік отримує виграш рівний 2, якщо піде разом з дружиною на футбол. Дружина отримає виграш, і 1 якщо піде на мюзикл. Виграш для дружини в цьому випадку протилежна. Обидва гравці отримають 0 якщо йдуть на захід поодиночі, так як хочуть провести час разом. Подаємо матрицю для ілюстрації цієї гри:

		Дружина	
		Футбол	Мюзикл
Чоловік	Футбол	2,1	0,0
	Мюзикл	0,0	1,2

Для розгорнутої форми гри візьмемо гру: "Іспит". Уявимо ситуацію, викладач провидить іспит, а один із студентів не може відповісти на питання білету. Якщо студент буде списувати на іспиті, то викладач може або дозволити йому списати, або вигнати з іспиту. Якщо студент не буде списувати, то викладач може або пожаліти його та підказати, або не жаліти та поставити погану оцінку. Таким чином у студента є дві стратегії, у викладача чотири. В будь-якому випадку першим гру починає студент. Виходячи із його стратегії, наступний хід у грі робить викладач. Зобразимо цю ситуацію у вигляді дерева гри.



Таким чином, ми можемо зазначити, що у грі в нормальній формі агенти приймають рішення в один й той самий проміжок часу і незалежно один від одного. Гра у нормальній формі будується за допомогою матриці. У грі в розгорнутій формі, агенти приймають рішення по черзі, знаючи про попередні дії опонента. Кожна з форм репрезентацій пов'язана з різними видами ігор та їхньою побудовою та не суперечать одна одній.

О. А. Загудаєва, студ., КНУТШ, Київ
olesya2013@gmail.com

ПОЄДНАННЯ РІЗНИХ ТИПІВ ДІАЛОГУ В ОДНІЙ ДИСКУСІЇ ЗА Д. ВАЛТОНОМ

Інтерес до правил ведення діалогу виникає ще в 1970-х роках з появою праці Чарльза Гемблінна "Помилки", в якій у розділі "Формальна діалектика" розглядається формальний діалог як система. Ця робота стала значним інтелектуальним явищем, обговорюваним іноземними філософами та логіками, зокрема, Д. Маккензі, Д. Валтоном, Е. Краббе, Р. Джонсоном, Я. А. ван Лааром, Л. Горке та іншими.

Ч. Гемблін розрізняє декілька типів діалогу, не надаючи переваги жодному з них. З його розрізнення між формальною та описовою діалектикою можна побачити, що він підтримує різноманітність формальних моделей і дискусій, наприклад, юридичні чи політичні дебати. Але Ч. Гемблін не йде так далеко, щоб систематизувати чи класифікувати різні типи структур діалогів. Проте з часу розробки концепції діалогу Ч. Гембліним побудовано багато формальних моделей різних типів діалогу. Д. Валтон звертає увагу на оцінку релевантності використання аргументу в конкретному випадку, акцентуючись на зверненні до типу діалогу, в якому відбувається аргументація, а також через встановлення того, наскільки аналізований аргумент задовольняє меті цього діалогу.

Одна з визначних інновацій Д. Валтона та Е. Краббе – розрізнення видів діалогу залежно від їхньої мети. Вони розрізняють такі види діалогів: дослідження, перемовини, пошук інформації, обговорення, еристика. [Walton Douglas N. Types of Dialogue and Burdens of Proof // Computational Models of Argument: Proceedings of COMMA 2010 / ed. P. Baroni, F. Cerutti, M. Giacomin and G. R. Simari. – Amsterdam : IOS Press, 2010. – Р. 13] Ще один вид – діалог-відкриття був запропонований П. МакБерні та С. Парсонсом. Не обов'язковою є відповідність виду діалогу та реальної ситуації, тобто, не обов'язково при обговоренні чогось типом діалогу є обговорення. Кожна модель діалогу визначається його вихідною ситуацією, індивідуальними цілями учасників і метою діалогу в цілому. Ч. Гемблін передбачав існування різних моделей діалогу, які можуть застосовуватися до різних видів обговорення. Однак він не зробив розрізнення цих різних цілей діалогу.

Нижче подана таблиця, в якій наведені основні типи діалогу, виділені Д. Валтоном і Е. Краббе, та їхня характеристика:

Тип діалогу	Причина	Індивідуальна мета	Колективна мета
Переконання	Конфлікт думок	Переконати іншу сторону	Вирішити або прояснити запитання
Перемовини	Конфлікт інтересів	Отримати бажане	Розумне врегулювання
Пошук інформації	Потреба в інформації	Набуття або надання інформації	Обмін інформацією
Дослідження	Необхідність доказу	Знайти та перевірити докази	Довести або заперечити гіпотезу
Обговорення	Дилема або практичний вибір	Координація цілей і дій	Знайти кращий курс дій
Еристика	Персональний конфлікт	Вербально знешкодити противника	Виявити глибинну основу конфлікту

Д. Валтон виділяє шість типів діалогу, які, звичайно, не охоплюють всіх можливих ситуацій аргументативних процесів. Дуже часто діалоги є змішаними. Наприклад, діалог-переконання часто потребує з'ясування та уточнення інформації, тобто, діалогу-пошуку інформації. Також діалог-переконання може бути частиною перемовин, тобто, причиною діалогу можуть стати конфлікт думок і конфлікт інтересів одночасно. Переконання – універсальна модель діалогу, яку часто беруть за приклад в описі діалогу.

Судячи з наведених Д. Валтоном характеристик діалогу, їхню мету можна розбити на дві групи: вирішення конфлікту (переконання, перемовини, обговорення, еристика) та пошук інформації (власне, сам пошук інформації та дослідження). Тож, враховуючи це, можна очікувати множину різних видів діалогу в реальних дискусіях, так само як і множини формальних моделей, які можуть бути застосовані до реальних дискусій, що визнає сам Д. Валтон [Lewiński Marcin. Internet Political Discussion Forums as an Argumentative Activity Type. – Amsterdam : Sicsat / Rozenberg Publishers, 2010. – Р. 18]. У реальних аргументативних практиках ми зустрічаємося з тим, що помилки вимагають чітких правил усунення. Варто враховувати, що помилки в одному типі діалогу не обов'язково є помилками в іншому типі.

Типи діалогів можуть поєднуватися різними способами:

- 1) один тип діалогу домінує протягом усієї дискусії;
- 2) промова може містити ознаки декількох типів. Це так звані "змішані діалоги", наприклад, політичні дебати;
- 3) послідовна зміна типів діалогу, наприклад, перехід від переконання до пошуку інформації.

Важливим при зміні типів діалогу, за Д. Валтоном, є узгодженість переходу зі всіма учасниками, щоб всі мали змогу вести діалог за однако-

вими правилами. Якщо зміна типу не узгоджується і відбувається лише з умислу однієї сторони, не дотримується головна мета діалогу. Це пов'язано з виникненням помилок. Наприклад, нерелевантно застосований певний вид аргументу *ad hominem* робить аргументацію помилковою.

Таким чином, на відміну від концепції Ч. Гемблїна, в якій відсутня класифікація типів діалогу та не розглядається можливість поєднання різних його типів в одній дискусії, Д. Валтон зупиняється на різних характеристиках діалогу, що дає можливість виділити різні його типи. За Д. Валтоном, попри те, що типи діалогу можуть поєднуватися в одній дискусії, потрібно розрізняти їх і дотримуватися правил, встановлених для кожного типу, інакше дискусія може втратити головну мету.

Г. О. Ільченко, асп., КНУТШ, Київ
ilchenkoganna@gmail.com

ОСОБЛИВОСТІ IF ЛОГІКИ

В 1996 р. у книзі Я. Хінтікки "Перегляд принципів математики" (The Principles of Mathematics Revisited) уперше в систематичному вигляді була викладена ідея так званої IF-логіки (Independence Friendly Logic). Недарма, вже в назві книги простежується зв'язок з роботою Б. Рассела та А. Уайтхеда "Принципи математики", в якій вони розглядають взаємозв'язок логіки та математики та можливість вираження математики засобами логіки. Як відомо з історії логіки проект логіцизму зазнав поразки, однак, Хінтікка вважає, що причина провалу полягала в "неправильній" логіці. На місце Фреґівської логіки першого порядку він пропонує свою IF логіку, яка є розширенням класичної.

Досить легко побачити чому логіка першого порядку вважається втіленням мрії будь-якого логіка. Перш за все, і найголовніше, логіка першого порядку піддається повній аксіоматизації. Більш того, в логіці першого порядку можна виразити всі приємні металогічні результати, такі як композиційність, теореми Сколема, тощо. Як зазначає Хінтікка "Коротче кажучи, логіка першого порядку вивляється не просто базовою, а вірогідно схожа рай для дослідника семантики" [*Hintikka Ja. The Principles of Mathematics Revisited. – Cambridge University Press, 1998. – Р. 7*]. Однак, така логіка, врешті решт, виявляється занадто слабкою для виконання в ній всієї математики. Її ресурси не дозволяють повністю характеризувати такі критичні математичні концепти як математична індукція, нескінченність, сильна множина тощо.

Про що ж першопорядкова логіка? Про квантори, але про залежні квантори. Під залежними кванторами можна розуміти функціональну залежність. Зрозумівши залежність кванторів ми легко можемо зрозуміти ідею незалежності кванторів. У класичній першопорядковій логіці кожен квантор зв'язаний з сегментом формули як сфера. Таким чином, якщо ми маємо два квантори, то їх сфери, або мають бути незалежні-

ми, або ж одна повинна бути включена в іншу, вони не можуть просто частково перетинатися. Це обмеження цілком довільне. Насправді, у природній мові існують порушення цієї вимоги.

Набагато зручніше представити спеціальне позначення, метою якого буде вивільнення квантору від залежності від іншого (/). Те, що ми робимо з кванторами можна зробити і з кон'юнкцією та диз'юнкцією. Для побудови такої логіки нам достатньо: $\&$, $\vee$, $\sim$, $\forall (x)$, $\exists (y)$, і тотожності.

Систематичне використання лінійної символіки породжує те, що Хінтікка називає IF першопорядкова логіка. Відповідно, мова яка відповідає заданій – це IF мова першого порядку. Вона – справді базова або елементарна логіка. Це почесне місце зазвичай надається класичній першопорядковій логіці Фреге-Рассела. І все ж IF логіка першого порядку тут більш адекватна, оскільки вона не привносить ідеї які б вже не передбачалися звичайною прешопорядковою логікою.

Можна сказати, що така мова – це мова частково впорядкованих кванторів. На сучасному етапі IF логіка включає також поняття інформаційно-незалежного зв'язку (Габріель Санду). Переваги мови IF логіки полягає в тому, що її не можливо не зрозуміти, якщо ти знаєш класичну першопорядкову мову (Фреге), оскільки вона не включає жодних нових понять. IF- логіка це все ще логіка першого порядку, у тому сенсі, що діапазон дії кванторів поширюється на індивідуальні змінні; однак вона набагато сильніша ніж традиційна фрегівська логіка першого порядку, оскільки в ній квантори виявляються інформаційно-незалежними один від одного. Більш того, IF логіка дозволяє аналізувати та працювати з розгалуженими кванторами Хенкіна.

Порівнюючи IF-логіку з логікою першого порядку Фреге у частині "Експресивна сила IF-логіки" книги "IF-логіка. Теоретико-ігровий підхід" автори, за допомогою ряду теорем та прикладів, доводять, що кожна властивість першопорядкової логіки може бути визначена в IF-логіці, однак існує клас структур, які можуть бути виражені тільки засобами IF-логіки, що доводить більшу силу виразності IF-логіки у порівнянні з логікою першого порядку. Так, наприклад, автори доводять, що в IF-логіці можливо визначити клас структур з нескінченним універсамом, що неможливо зробити в логіці першого порядку [див. *Mann Allen L., Sandu G., Sevenster M. Independence-Friendly Logic A Game-Theoretic Approach.* – Cambridge University Press, 2011, Теорема 6.1–6.4]. І саме це спричиняє проблему скінченної аксіоматизації IF-логіки.

Таким чином саме з появою та розвитком IF-логіки стали можливі наступні ідеї: реконструкція нормальних математичних міркувань на рівні логіки першого порядку, новий погляд на поняття істини в аксіоматичній теорії множин, новий погляд на природу заперечення, формулювання предиката істини, який може бути самостійно застосованим та інші. Також з IF-логікою пов'язане явище інформаційного незалежності в природних мовах.

ГЕОРГ КАНТОР. ТЕОРІЯ МНОЖИН ТА ЦІННІСТЬ АБСТРАКТНОГО МИСЛЕННЯ

*У черепахи тверда хода,
але чи варто через це підрізати крила орлу?*
Едгар По

Німецький філософ і математик Георг Кантор (1845–1918) багато особистого часу проводив у роздумах про цінність абстрактного мислення. До цього його спонукала теорія, що не давала йому спокою, теорія про "скінченність розуму". Оскільки її підтримували авторитетні вчені (Декарт, Спіноза, Лейбніц, Локк), Кантор знаходився у владі традиційних поглядів на нескінченність. Вони полягали у тому, що нескінченність можна розглядати лише у вигляді постійно зростаючих за певними законами конкретних величин, величин, що можна обчислити у часткових випадках. Множини у цій теорії називалися потенційно нескінченними. За роз'ясненнями Кантора, "потенційно нескінченне" є просте допоміжне поняття нашого мислення. Це – *"поняття відношення, котре, за своїм визначенням, містить у собі ідею мінливості, і про котре, таким чином, ніколи не можна сказати у власному сенсі слова: "datur" ("дано")* [Новые идеи в математике. Сборник шестой. – СПб., 1914. – С. 28]. Тому теорія нескінченностей зводилася лише до змінної, що або зростала над всілякі границі, або спадала до довільної малої величини, завжди скінченної.

В новітній час при дослідженні аналітичних функцій та комплексної змінної величини було загальноприйнято уявляти площину і одну, причому єдину, точку, що знаходиться нескінченно далеко, але визначену. Коли ж досліджували поведінку функції в околі цієї точки, то виявили, що її поведінка аналогічна поведінці функції в околі іншої точки, що знаходиться на скінченній відстані. Звідси Г. Кантор зробив висновок принципової важливості – в подібних випадках правомірно *"мислити нескінченне як розташоване в деякій цілком визначеній точці"* [Новые идеи в математике. Сборник шестой. – СПб., 1914. – С. 4]. Таке нескінченне, що на відміну від потенційного нескінченного має цілком визначену форму, Кантор назвав "актуально нескінченним". Під ним він розуміє *"деяку замкнуту в собі постійну, що лежить по іншу сторону скінченних величин"* [Новые идеи в математике. Сборник шестой. – СПб., 1914. – С. 85]. Прикладом актуально нескінченного може бути кількість точок на визначеному колі.

Дослідження абсолютно нескінченного ряду реальних чисел привело Кантора до думки про існування числових класів. Перший числовий клас – це множина скінченних цілих чисел, другий клас складається з деяких нескінченних чисел, що слідують одне за одним в певній послідовності. Потім ідуть 3-й, 4-й числові класи і т. д. Введення нових цілих чисел

привело німецького математика до формулювання нового поняття в математиці – потужність множини. Під потужністю, або кількісним числом, довільної множини Кантор розуміє *"загальне або родове поняття, що отримується, якщо абстрагувати як від складу елементів множини, так і від усіх відношень цих елементів одне до одного і до інших речей, в тому числі й від порядку, що може панувати між цими елементами, і якщо мати на увазі лиш те, що спільне для всіх множин, які еквівалентні даній"* [Новые идеи в математике. Сборник шестой. – СПб., 1914. – С. 104–105]. Потенціальне та актуально нескінченне проглядаються як незалежні одне від одного об'єкти. І хоч мають між собою певні аналогії, але поєднуються лише завдяки абстрагуванню, тобто уявному стрибку між певними категоріями мислення. Сам же Георг Кантор про це пише так: *"Коли я розглядаю нескінченне так, як я це зробив тут..., мене охоплює неймовірна радість... через те, що поняття цілого числа, що має в області скінченного під собою лиш поняття кількості, ніби розколюється, коли ми піднімаємося в область нескінченного, на два поняття – на поняття потужності, що не залежить від притаманного деякій множині порядку, і поняття кількості, що необхідним чином пов'язане з деяким закономірним порядком множини... А коли я, повертаючись, спускаюся з області нескінченного в область скінченного, то таким же чином ясно й прекрасно бачу як обидва поняття знову стають одним і з'єднуються в понятті скінченного цілого числа"* [Новые идеи в математике. Сборник шестой. – СПб., 1914. – С. 29–30]. Протиставляючи ці роздуми традиційній на той час теорії про "скінченність розуму", Кантор чітко доводить, що вміння оперувати нескінченними множинами за допомогою образів і понять, що самі по собі мають скінченний характер – свідчення нескінченних можливостей людського розуму, який сам по собі є скінченним. І саме абстрагування дає можливість оперувати певними мисельними масивами, не вдаючись у подробиці якогось із них, щоб побудувати цілісну картину перспективи, подібно як шаховий гросмейстер, будуючи стратегію гри, не має потреби прораховувати детально ходи наперед, щоб запобігти небажаним атакам противника.

Звичайно підтримки у цій теорії Георг отримав мало. У відповідь на його умовисновки щодо *in concreto* та *in abstracto* виплило чотири точки зору: по-перше, неприпустимість ні того, ні того (прихильники Жерділь, Коші, Муаньо), по-друге, припустимість актуально нескінченного лише *in concreto* (прихильники Декарт, Спіноза, Лейбніц, Локк), по-третє, припустимість актуально нескінченного лише *in abstracto* (підтримувала частина неосхоластів), по-четверте, припустимість актуально нескінченного як *in abstracto*, так і *in concreto*. "Цієї точки зору, яку я вважаю єдиною вірною, притримуються лиш деякі. Можливо, в часі я перший, хто захищає її з повною визначеністю з усіма її наслідками, але я певен: я не останній її захисник!" [Кантор Георг. Труды по теории множеств. – М. : Наука, 1985 – С. 264].

Таким чином, абстрактне мислення відчиняє двері до неймовірних можливостей людського розуму, хай яким би обмеженим він не був. І розвиваючи його, людина поринає у світ Актуальної Нескінченності, що має конкретні виражені форми існування, і водночас завжди здатна напувати спраглий справжніх знань розум.

Н. А. Колотілова, доц., КНУТШ, Київ

СПЕЦИФІКА ПОБУДОВИ АРГУМЕНТАЦІЇ В ОРАТОРСЬКИХ ПРОМОВАХ У Ф. ПРОКОПОВИЧА

В сучасній вищій освіті України досить важливе значення мають навчальні курси, основна мета яких полягає у формуванні комунікативних компетентностей. Однією з провідних таких навчальних дисциплін, без сумніву, є риторика. Саме вона ще здавна була спрямована на формування у студентів навичок підготовки та виголошення ораторських промов. В історії цієї дисципліни, яка нараховує вже більше, ніж два тисячоліття, наявна чимала кількість робіт провідних науковців, що велику увагу приділяли подібним питанням. На терені України тривалий час осередком вивчення риторики була відома Києво-Могилянська академія. Тому досить цікавим виявляється розгляд курсу риторики, який викладався Ф. Прокоповичем у 1706 р. і надрукований під назвою "Про риторичне мистецтво".

Структура цієї роботи Ф. Прокоповича свідчить про те, що він дотримувався класичного розподілу риторики на п'ять розділів. Зупинимось докладніше на його поглядах щодо специфіки побудови аргументації в ораторських промовах, адже саме така проблематика є досить актуальною в царині сучасного логічного знання.

Насамперед треба зазначити, що ораторська промова присвячена питанню, яке винесене на обговорення й яке оратор мусить розв'язати. Питання формується з двох суджень, одне з яких оратор і бере для доведення: "... виникає питання і два протилежні судження, які начебто ведуть суперечку між собою: одне з цих суджень захищає оратор у присутності судді, яким є слухач" [*Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво // Прокопович Ф. Філософські твори : в 3 т. Т. 1. – К. : Наукова думка, 1979. – С. 163*]. Після висвітлення у своєму курсі різноманітних місць (топів), з яких оратор може здобути докази, Ф. Прокопович наголошує на тому, що для успіху промови замало знайти докази, їх потрібно ще грамотно викласти. Цей "виклад", напевно, і являє собою аргументацію, яку український філософ називає доведенням: "Доведення – це виклад доказу; тут винайдений доказ подається в певній формі слів і речень і вдало поєднується з твердженням, яке обґрунтовується" [Там само. – С. 187].

Далі Ф. Прокопович велику увагу приділяє відмінностям у способах викладу доказів діалектиками і риторами. Адже стосовно самої справи,

тобто обговорюваного питання, то завдання тих та інших збігаються. А саме: йдеться про те, що потрібно обґрунтувати певне судження, яке розв'язує питання. З одного боку, і діалектики, і ритори використовують силіогізми або ентимеми для обґрунтування певного твердження. З іншого боку, діалектики як майстри диспутів, на думку Ф. Прокоповича, мають дотримуватися чітко визначеного порядку у викладі, наприклад, висновки, яким є те судження, яке обґрунтовується, завжди має стояти на останньому місці, засновки подаються, як правило, без підтвердження та ін. Для ораторів це не є обов'язковим. Більше того, спосіб ораторського доведення називається міркуванням. І воно у повному вигляді складається з п'яти частин: більшого засновку силіогізму, його підтвердження, меншого засновку, його підтвердження, висновку. Тут Ф. Прокопович використовує відомий приклад Цицерона про те, що управління світом здійснюється за планом. Крім того, зазначений порядок викладу не є обов'язковим: компоненти можуть переставлятися місцями і навіть пропускатися, якщо вони добре відомі слухачам. Щодо ентимем, то український філософ вказує на досить популярний в ораторів спосіб, який називається "зібранням або вигладженням ентимеми": висновок, міркування, обґрунтування міркування, прикрашання, період, в якому міститься все доведення.

Вищезазначені питання щодо побудови аргументації в ораторських промовах Ф. Прокопович розглядає в межах першого розділу риторики, який присвячений власне підбору матеріалу для промови. У межах другого розділу риторики, який стосується розташування матеріалу, український філософ вказує ще на специфіку таких форм, як дилема та індукція. При цьому він підкреслює, що їх застосовують насамперед в обґрунтуванні. Стосовно дилеми, або "рогатого силіогізму", то Ф. Прокопович застерігає від помилки, яка виникає внаслідок неврахування всіх понять: "Але дуже пильно зауваж: ті два або більше видових понять треба брати так, щоб не було жодного іншого, крім них, бо інакше дилема буде смішною..." [Там само. – С. 234]. Стосовно індукції, коли зазвичай з одиничних виводять загальне судження, то в ораторських промовах вона постає переважно як аналогія. Хоча сам Ф. Прокопович так її не називає, однак пише: "Але оратори не дотримуються цього закону, бо вони, звичайно, блискуче виводять одиничне судження з багатьох також одиничних такого самого або подібного роду" [Там само. – С. 234].

Таким чином, Ф. Прокопович, приймаючи визначення риторики Квінтіліана, підкреслює у своєму курсі, що важливим є не тільки сила доказів, але й їхній виклад. І тут, на відміну від діалектиків, ритори не зв'язані чіткими правилами в самому порядку викладу, хоча й застосовують одні й ті самі форми, як то силіогізми, ентимеми тощо. Оскільки оратор орієнтується на слухачів, то саме з цим насамперед і пов'язані особливості викладу винайдених доказів.

ТИПИ АУДИТОРІЇ: КОНЦЕПЦІЯ Х. ПЕРЕЛЬМАНА

У праці "Нова риторика" ("The New Rhetoric") Х. Перельман (Perelman) у співавторстві з Л. Ольбрехтс-Титекою (Olbrechts-Tyteca) висловлюють своє бачення розвитку класичної риторики (Аристотеля, Цицерона, Квінтіліана) у майбутньому: тут відбувається зміна акцентів, а як наслідок – зміна парадигм. Риторика тепер існує в новому руслі. Така позиція здобула назву "неориторика", і тепер ми можемо говорити про нову сходинку в розвитку цієї дисципліни.

Одним із головних пунктів неориторики, який би відрізняв її від класичного розуміння цього напрямку, за Перельманом, є роль та місце аудиторії. Ще з давніх часів риторика визначалась як "мистецтво переконання". Тут не наголошувалось на винятковому значенні аудиторії для оцінки промови. Головна мета – переконати у правильності використаних аргументів, нав'язати їх аудиторії. У праці "Нова риторика" автор наголошує на безпосередньому взаємозв'язку оратора та аудиторії. Аудиторія є залежною від оратора, як і останній, у свою чергу, залежить від аудиторії. Якщо при традиційному сприйманні під час підготовки до промови (так званої інвенції) автор розробляє текст промови, шукає матеріали тощо, то тут ми маємо враховувати ще й особливості аудиторії, перед якою ця промова буде прочитана. Потрібно розглянути особливості кожного окремого випадку: культурні, історичні, етно-психологічні, релігійні риси, специфіку сприйняття тих чи інших термінів аудиторією тощо. Таким чином, останній надається достатньо вагоме значення.

У цьому аспекті Перельман визначає два типи аудиторії (за особливостями переконання): універсальну (universal) та конкретну (particular). Беручи до уваги той факт, що одне з головних завдань оратора є все ж таки переконання аудиторії, автор виділяє два види переконання. Перший (persuasion) – це тип, який ґрунтується на переконанні, пов'язаному із дією (ніби спонукання до конкретних зрушень), другий (conviction) – заснований на ментальних характеристиках (переконати у правоті своїх аргументів, переконати в правильності та актуальності висловлених тез). Перельман відносить до універсального типу аудиторії ментальне переконання, об'єктивні тези та розум, а до конкретного типу – переконання до дій, наголошування на окремих фактах, використовуючи їх як приклади у своїх висловлюваннях [Long R. The Role of Audience in Chaim Perelman's New Rhetoric // Journal of Advanced Composition. – Vol. IV. – P. 107–117]. Розглянемо ці два типи аудиторій детальніше.

Універсальна аудиторія розглядається Перельманом з різних позицій: як "the totality of being capable of reason" [Perelman Chaim, Olbrechts-Tyteca L. The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation / trans. by Jhon Wilkinson and Purcell Weaver, 1969], тобто певна сукупність людей, яка здатна до

міркування; як втілення традиційних (є прийнятними для більшості) уявлень; а також, як деякий ідеальний конструкт, який не існує в реальності. В останньому значенні, універсальна аудиторія виступає в ролі ментального конструкту оратора, який взаємодіє з аудиторією і створює власне уявлення про особливості публіки, з якою він має справу. У більшості випадків, така аудиторія працює із самоочевидною загальновідомою інформацією. У свою чергу, варіація у світоглядах осіб в аудиторії, яка спричинена різними факторами, унеможливорює дійсність такого концепту в реальному житті. У будь-якому випадку, ритор не зможе охопити весь обсяг наявних особливостей. Таким чином, ми маємо звернутися до конкретної аудиторії, інтереси якої будуть представлені більшою мірою. "Ритор створює конструкт універсальної аудиторії, з метою переконати лише окрему групу" [Long R. The Role of Audience in Chaim Perelman's New Rhetoric // Journal of Advanced Composition. – Vol. IV. – P. 107–117].

Конкретна аудиторія є вихідним пунктом для аргументативної проблематики Перельмана. Під цим терміном він розуміє концепт, який включає в себе особливості аргументації в різних окремих аудиторіях, завдяки яким ритор може переконати публіку. Оратор, який виступає перед аудиторією, має змогу бачити реакцію людей і одразу корегувати свій матеріал, підлаштовувати його під конкретний випадок. Таким чином, знання, як переконати аудиторію, залежить від знання аудиторії. Аудиторія "видає себе" під час промови, так "вона сама себе переконує" [Long R. The Role of Audience in Chaim Perelman's New Rhetoric // Journal of Advanced Composition. – Vol. IV. – P. 107–117] Перельман говорить про те, що "в аргументації є важливим не те, що оратор вважає за істинне чи вагоме, а знання поглядів (думок) тих, до кого він звертається" [Perelman Chaim, Olbrechts-Tyteca L. The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation / trans. by Jhon Wilkinson and Purcell Weaver, 1969], підтверджуючи тезу про важливість розгляду конкретної аудиторії у спробі переконати її, та зверненні саме до цього терміну.

**О. П. Невельська-Гордєєва, канд. філос. наук, доц.,
НЮУ ім. Я. Мудрого, Харків
neveelena@yandex.ru**

АБДУКЦІЯ – ЯК МЕТОД ПОБУДОВИ ГІПОТЕЗ ТА ВЕРСІЙ

Цивілізаційна роль логіки, як стверджує Г. Л. Тульчинський, обумовлена наступними особливостями логічної аргументації: 1) визнання верховенства якихось загальних підстав (законів), що вимушують опонентів приймати якісь загальні принципи і критерії; 2) визнання права опонента на свою аргументацію; 3) демонстрацій можливих наслідків і, тим самим, відповідальності опонента [Тульчинский Г. Л. Цивилизационная роль логики // Проблемы викладання логіки і дисциплін логічного циклу: Мат-ли Міжнар. наук.-практ. конф., Київ, 13–14 травня 2004 року / ред.

кол.: А. Є. Конверський, І. В. Хоменко, А. Т. Ішмуратов, Н. А. Колотілова. – К.: ВПЦ "Київський університет" 2004. – С. 111–112]. Але окрім демонстрації можливих наслідків (пункт 3) існує ще і демонстрація можливих причин і передумов. Цю демонстрацію забезпечує метод абдукції, який дуже важливий для пошуку істини.

Оскільки за Ч. Пірсом абдукція являє собою процес формування пояснювальної гіпотези, він приділяє багато уваги саме роз'ясненню змісту терміну "пояснювальна гіпотеза". Пірс формулює три методологічні вимоги до пояснювальних гіпотез: 1) гіпотези повинні пояснити не лише емпірично спостережувані факти, але і факти безпосередньо неспостережені і верифіцируємі побічним шляхом; 2) гіпотези мають бути сформульовані як інтеррогативні твердження, тобто вмішувати певне питання, на яке слід відповісти в ході дослідження; 3) необхідна вимога до будь-якої пояснювальної гіпотези – це її перевіряємість, причому це не обмежується тільки підтвердженням спостережуваними даними.

Спосіб абдуктивного міркування починається з аналізу встановлених фактів або явищ, які не знаходять пояснення за допомогою наявних наукових законів і теорій, потім здійснюється пошук прийнятних гіпотез (інколи у формі припущення), які підтверджуються і обґрунтовуються зростаючим числом релевантних емпіричних даних. Абдукція не гарантує відкриття істини, а полегшує її пошук, оскільки вона спирається на пошук таких пояснювальних гіпотез, які підтверджуються і обґрунтовуються все зростаючим числом релевантних фактів.

Таким чином, абдукція – один з методів побудови і прийняття гіпотез (їх версій), логічна операція підтвердження гіпотези або твердження, висунутого заздалегідь відповідно до релевантних фактів. Абдукція – це висновок від емпіричних фактів до гіпотези, що пояснює їх. Дослідник абдукції Ч. Пірс писав: "Інтуїція розглядає теорії і вимірює міру їх згоди з фактами. Вона ніколи не може створити якої-небудь ідеї взагалі. Не більше цього може зробити дедукція. Всі ідеї науки виникають за допомогою абдукції. Абдукція полягає в дослідженні фактів і побудові теорії, що пояснює їх". Головне, чим відрізняється абдукція від класичної індукції Бекона-Мілля, полягає в тому, що вона не є безпомилковим методом відкриття нових істин в науці, свого роду алгоритмом відкриття. Її мета полягає швидше в пошуку пояснювальних гіпотез, які можуть допомогти в знаходженні таких істин. По затвердженнях В. К. Фінна абдукцію Ч. Пірса слід трактувати як логічне міркування, тобто пізнавальну процедуру, що займається формуванням нових гіпотез (додатковим аргументом чого служить продуктивне використання ідеї абдукції в області штучного інтелекту). Абдукція не може бути віднесена ні до області стратегій, ні до теорії питань і відповідей, її некоректно ототожнюватися з самою гіпотезою.

Першим на вивчаємі метод звернув увагу У. Уевелл. Він описав операцію зв'язування фактів як метод наукових відкриттів. Ч. Пірс, вслід за У. Уевеллом, наполягає, що до структури абдукції необхідно включати ще й стан самого дослідника. Пірс визначає це передування абдукції,

цей попередній стан мислення вченого як *musement*, що з деякою натяжкою можна перевести як "чиста гра уяви".

За абдукцією (Ч. Пірс) та операцією зв'язування фактів (У. Уевелл) наукове відкриття є "зшиванням" відомих фактів новою ідеєю, що вважалися до цього відкриття незалежними. "Проте, за У. Уевеллом, ідея, що зв'язує факти, має бути відомою до акту відкриття. Це єдине, що, як зазначає В. А. Светлов, відрізняє абдукцію Ч. Пірса від операції зв'язування фактів У. Уевелла [Щербина О. Ю. Логіка та юридична аргументація : монографія / О. Ю. Щербина. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2013. – С. 185–186].

Деякі логіки характеризують абдукцію як обернений *modus ponens* умовно-категоричного умовиводу, але це лише формальний погляд на структуру абдукції. Але схем абдукції: від факту, явища, дії до вірогідної його (її) причини. Всі вони можуть бути представлені загальною схемою:

1. Спостерігається деяке явище Р.

2. Р можна пояснити припускаємою причиною H_1 , або H_2 , або H_3 , ... або H_n .

3. З усіх приведених можливих причин H_1 , або H_2 , або H_3 , ... або H_n , найбільш вірогідною є H_1 .

4. Отже, є підстава думати, що H_1 є причиною явища Р.

На перший погляд здається, що абдуктивне міркування мало чим відрізняється від гіпотетико-дедуктивного висновку, оскільки передбачає гіпотезу істиною. Проте хід міркування в ньому прямо протилежний до гіпотетико-дедуктивного висновку, який починається із заздалегідь встановленої гіпотези і виводу з неї наслідків, тоді як в абдукції міркування починається з аналізу і оцінки точно встановлених фактів, які обумовлюють вибір гіпотези для їх пояснення. Саме так поступають вчені в своїх конкретних дослідженнях, оскільки на самому початку мають справу саме з фактами і тільки потім шукають їм пояснення. Процес абдукції складається з трьох етапів: результат – причина – пояснення.

Абдукція є логічною операцією, за допомогою якої вводиться нова ідея: H_1 є причиною явища Р, тобто йдемо від істинності наслідку до істинності пояснючої його причини.

Абдукція широко використовуються в юридичній практиці, в судово-слідчій діяльності, науці, лікарняній практиці, й навіть у побуті.

Г. В. Незабитовський, асп., КНУТШ, Київ
nezabitevsky@gmail.com

ДО ПИТАННЯ ПРО ПОНЯТТЯ ЕВРИСТИЧНОСТІ

Евристика як галузь знання, яка спрямована на досягнення ідеї творчого мислення людини, завжди ставила за мету створити такі методи, який би дозволив створювати дійсно нові **наукові** гіпотези та теорії. Намагаючись уникнути псевдонауковості, філософи, логіки, математики,

фізики, біологи та представники, власне, усіх наукових сфер, встановлювали критерії наукових теорій. Так, Карл Поппер пропонував три базові вимоги до наукової теорії:

1) теорія повинна виходити із нової, простої, але плідної ідеї щодо певного відношення або зв'язку;

2) теорія повинна бути такою, що перевіряється незалежно;

3) теорія повинна витримувати нові та строгі перевірки.

Таким чином, з його точки зору науковою теорією буде вважатися та теорія, яка а) побудована на новій ідеї, б) може бути перевірена незалежно від пояснень фактів, заради опису яких вона створена, в) повинна відповісти умовам часу (якщо нові наукові методи певним чином заперечують те, що ця теорія стверджує, вона може втратити статус наукової). Власне, найголовнішим для евристики є саме другий пункт, оскільки, цитуючи самого К. Поппера: "незалежно від пояснення усіх фактів, які була покликана пояснити нова теорія, вона повинна мати нові та перевірювані наслідки (бажано, наслідки нового роду), вона повинна вести до передбачення явищ, які до цього моменту не спостерігалися" [Поппер Карл. Истина, рациональность и рост научного знания // Предположения и опровержения: рост научного знания. – М. : Аст, 2004. – С. 402–403].

Враховуючи розмитість та неабияку розлогість самої евристики, вона поки не може претендувати на строгість та наукову чіткість щодо, наприклад, перевірки наукової теорії. Але, разом з тим, саме тут виникає поняття, яке характеризує сучасну науку: евристичність. Саме про неї писав К. Поппер, коли вказував на те, що наукова теорія "повинна вести до передбачення явищ"; евристичність – її "передбачувальна" сила. В іншому формулюванні евристичність – це потенція знання до подальшого росту. Необхідно означити, що сама евристичність – це предикат, оскільки це поняття набуває змісту, лише вживаючись у зв'язці з поняттями "знання", "гіпотеза", "наукова теорія", "ідея". У сучасній літературі такий термін трапляється нечасто, що пояснюється все ще скептичним ставленням до евристики через відсутність чітко сформульованого наукового-методологічного базису. Та насправді це аж ніяк не є певним застереженням до невживання поняття "евристичність", навпаки – воно яскраво відображає його суть.

У процесі обґрунтування певної наукової теорії вчений приречений зіткнутися із новим, ще незрозумілим для нього знанням, яке є результатом наукових пошуків, а також продукувати своє (нове) бачення певної проблеми. Власне, здатність теорії продукувати таке знання і назвемо евристичністю. Це є певною точкою відліку, в якій чітко можна означити, де закінчується вже осягнене, пізнане і розпочинається нове, неопрацьоване. Евристичність теорії неможливо якимось чином "прищепити" дослідженню штучно. Тоді постає питання, як саме необхідно будувати доведення теорії, щоб теорія не втратила свою евристичність?

Щоб відповісти на це, є сенс поставити таке питання: а на базі чого взагалі можна побудувати доведення, щоб воно було науковим? Відпо-

відь очевидна: на базі сукупності фактів, зв'язки між якими є логічно обґрунтованими (в першу чергу – за допомогою дедукції), оскільки саме такий конструкт може претендувати на звання наукового (якщо факти є дійсно фактами). З іншого боку, а чи існує така ситуація, коли науковець має лише певні розрізненні дані, частина з яких не перевірена, частина – взагалі не можна перевірити? Вона не просто існує, це є нормою для розвитку науки: пізнання та опрацювання нового. Один з варіантів, як зберегти науковість (і, таким чином, евристичність) теорії, пропонує Дьордь Пойа у "Як вирішити задачу". Чітко розділяючи ідею створення плану вирішення певної задачі та його виконання, автор підводить до думки, що й сам процес роботи може ґрунтуватися на різних принципах і методах. "У процесі пошуку кінцевого та строгого ланцюжку міркувань ми можемо використовувати тимчасові і всього лише правдоподібні міркування так, як ми використовуємо рихтування, щоб підтримувати міст у процесі його зведення. Але коли будівництво вже достатньо далеко просунулося, рихтування прибираються, а міст продовжує стояти вже сам по собі. Отже, коли вирішення задачі просунулося достатньо далеко, тимчасові та правдоподібні міркування прибираються, а результат знаходить опору в ідеальних у своїй строгості умовиводах" [Пойа Д. Как решать задачу / пер. с англ. В. Г. Звонаревой, Д. Н. Белла ; под ред. и с предисл. Ю. М. Гайдука. – Изд. 4-е. – М. : URSS : ЛИБРОКОМ, 2010 (печ. 2009). – С. 128].

Такий підхід до обґрунтування наукової теорії з одного боку не усуває фактору її відкритості, здатності продукувати нові факти (оскільки правдоподібні міркування дозволяють охопити набагато більш широкий фактаж), а з іншого – все ж долучає і строге обґрунтування.

Підводячи підсумок, необхідно зазначити, що саме у рамках сучасної науки (особливо, починаючи з другої половини XX-го сторіччя), евристика та евристичність отримують новий статус. Усе частіше виникає ситуація, коли певну проблему можливо вирішити лише через кардинальну зміну погляду на неї. І саме тут можна чітко ствердити: лише у тому випадку, коли сама теорія характеризується евристичністю і погляд науковця на неї є евристичним (таким, що є відкритим до нового знання), вона зможе стати цінною для людства.

Ю. І. Олефір, студ., КНУТШ, Київ
olefir.julia@gmail.com

РЕЛЕВАНТНІСТЬ ТОПІКИ В ЮРИДИЧНІЙ АРГУМЕНТАЦІЇ

Етимологічно слово "топ" ("топос") походить від гр. τόπος – "місце". Топіка вивчає сукупність "загальних місць", що виявляють аспекти розрізнення будь-якої теми. Вона являє собою певну техніку тісно пов'язаного з логікою, риторикою і діалектикою проблемного мислення, яка істотно залежить від "місця", з якого промовець, письменник чи інша особа, що письмово викладає свої міркування, черпає матеріал з них

[Козюбра М. І. Теорія юридичної аргументації: становлення, стан та перспективи у вітчизняній юриспруденції / М. І. Козюбра. // Наукові записки НаУКМА. – 2012. – Т. 129: Юридичні науки. – С. 4]. Топіка, яка спрямована на пошук цілей правової норми, вияв її здатності регулювати правовідносини, виявляє свій тісний зв'язок з юриспруденцією. Вплив грецької філософії та риторики на римське право помітили Й. Стру та Е. Аннерс. Зокрема, Е. Аннерс вказує на те, що римські юристи присвячували себе вивченню грецьких методів аналізу різноманітних понять і методів їх синтезу, що дозволяло їм більш глибоко вникати в суть справи, повністю оволодіваючи швидко зростаючою в об'ємі масою зовсім безсистемних норм права, і знаходити в кінцевому рахунку ті конкретні норми, які функціонально відповідали певному типу конфліктної ситуації. У Середньовіччі на основі топічного методу почали розвиватись теорії тлумачення текстів права. Глосатори – італійські юристи, коментатори римського права шляхом складання заміток (глос) на полях текстів римських кодексів, майстерно володіли мистецтвом аналізувати питання, і спростовувати будь-яку систему аргументації на основі логічних помилок чи протиріч в доводах опонентів [Соболева А. К. Топическая юриспруденция / А. К. Соболева. – М. : Добросвет, 2001. – С. 73–74]. Вони не вчили правовим теоріям чи поняттям, не намагались звести знання до єдиної цілісної юридичної систематизації, яка була б заснована на загальних поняттях і послідовно переведена в принципи. Таким чином, поступово топіка в практичному втіленні зникла з риторики, юристи починали сприймати риторику лише як дисципліну, що здатна навчити мистецтву красномовства, в якому основна увага приділялась тропам і фігурам мови, а не мистецтву знаходження аргументів.

Інтерес до топіки став проявлятися з новою силою лише починаючи з середини XX століття. Відродження топічного підходу пов'язане з діяльністю юристів, для яких дослідження проблеми взаємозв'язку мови і правового мислення стало невідкладною практичною необхідністю. Без вирішення цієї проблеми неможливо було вирішити насущні питання правозастосовної практики, які виникали під час тлумачення юридичних термінів і нормативних текстів у цілому, застосування аналогії права, обґрунтування вибору того чи іншого варіанту судового рішення і оцінці правильності приведеної в ньому аргументації з позиції не тільки формального права, але і справедливості. Вивчення функціонування правової системи – це, перш за все, вивчення правового дискурсу. Т. Фіверг, Х. Перельман, Н. Гартман, Дж. Стоун, К. Дурем, Р. Познер – всі ці дослідники в XX ст. взяли на озброєння саме античне уявлення про топіку, уявлення про топіку як мистецтво проблемного мислення.

Ключовим аспектом методології класичної риторики являлась топіка. Аристотель завдання топіки вбачав в тому, аби знайти спосіб, за допомогою якого ми будемо здатні з правдоподібного положення робити висновок про будь-яку проблему, при цьому не впадаючи в суперечності, коли ми самі відстоюємо певне положення. Потрібна топіка тому, що

в усіх випадках, коли можливий сумнів в правильності тієї чи іншої сторони, нам легше буде помічати в кожному окремому випадку істинне і хибне [*Аристотель*. Топика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1978. – С. 349, 351]. У "Риториці" Аристотель виділяє два різновиди топів: топи, які корисні для пошуку аргументів з будь-якого питання (*koinei topoi*), і топи, які використовуються в конкретних сферах знання, тобто стосуються певного роду предметів (*idioi topoi*). Універсальні топи не дають знання ні про який рід речей, тому що не стосуються конкретного предмета; їх вивченням займається діалектика та риторика. Спеціальними називаються топи, які виведені з положень, які стосуються окремих родів та видів предметів. Щодо спеціальних топосів, то чим краще будуть обиратись положення, тим правильніше буде утворюватись деяка наука, відмінна від діалектики та риторики [*Аристотель*. Риторика / Аристотель // Риторика. Поэтика. – М. : Лабиринт, 2000. – С. 13–14]. На противагу Аристотелю, який розробив теоретичну ієрархію топів, Цицерон наводить вичерпний каталог загальних місць, що призначені для практичного застосування. Цицерон писав свою "Топіку" для юристів і присвятив її одному з них – Гаю Требатію. Вона була розрахована на практичне застосування, тому це в більшій мірі збірник рекомендацій, спрямованих на те, аби допомогти знайти аргументи раціональним шляхом. Вихідним пунктом є те, що топіка – це вчення про винаходження аргументів. Аргумент же визначається як міркування, яке річ сумнівну робить достовірною [*Цицерон*. Топика / Цицерон // Эстетика: трактаты, речи, письма. – М. : Искусство, 1994. – С. 57–58].

Аргументація в праві має свої специфічні особливості, в порівнянні з іншими царинами аргументації. Тому сутнісним поняттям для висвітлення цієї теми є саме поняття "аргументації". Ф. Х. ван Еємерен та Р. Гроотендорст визначають аргументацію як вербальну, соціальну, і раціональну діяльність спрямовану на переконання розумного судді у прийнятності точки зору через висунення сукупності тверджень, які обґрунтовують або спростовують твердження, виражене в точці зору [*Eemeren F. H. A Systematic Theory of Argumentation: the pragma-dialectical approach* / F. H. Eemeren, R. Grootendorst. – Cambridge : Cambridge University Press, 2004. – Р. 1]. Можна інтерпретувати це визначення, підкресливши те, що аргументація є когнітивною діяльністю ("вербальна, соціальна, раціональна..."), а також є дискурсивною діяльністю ("спрямована на переконання розумного судді ..."). Когнітивна частина аргументації може бути відділена від дискурсивної, тому що якщо ми сперечаємося самі з собою у внутрішньому діалозі, то ніякого дискурсивного виміру не існує взагалі.

Т. Фівег наголошував на тому, що юридична аргументація за своєю суттю є топічною, саме топіка покликана стати належною правовою методологією. Його книга "Топіка і юриспруденція" – це дослідження способу, за допомогою якого люди розмірковують про правові проблеми. Т. Фівег не ставив своїм завданням розглянути всі аспекти взаємостосу-

нку між риторикою та правом, а зупинився лише на тому вкладі, який риторика вносила та продовжує вносити в розвиток правового мислення. Він прагне показати, що дедуктивно-систематичний метод, на відміну від проблемно-орієнтовного топічного, відводить від вирішення проблем. Чим довший ланцюг дедуктивного міркування, тим далі ми стаємо від конкретної ситуації, і незважаючи на коректність висновку, він стає все менш доцільним для вирішення конкретної проблеми. Жодна проблема не може бути вирішена чисто логічним шляхом, а оскільки вона залишається невирішеною, вона постійно турбує того, хто опиняється віч-на-віч з нею. І він знову і знову повинен розглядати засновки, знаходячи нові, а відповідно він невідворотно приїде до мистецтва винаходження, тобто до топіки як *ars inveniendi* (топіку як *ars inveniendi* відділив від діалектики як *ars indicandi* ще Цицерон в роботі "Топіка") [Соболева А. К. Теодор Фивег і його книга "Топіка и юриспруденция: к вопросу об основном методе исследований в праве" / А. К. Соболева // Риторика. – 1997. – № 1(4). – С. 82].

Зважаючи на все вищесказане, топіка є релевантною в юридичній аргументації. Топічний спосіб міркування дійсно існує, і він не є опозицією картезіанському типу раціонального мислення. Погоджуючись з думкою Г. Крозбауера, ми приймаємо топічний спосіб міркування як той, що зустрічається частіше, ніж картезіанський, тому що він застосовується у багатьох випадках, коли практична раціональність є обов'язковою, в медицині, інженерії, політиці, воєнній стратегії, і врешті, проте не в меншій мірі, в юридичній аргументації [Kreuzbauer G. Topics in Contemporary Legal Argumentation: Some Remarks on the Topical Nature of Legal Argumentation in the Continental Law Tradition / Guenther Kreuzbauer // Informal Logic. – 2008. – Vol. 28, No. 1 – P. 76]. Спірним залишається лише питання, який з методів є кращим в процесі обґрунтування висновків в юридичній аргументації. Але варто зауважити, що саме топічний метод надає соціально-ціннісного характеру процесу тлумачення правових норм, бо сенс топів здатен змінюватись при незмінній граматичній формі.

Y. O. Petik, stud., Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv
truedarkbodhi@gmail.com

FOLK PSYCHOLOGY FORMALIZATION

There are several possible ways to understand folk psychology. What is common to the most of the interpretations is that there exists set of special notions used to denote and explain the inner psychic life of a subject. Estimation of success of FP varies. Critics claim that it is completely failed theory and we should get rid of it by doing more precise neuroscience.

My claim is that FP exists as a special kind of pre scientific theory and is widely used in our daily communication. The reasons that make it not scientific are based on a fact that it uses other kind of logic than classical on

which sciences like physics rely upon. Thus we can come to interesting results by trying to formalize FP using non-classical logics.

For example we have a situation: a man is thirsty and he sees a glass with water in it in front of him. The obvious prediction is that the man takes that glass and drinks it. But it is also evident that this prediction can turn false in many cases. For example it can turn that man is monk and he gave a religious oath not to drink water for three days.

Let's make a simple formalization in propositional logic. We have notions A and B – the desire of drinking water and belief that there is water in the glass. We make a syllogism A and B than Q (a man will drink a water in the glass). Why the obvious prediction of man taking and drinking a glass of water can be false? But if we add a premise C that he is a monk our conclusion changed. In classical logic however many new premises you add previous true conclusion do not change. Thus the logic on which FP is based is non-monotonous.

Apart from that premises should be thought not as simple propositions. They consist of an emotional notion like "desire" and a representation of an object like "water". When place in the space of syllogism premises interact thus giving completely different results even with slight difference in the basic premises. The open question for further research is whether subject is influencing the syllogism in a unique way, or whether we can calculate all possible influences by considering enough of his mental states in propositional form.

***М. П. Плахтій, канд. філос. наук, доц.,
К-ПНУ ім. І. Огієнка, Кам'янець-Подільський
Plahiy_MP@Ukr.Net***

ПЕРШІ "ЛОГІЧНІ МАШИНИ" В УКРАЇНІ

Історія розвитку логічної науки в Україні є загальнонаціональним здобутком та потребує всебічного розгляду. Позаяк проблеми історії вітчизняної логіки довгий час були у тіні історико-філософських досліджень, то наразі маємо позбуватися "білих плям" у дослідженні розвитку логічної науки. Особливу увагу слід звернути на процес формування ідей та підходів, що зумовили формування кібернетики як науки. Безумовно, розгляд формування основ кібернетичного світогляду неможливий без механізації процесу логічного мислення.

Варто зазначити, що вже наприкінці XIX століття провідні науковці у галузі вітчизняної логіки вказували на багатовекторність розробок у межах логічної проблематики. Зокрема, значну увагу приділяли математизації логіки, що дозволило розширити межі логіки формальної. Алгебра логіки як центральна частина математичної логіки, сформувалася у працях Дж. Буля (G. Boole), А. де Моргана (A. De Morgan), Ст. Джевонса (W. St. Jevons). Можна констатувати, що системи де Моргана та

Дж. Буля були побудовані алгоритмічно, а вирішення задач алгебри логіки графічними та механічними методами стали важливим поштовхом до подальшого розвитку математичної логіки та кібернетики. Разом з тим, механічний метод розв'язку таких задач спонукав до вдосконалення самої системи алгебри логіки та підштовхнув Ст. Джевонса до створення "Логічної машини". Створений наприкінці XIX століття, цей "дивовижний пристрій" із заданих засновків виводив самостійно висновки, що здавалось абсолютно неймовірним чудом – механічний пристрій мислить!

Першим в Україні, хто привернув увагу широкого кола вітчизняних науковців до розробок у галузі алгебри логіки був студент історико-філософського факультету Київського університету ім. св. Володимира Федір Козловський. В університетському збірнику 1881 року він публікує статтю "Символічний аналіз форм та процесів думки" у якій характеризує та порівнює системи Дж. Буля Ст. Джевонса та Дж. Р. Дельбюфа.

Важливе значення в розвитку науки Ф. Козловський справедливо надає символізації, зазначивши, що через символи кожна ланка мисленнєвого процесу висвітлюється зовнішньо, а тому маємо можливість обійтись без великого напруження пам'яті та уявлення. Разом з там постійне використання символів створює механічний навик. З огляду на це, студент приходять до висновку, що спрощення шляхом символізації може доходити "до заміни мисленнєвих процесів роботою машини (різні інструменти та машини, що використовуються у математичних дослідженнях, зокрема й знаменита логічна машина Ст. Джевонса)" [Козловський Ф. Символічний аналіз форм та процесів думки, що складає предмет формальної логіки // Київські університетські відомості. – 1881. – № 1–2. – С. 2].

Вслід за першою вітчизняною інтерпретацією, ідеями алгебри логіки захопився професор Новоросійського університету І. Слешинський (1854–1931). У доповіді "Логічна машина Джевонса" (1983), виголошеній на засіданні математичного відділу Новоросійського Товариства Натуралістів із питань елементарної математики та фізики, професор І. Слешинський докладно описує не лише принцип дії та побудову такої машини, але й докладно розглядає основи математичної логіки за Ст. Джевонсом. Захопившись ідеями математичної логіки, І. Слешинський залучив до їх розробки професора С. Шатуновського (1859–1929) та професора Е. Буніцького (1874–1952). На жаль, розробки проблем математичної логіки в університеті були припинені, адже після приходу радянської влади І. Слешинський та Е. Буніцький були змушені залишити Одесу.

Водночас, у Харківському університеті професор хімії П. Хрущов (1849–1909) для професорсько-викладацького складу університету прочитав курс лекцій з теорії мислення та елементів логіки у 1897 році. Саме в цей час він відтворює "логічне піаніно" Ст. Джевонса. По смерті професора його дружина передала машину Харківському університету.

Ідею створення механічного приладу для формалізації логічних процесів, а не лише як методичного посібника при викладанні логіки, вису-

нув О. Щукарев (1864–1936). У 1911 році він переїхав до Харкова та був обраний професором Харківського технологічного інституту. Саме там він побачив втілену П. Хрущовим логічну машину Ст. Джевонса. Захопившись вдосконаленням, він додає до класичної моделі Ст. Джевонса "світловий екран", на якому результати виводу були представлені не у символічній формі, як у Ст. Джевонса, а у словесній формі, що відображалось на екрані. Також дерев'яні деталі були ним замінені на металічні. У 1912 році професор О. Щукарев продемонстрував роботу машини на засіданні союзу фізико-хімічних наук при Харківському університеті. Машина виглядала як ящик висотою 40 см, довжина та ширина по 25 см. У ящику були 16 штанг, які задіявались у результаті натискання кнопок на панелі вводу даних (засновків). Кнопки діяли на штанги, які у свою чергу на світлове табло, де у результаті словами було виведено логічний висновок. У подальшому професор виступав із публічними лекціями із механізації процесу мислення використовуючи "машину логічного мислення" не лише у Харкові, Одесі, а й у інших містах. Досить багато позитивних відгуків отримала лекція "Пізнання та мислення", прочитана у московському Політехнічному музеї 1914 року. Однак, професор припинив свої лекції у зв'язку із критичними зауваженнями "нових" марксистських філософів. Яскравим прикладом постає стаття у журналі "Під прапором марксизму" професора І. Орлова 1926 року, у якій він висміює "шкільний посібник Джевонса", а також "наївне враження його слухачів", та обурюється тим, що своєю роботою О. Щукарев хоче переконати усіх у формальному характері мислення та у можливості його формалізації. З огляду на це, О. Щукарев передає свою машину на кафедру математики Харківського університету, надалі слід її загубився.

У підсумку слід зазначити, що перші кроки до розвитку кібернетики та інформаційних технологій в Україні були пов'язані із популяризацією ідей математичної логіки і алгебри логіки зокрема. Разом з тим як формальна логіка, так і теорія кібернетичної науки на початку ХХ століття стали предметом для нападу радянської ідеологічної машини, що призупинило поступ зазначених галузей науки.

М. О. Покотило, студ., КНУТШ, Київ
marinapokat@bigmir.net

КЛАСИФІКАЦІЯ АРГУМЕНТАТИВНИХ СХЕМ О. ФРІЛІ ТА ПРОБЛЕМА ОЦІНКИ АРГУМЕНТАЦІЇ

Термін "схема аргументації", або аргументативна схема був вперше запропонований Х. Перельманом. Інші автори позначають відповідне поняття за допомогою інших термінів: форми, типи міркування, тощо. Відмінності між визначенням і класифікаціями схем аргументації, запропонованими в літературі з аргументації, залежать від тих цілей, які ставить перед собою дослідник. У деяких роботах схеми аргументації розг-

лядаються як засіб оцінки всього процесу аргументації, в інших вони є засобом виявлення аргументів, і, нарешті, в третіх вони служать основою для опису аргументативної компетенції, притаманної носію тієї чи іншої мови. Не зосереджуючись у цих тезах на дискусії науковців щодо визначення поняття "схема аргументації" та можливих його синонімах, будемо виходити з того, що кожна схема аргументації являє собою особливий спосіб підтримки точки зору.

У цих тезах зацентруємо увагу на різних типах аргументації, виділених у класифікації, яка запропонована О. Фрілі. У своєму відомому підручнику "Аргументація та дебати", який включає рекомендації з побудови аргументації, спрямовані на те, щоб допомогти аргументатору знайти необхідні докази і відомості на підтримку судження, що є причиною ведення дебатів, О. Фрілі визначає аргументацію як процес виведення висновку із засновків, при чому засновки можуть мати різний вигляд: вони можуть бути вказані як самостійні судження, або вони можуть бути висновками попереднього міркування [Freeley A. J. *Argumentation and Debate: Critical Thinking for Reasoned Decision Making*. – Belmont : Wadsworth, 1993. – P. 169]. О. Фрілі пропонує наступні чотири типи міркування (аргументативні схеми): міркування на основі прикладу, міркування за аналогією, причинно-наслідкове міркування і міркування на підставі знака /ознаки.

Під час аргументації на підставі прикладу загальний висновок виводиться з аналізу одного або кількох конкретних випадків. На думку О. Фрілі, в цьому випадку висновок завжди являє собою узагальнення. Щоб переконатися в правильності цього типу аргументації, мовець повинен, зокрема, встановити той факт, що приклади, наведені ним, є прийнятними і що кількість прикладів є достатньою. Цього можна досягти скориставшись перевіірочними запитаннями: Чи є приклад доречним? Чи наявна достатня кількість прикладів? Чи охоплюють приклади критичний період часу? Чи є наведені приклади типовими для даного міркування? Чи є некритичними негативні приклади?

Аргументація за аналогією "полягає в тому, що проводиться порівняння між двома схожими випадками і робиться висновок, що те, що істинно для одного випадку, є істинним і для іншого" [Freeley A. J. *Argumentation and Debate: Critical Thinking for Reasoned Decision Making*. – Belmont : Wadsworth, 1993. – P. 178]. О. Фрілі розглядає відмінності між "прямою", або "буквальною", аналогією при якій порівнювані явища є однопорядковими, і "непрямою", або "образною" аналогією, при якій порівнювані явища належать до різних класифікаційних рубрик. О. Фрілі зазначає, що непряма аналогія не має сили логічного доведення, але сприяє досягненню більшої виразності при поданні точки зору мовця. Щоб правильно побудувати аргументацію по типу прямої аналогії слід бути впевненим, що між явищами є суттєві риси подібності, які можуть бути покладені в основу порівняння, або чи є некритичними відмінні риси. Тільки точна аналогія має силу логічного доведення.

У причинно-наслідковій аргументації робиться висновок про те, що певний фактор (причина) викликає якусь подію (слідство). Тобто, висновок робиться на підставі причинно-наслідкового узагальнення, яку обирає той, хто його робить. Міркування можна вести і в протилежному напрямку: "Якщо відомо, що існує якийсь наслідок, то можна зробити висновок, що він був викликаний певною причиною" [Freeley A. J. *Argumentation and Debate: Critical Thinking for Reasoned Decision Making*. – Belmont : Wadsworth, 1993. – Р. 181]. Щоб переконатися в правильності побудови причинно-наслідкової аргументації, слід, принаймні, упевнитися в тому, що запропонована причина відповідає даному наслідку і що вона є єдиним або характерним фактором, що викликав цей наслідок.

Аргументація на підставі знака / ознаки будується на співвідношенні між двома змінними: сутністю або субстанцією та її ознакою. У цьому випадку аргументатор стверджує, що дві згадані вище змінні так тісно пов'язані між собою, що присутність або відсутність однієї з них може бути показником присутності або відсутності іншої. "Ознака є частиною або характерною рисою тієї сутності або того цілого, яке є об'єктом обговорення" [Freeley A. J. *Argumentation and Debate: Critical Thinking for Reasoned Decision Making*. – Belmont : Wadsworth, 1993. – Р. 185]. Аргументація на підставі знака використовується для того, щоб показати, що висунуте положення є істинним. При оцінці даного виду аргументації необхідно визначити, зокрема, що передбачуване відношення між сутністю та її знаком дійсно існує і що воно є невід'ємним, а не випадковим. Також необхідно дослідити чи присутні контрфакти що руйнують зв'язок між субстанцією та її ознакою.

Отже, вирішуючи проблему оцінки аргументації О. Фрілі виходить із такої класифікації аргументативних схем, або виділяє 4 види міркувань: міркування на основі прикладу, міркування за аналогією, причинно-наслідкове міркування і міркування на підставі знака /ознаки. Підставою такого розмежування є той факт, що кожна схема має свій критерій оцінки відношень між засновком та висновком. Дана класифікація є стандартним набором, або "канонам", схем аргументації для американських навчальних посібників із ведення студентських дебатів.

А. П. Політиук, асп., КНУТШ, Київ
apolitiuk@gmail.com

ДЖ. ФРІМАН: КРИТЕРІЙ ПРИЙНЯТНОСТІ В АРГУМЕНТАЦІЇ

Д. Фріман (J. Freeman) – визнаний американський дослідник аргументативної проблематики, який працював в межах неформальної логіки. Серед множини його теоретичних напрацювань окремої уваги заслуговують критерії оцінки аргументації.

Критеріям оцінки аргументації, зокрема критерію прийнятності (acceptability), присвячено чимало праць дослідника, однак наг'рунтов-

нішою серед них прийнято вважати монографію "Прийнятні засновки: епістемічний підхід до проблеми неформальної логіки" [Freeman J. *Acceptable Premises: An Epistemic Approach to an Informal Logic Problem.* – Cambridge : Cambridge University Press, 2005]. Д. Фріман прагнув знайти відповідь питання щодо умов, за яких засновки в аргументації можуть бути оцінені як прийнятні. Вирішуючи це завдання, дослідник розглянув п'ять різних підходів до витлумачення критерію прийнятності, відповідно до яких прийнятність засновку визначалася через 1) істинність засновку; 2) знання про те, що засновок є істинним; 3) згоду із засновком; 4) додаткову аргументацію, яка наводиться на підтримку засновку; 5) ймовірний характер засновку. Жоден з наведених підходів не влаштував Д. Фрімана, який критикував їх або за надмірну обмеженість, або за можливості надто широкого витлумачення. У 1992 р. була надрукована праця Д. Когена (J. Cohen), у якій пропонувалося розглянути прийнятність як відсутність причин не погоджуватися із засновком [Cohen J. *An Essay on Belief and Acceptance.* – Oxford : Clarendon, 1992]. Взявши підхід Д. Когена за основу, Д. Фріман пропонує визначати критерій прийнятності так: "висловлювання (таке як, наприклад, засновок) є прийнятним лише тоді, коли є підстави, що дозволяють припустити його прийнятність" [Freeman J. *Acceptable Premises: An Epistemic Approach to an Informal Logic Problem.* – Cambridge : Cambridge University Press, 2005. – P. 25].

Обґрунтовуючи свою позицію, Д. Фріман зазначає, що критерії прийнятності (acceptability) залежать від чотирьох умов, які стосуються підстав такої припустимості. "Механізм продукування підстав прийнятності повинен 1) функціонувати правильно та 2) мати на меті досягнення істини. Підстави прийнятності повинні бути 3) відповідними до сфери застосування та 4) надійними" [Freeman J. *Acceptable Premises: An Epistemic Approach to an Informal Logic Problem.* – Cambridge : Cambridge University Press, 2005. – P. 44].

Ідея припустимості (presumption), яку пропонує Д. Фріман на підтримку критерію прийнятності, тісно пов'язана з юридичним поняттям презумпції. Мова йде про те, що в судовій залі можуть керуватися одним з двох принципів – презумпцією винуватості або презумпцією невинуватості. Відповідно до того, який принцип обирається, тягар доведення падає або на захист, або на обвинувачення. Поняття "презумпція" пояснюється Д. Фріманом через призму діалектичного виміру в аргументації. На думку дослідника, всі засновки можна поділити на чотири типи суджень: логічно детерміновані (logically determinate), дескриптивні (descriptive), інтерпретативні (interpretative) або оціночні (evaluative). Зазначені типи тісно пов'язані з індивідуальними механізмами продукування переконань: апіорна інтуїція веде до появи логічно детермінованих суджень; відчуття, самоаналіз та пам'ять веде до продукування дескриптивних суджень; фізична або індивідуальна інтуїція веде до продукування інтерпретацій (будь-які каузальні твердження, наміри тощо); моральна інтуїція веде до появи оціночних суджень.

Критерій прийнятності Д. Фрімана також тісно пов'язаний з поняттям "обґрунтування" (warrant), як одного з елементів структури аргументації, що була запропонована С. Тулміном (S. Toulmin). В одній зі своїх статей, присвячених аналізу структури аргументації С. Тулміна, Д. Фріман пропонує класифікувати "обґрунтування" на основі їх походження та обґрунтування. Він наводить чотири типи, що є еквівалентами типів суджень на які поділяються засновки: обґрунтування можуть бути апіорними (a priori), емпіричними (empirical), інституційними (institutional) та оціночними (evaluative) [Freeman J. Systematizing Toulmin's Warrants: An Epistemic Approach // Argumentation. – 2005. – Vol. 19, Iss. 3. – P. 331–346].

Ґрунтовний огляд ідей Д. Фрімана щодо критерію прийнятності засновків запропонував Е. Краббе [Krabbe E. Review of Freeman's "Acceptable Premises" // Argumentation. – 2007. – Vol. 21, Iss. 1. – P. 101–113]. Погляди Д. Фрімана були порівняні з ідеєю Ч. Гембліна (Ch. Hamblin) про те, що судження є прийнятним тоді і тільки тоді, коли воно є прийнятим, та з ідеєю про те, що на початковій стадії дискусії учасники повинні узгодити між собою вихідні положення суперечки, що існує в межах прагма-діалектичного підходу. Не менш важливе значення для теорії аргументації мають також епістемічні та нормативні завдання, які намагався вирішити Д. Фріман: коли теорія аргументації застосовується для оцінки або побудови окремої аргументації, рішення щодо загальної прийнятності засновків аргументації повинне ґрунтуватися на нормативній основі [Krabbe E. Review of Freeman's "Acceptable Premises" // Argumentation. – 2007. – Vol. 21, Iss. 1. – P. 109].

Ідеї Д. Фрімана не лише надали нового життя структурі аргументації, що була запропонована С. Тулміном, але і пов'язали її з критеріями оцінки аргументації, якими займалися канадські дослідники Е. Блер (A. Blair) та Р. Джонсон (R. Johnson). Теоретичні напрацювання Д. Фрімана також вкотре продемонстрували взаємопов'язаність аргументативної проблематики в межах неформальної логіки і показали, що незважаючи на перше враження про розпорошеність теоретичних пошуків, неформальна логіка є комплексним підходом в межах теорії аргументації.

Т. В. Пionтковська, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
tatyana_pion@ukr.net

ЛОГІКА В ОСТРОЗЬКІЙ ТА ЗАМОЙСЬКІЙ АКАДЕМІЯХ XVI–XVII ст.

Основними центрами поширення логічних знань на Україні в XVI–XVII ст. стала Острозька православна академія та Замойська академія, католицького спрямування.

Острозька академія в XVI–XVII ст. стає оплотом національної культури та релігії, перетворюється на стратегічний центр захисту та оборони православ'я і веде боротьбу за трьома напрямками: релігійному, соціально-політичному та викладацько-науковому. Логіка в Острозькій слов'яно-греко-латинській академії одночасно і нівелюється правосла-

в'ям, яке виступає проти неї зброєю полемічної літератури Острозьких книжників, і входить в перелік обов'язкових курсів для вивчення в Острозькому освітньому центрі, оскільки була складовою європейської освіти вищого типу. Логіка в Острозькій академії викладалася за роботою А. Курбського "ω(т) другіє діалектики Ивана Спа(н)иньбергера ω силлогизме вытолковано", тобто базувалася на східно-візантійських традиціях тлумачення аристотелівської логіки І. Дамаскіним, М. Псьолом, Порфирієм у рамках філософсько-богословської православної традиції.

Західноєвропейська орієнтація в українській логіці XVI–XVII ст., в Замойській академії представлена на базі першого друкованого підручника з логіки в Україні "Діалектики" Адама Бурскі, який відіграв значну роль у становленні логічного знання і став зразком наукового підходу до вирішення логічних проблем. Свідченням цього є суперечка сучасників щодо визначення Адама Бурскі як передумови виникнення методології Френсіса Бекона.

Отже, можемо стверджувати, що логіка Острозької і Замойської академій, зважаючи на різні ідеологічні позиції мають як певні відмінності, так і спільні характеристики, а саме: тлумачення логіки як науки представниками Острозької та Замойської академій різняться використанням різної філософської та літературно-джерельної бази: логіка Острогу (на прикладі "Діалектики" А. Курбського) спирається на логічні дослідження авторів східної патристики, а логіка Замойська (на прикладі "Діалектики" А. Бурскі) – є еkleктичною логікою, базованою на Цицеронівсько-стоїчних античних логічних позиціях; і в Острозькій, і в Замойській академіях логіка як навчальна дисципліна була обов'язковим предметом вивчення, рівень логічних знань в цих закладах відповідав провідним логічним досягненням того часу. Результати аналізу розвитку логіки в Україні XVI–XVII ст. в Острозькій та Замойській академії свідчать, що православна логіка Острогу, реалізована через логіку А. Курбського та еkleктична логіка Замойської школи вищого рівня А. Бурскі сформували європейськи зорієнтовану логіку Києво-Могилянської академії.

Порівняння логічних досліджень А. Курбського та А. Бурскі з концепціями викладачів Києво-Могилянської академії дає підставу стверджувати, що логічний доробок професорів Острозької академії і Замойської вищої школи в подальшому вплинули на розвиток логічного знання в Україні XVII ст. і використовувався у вітчизняних логіко-філософських дослідженнях представниками Києво-Могилянської академії (І. Гізель, Й. Кроковський, Й. Кононович-Горбацький, Ст. Яворський та інші).

Н. О. Рева, студ., КНУТШ, Київ
natalie.reva@gmail.com

ФОРМАЛІЗАЦІЯ ПАТОЛОГІЧНИХ СИТУАЦІЙ

Майже будь-яка людина живе у стані брехні. Все залежить від куту зору і "знаходження" правди. Якщо ми сидимо у потязі і сусідній з нами

потяг почне їхати, перше враження, що складається в нас, що це поїхали ми. Та люди на пероні бачать, який з потягів рушив.

Уявімо собі, що в нас є брехун, позначимо його латинською літерою L (Liar). І цей L , вигадуючи різні історії, таким чином моделює різні реальності, які збираються у певний комплекс ситуацій – S , які нібито є, чи-то мали місце в минулому, чи матимуть місце у майбутньому. Якщо наш L страждає сам від порушення сприйняття чи пам'яті, то L – його видумана ситуація – стає $г$ – реальною ситуацією – для нього самого і також стає $г$ для всіх слухачів, які не знають, що ця ситуація вигадана. Та для тих, що "стоять на пероні" L не стане $г$, і межа між ними буде чіткою. Така ситуація, що знає чітку межу, є нормальною. При цьому вона допускає стан h (half-lie) – ситуацію напівправди, коли людина трохи прикрашає реальність, щоб зробити свою розповідь цікавіше. Ситуацію ж, коли не допускається можлива наявність h , бо брехун не розрізняє того, чим є сама його брехня, назовемо патологічною. Якщо ж брехун усвідомлює це розрізнення, наприклад, бреше з корисливих цілей, то ніякої патології немає, і ситуація нормальна.

Отже, в нормальній ситуації об'єкти A ($A \in г$) і $\neg A$ ($\neg A \notin г \wedge \neg A \in I$) розмежовані, коли ж в патологічній ситуації A та $\neg A$ можуть, або одне стати іншим, або ж об'єднатися взагалі в нове ціле B . Наведу приклади. Щодо першого варіанту. Це може бути ситуація брехні через брак інформації чи через невірну базову інформацію. Уявімо, що наш L випив чашку капучіно, що в даній ситуації виступає, як A . Проте наш L не розбирається в каві, а тому думає, що то був латте, тобто $\neg A$ у нашому випадку. Таким чином в його реальності A стає $\neg A$, і для всіх, кому він не свідомо брехатиме, через своє незнання, ця ситуація буде такою ж. Формалізовано це можна показати так: 1. $D_L^{cp} - L$ п'є (D) капучіно (cp); 2. $T_L (D_L^{lt}) - L$ думає (T), що він п'є латте (lt); 3. Отже, $\Phi_L ((cp = lt) \wedge D_L^{lt}) - L$ уявляє, що капучіно – це латте, і тому він п'є латте. Таким чином, ми бачимо, що $cp (=A)$ стає $lt (= \neg A)$ і це не призводить ні о якого конфлікту в голові у нашого L . А тому ми можемо вважати, що ситуацію патологічною, так як наш L живе у брехні, яку сам собі навів.

Щодо другого випадку. Припустимо, що наш L – патологічний брехун – розповідає своєму другові F_1 історію, що, коли він був у відрядженні у Південній Африці, йому довелося працювати з дівчиною на ім'я Касандра (K), яка мала неймовірно гарні чорні очі, що є правдою. Пізніше іншому своєму другові F_2 він розповів, що очі K були зелені, наче море, що є неправдою. А ще пізніше третьому своєму товаришу F_3 він розповів, що K мала гетерохромію, і одне око в неї було чорне, а інше – зелене. Таким чином ми отримали зовсім іншу Касандру, яка і є собою, і водночас не є, бо ця напівправда має ознаки K , в даному випадку це одне чорне око, і має ознаку, якої реальна K не має – зелене око. І якщо його друг знайомий із K , то він виправить нашого L , побачивши цю невідповідність дійсності. Якщо ж друг не знає K у житті, то для нього справжня ознака – A і хибна – $\neg A$ не відокремлюються. Тепер формалізуємо цей приклад. Нехай, $B(x)$ означає, що якийсь x має чорні очі, а $G(x)$ – x має зелені очі. То-

ді: 1. $N_L B(K)$ – наш L розповідає, що K (Касандра) має чорні очі ; 2. $N_L G(K)$ – наш L розповідає, що K має зелені очі. Отже, коли 3. $N_L (B(K) \wedge G(K))$, то 4. $\Phi_L (\exists^E x (x = K) \wedge B(K) \wedge G(K))$. Таким чином ми бачимо, що фантазії нашого L образ K співпав з образом x , додавши K додаткових ознак.

Патологічна ситуація найчастіше виникає несвідомо. Це простежується у психічнохворих людей чи людей, що знаходяться у стані наркотичного чи алкогольного сп'яніння. Приведемо приклад. Припустимо, що Елен страждає від зорових галюцинацій. Нехай вона бачить, що по її підлозі бігає зграя тарганів. Вона забереться кудись на висоту і буде чекати, поки ці бридкі комахи розбіжаться, а, може, навіть, кине в них чимось, що буде під рукою, не розуміючи, що насправді, їх там немає. Тобто людина, що страждає від галюцинацій навряд може навіть припустити, що вони є неправдою.

Однак, патологічна ситуація може також бути спеціально створена! Головне вселити в людей віру в правдивість неправдивого. Як приклад, можна взяти всім відому кричущу російську пропаганду, яка перекручує реальні події так, як це вигідно Кремлівській верхівці, створюючи свою "Правду", своє B . Ось тому більшість, годованих брехнею, росіян мають збочене уявлення всього, що відбувається у світі. Можна сказати, що вони живуть в постійній "патологічній ситуації", коли брехня накладається на реальність, стаючи нею, тобто коли хиба стає істинною, а істинна – хибою. І зруйнувати таке сприйняття дуже важко, якщо й зовсім неможливо, бо відображення реальності у нашому мозку залежить насамперед від нашої свідомості та "осередків" пам'яті. І якщо "діти" Путіна росли на його "казочках" з самого свого дитинства, то знання, яке зберігає їх мозок, складається з правди-брехні та брехні-правди. Вони живуть в своїй реальності, як і Елен.

Отже, формалізуючи патологічні ситуації треба розуміти, що ми маємо справу з нереальними, а інколи контрадикторними речами. Це вже не світ Логіки Аристотеля, де діють "три священні канони". В патологічній свідомості фантазії переплетені із реальністю, що призводить до того, що A може бути $\neg A$, або до того, що вони можуть існувати поруч не призводячи ні до якого протиріччя. Таким чином, нам потрібна нова логіка, яка може забезпечити побудову таких "відхилень". Я кажу про Логіку Несвідомого, яку розробляли і розробляють такі вчена-психіатри та логіки, як Ігнаціо Матто Бланка (Ignacio Matte Blanco), Сільвано Арієті (Silvano Arieti), Грехем Пріст (Graham Priest), Андрій Васильченко та ін.

Д. К. Скибо, студ. КНУТШ, Київ
darina.konst@gmail.com

Е. БЛЕР ПРО МОРАЛЬНЕ ЗОБОВ'ЯЗАННЯ МІРКУВАТИ ПРАВИЛЬНО

Для сучасного стану логічного знання характерним є бурхливий розвиток неформальної логіки та велика увага, яка приділяється дослідниками проблематиці аргументації в повсякденному житті. Відомий фахі-

вещь цього напряму Ентоні Блер у своїх роботах стверджує, що міркування може бути основою загального соціального блага, демократичного суспільства та особистісного розвитку, зокрема покращення розумових здібностей. В свою чергу це означає, що хоча кожен має право на висловлювання власної позиції, точки зору, необхідно щоб вона була підкріплена аргументами, засновками. Міркування є важливою частиною життя людей взагалі, адже будь-які думки, які ми висловлюємо, можуть мати вплив на оточуючий світ.

Е. Блер вважає, що є певні зобов'язання у тому, щоб міркувати правильно. Тобто кожна людина повинна намагатися будувати своє міркування правильно і постійно вдосконалювати цю здібність. Це не означає, що в процесі міркування ми повинні продумувати контраргументи до кожного засновку, але ми маємо перевіряти засновки на їх достовірність. Такі зобов'язання, за Блером, є моральними. Звичайно, можна було б назвати їх логічними, але Е. Блер вважає це недоцільним, адже "Логіка – назва галузі, предметом якої виступають норми правильного міркування, з цього визначення випливає, міркувати правильно – міркувати логічно" [Groundwork in the Theory of Argumentation: Selected Papers of J. Anthony Blair / J. Anthony Blair, Christopher W. Tindale (eds.). – Dordrecht : Springer, 2012. – P. 26].

Що ж означає моральне зобов'язання міркувати правильно? "Моральне зобов'язання – зобов'язання робити щось на підставі етичних принципів" [Ibidem]. Е. Блер визначає, що зобов'язання – це певні норми, правила та принципи, якими керується особа, "моральність" же означає врахування того, як певна дія впливає на суспільство, інших людей, окрему особу, власне життя і взагалі, до яких наслідків може призвести.

Важливо зазначити, що не тільки публічні особи чи вчителі, наприклад, мають таке зобов'язання, але і все суспільство загалом. Звичайно, набагато легше висунути твердження без достатніх на те підстав, проте саме моральні цінності, такі, як відповідальність, зобов'язують нас міркувати правильно.

Правильне міркування вимагає знань і здібностей, які людина отримує на практиці. Так, воно може бути використане в формулюванні аргументів задля підтримки точки зору, критиці аргументів, розв'язанні проблем, може допомогти зробити правильний раціональний вибір. По-друге, необхідною умовою правильного міркування є знання, інформація щодо самого змісту міркування. По-третє, вміння користуватися різними методами міркування: дедукція, індукція, аналіз, синтез, абстрагування і т. д. Крім того, на думку Е. Блера, для того щоб бути успішним в побудові правильного міркування, треба бути зацікавленим у результаті.

Е. Блер вважає, що чим більше людей міркують правильно та аргументують свою точку зору, усвідомлюючи моральну відповідальність, тим більша вірогідність зростання суспільних благ та утворення політично відкритого суспільства з відповідальним урядом. Відкрите суспі-

льство, за Е. Блером, – таке суспільство, де відсутня або хоча б мінімізована цензура, немає еліт з привілейованим доступом до інформації, а навпаки її намагаються висвітлити належні органи та служби якомога більшої кількості населення. Е. Блер стверджує, що побудова правильного міркування є чинником, що впливає на розвиток розумових здібностей людей, адже спонукає їх постійно поглиблювати свої знання з різних галузей, навчитися перевіряти достовірність інформації, відрізняти істину від хиб, уникати стереотипів та упереджень, які б могли ввести в оману.

У підсумку слід відмітити, що моральні зобов'язання міркувати правильно в роботах Е. Блера полягають в розрізненні істинних і хибних засновків; униканні хибних засновків, інформації, пов'язаної з упередженнями, стереотипами, а за мету мають встановлення істинного висновку. Звичайно, таке міркування не гарантує відсутність помилок, але це найкраще, що ми можемо зробити, адже здогадки, забобони, упередження, так само як і безсумнівна довіра словам іншого без достатніх на те підстав, часто призводять до хибних висновків, помилок та введення в оману.

П. А. Соболевський, асп., КНУТШ, Київ
sobolevskyi_pavlo@ukr.net

СЕМАНТИКА АБО ПРАГМАТИКА? ПИТАННЯ ДО РОЗМЕЖУВАННЯ

Пол Грайс є автором однієї із найбільш вдалих програм дослідження в рамках прагматики. Головним завданням Грайса було показати, що разом із буквальним значенням висловлювання існує ще деяка додаткова інформація, яка строго не слідує із самого висловлювання, але яка імплікується мовцем.

Іншими словами, існують ситуації, коли мовець має на увазі не лише ту інформацію, що він сповістив, але щось більше за це. Наприклад, якщо на вулиці іде дощ і мовець сповіщає нам: "Дуже гарна погода", – то він з високою вірогідністю сповіщає нам, що любить дощ, або що погода насправді погана. Але, фактично, він сповістив лише те, що погода гарна. "Коли я використовую дієслово "сказати", я маю на увазі, що те, що хтось сказав близько за значенням до конвенційного значення слів, які він використав" [Grice H. P. *Studies in the Way of Words* // *Logic and Conversation* . – Harvard : Harvard University Press, 1989. – P. 25].

Теорія Грайса є основою дослідження в рамках прагматики. Зацікавленість до інференційної прагматики вказували філософи мови, лінгвісти, психологи та логіки. Це розмаїття наукових дисциплін вимагає від авторів чіткого розуміння того, що є прагматика, і який саме аспект вони розглядають. А як і будь-яка строга диференціація, цей процес неодмінно наштовхується на велику кількість проблем та запитань. Найголовнішим запитанням можна вважати наступне: де пролягає та межа, що відокремлює прагматику від семантики?

Прагматика, як площина наукового дослідження, була виокремлена Морісом (Morris), Карнапом (Carnap) та Пірсом (Peirce) на початку 30-х ро-

ків XX ст. Було запропоновано розглядати її як частину семіотики. Семіотика розглядається як така, що складається із синтаксису, в рамках якого розглядаються формальні відношення між знаками, семантики, що вивчає відношення між знаками та їх інтерпретацією, а також прагматики, що вивчає відношення між знаками та їх інтерпретаторами (Moric, 1938).

На думку Кента Баха: "Розмежування між прагматикою та семантикою простіше прийняти ніж пояснити" [*Bach K. The semantics-pragmatics distinction: what it is and why it matters* [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://userwww.sfsu.edu/kbach/semprag.html>. – P. 1].

Головна мета розмежування семантики та прагматики полягає у спробі пояснити, чому значення мовця, яке він прагне донести, іноді неможливо вивести із лінгвістичного значення висловлювання. Існує так звана "нульова гіпотеза", яка вказує на те, що завжди існує прагматичне пояснення того, яким чином значення висловлювання наперед визначає (underdetermine) значення мовця (Atlas, 1989). Таке наперед визначення не складається із множини лінгвістичного значення, а складається з лінгвістичної інформації у поєднанні із надлінгвістичною (extralinguistic) інформацією.

Іншими словами, все що виходить за рамки лінгвістичного значення є прагматичним феноменом. Це, в свою чергу породжує шквал різноманітних розмежувань: речення – висловлювання; значення – вживання; лінгвістичне значення – значення мовця; буквальне значення – небуквальне значення, сказати – імплікувати. Проте, не можна зводити розмежування між прагматикою та семантикою виключно до термінологічної площини.

Бах зазначає: "Я зараз не використовую термін "прагматика" щоб вказати на множину феноменів, що підпадають під вивіску "Вживання мови" [*Bach K. The semantics-pragmatics distinction: what it is and why it matters* [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://userwww.sfsu.edu/kbach/semprag.html>. – P. 3]. Адже це нас спрямовує в хибному напрямку, а точніше, в сферу інтересів риторики, культурної антропології, соціолінгвістики та соціальної психології. По-перше, більш правильно казати, що прагматика опікується такими аспектами, що тісно пов'язанні із комунікативними актами. По-друге, саме речення слід вважати первинним лінгвістичним об'єктом, на тлі якого виникає семантико-прагматичне розмежування. По-третє, значення речення залежить від значення слів його складників, а також від синтаксичної структури. Проте, значення речення не розглядається в термінах істино-функціональності. Істино-функціональний контент речення необхідно розглядати окремо від його пропозиції.

Розмежування між семантикою та прагматикою має важливе методологічне значення. Активні наукові розвідки з цього питання розпочалися з теорії Грайса і його імплікатур спілкування. Надалі Стросон намагався в термінах прагматики пояснити, що Расел у своїй теорії визначених дескрипцій сплутав значення та референцію. На дуку Стросона референція – це щось, що роблять люди, а не слова. Далі Стросон розглядає відмін-

ність між лінгвістичним значенням та значенням мовця, що у свою чергу тісно пов'язане із розмежуванням Грайса на "те, що було сказано", та "те, що було імпліковано". Цікавим є той факт, що Стросон запропонував семантичний підхід до аналізу пресупозиції. Це зробило неможливим надалі пояснювати теорію Расела в світлі прагматичної теорії.

Із проблемою розмежування прагматики та семантики науковці частіше стали зустрічатися починаючи із розквітом Філософії повсякденної мови в Англії. Остін розглядав таке розмежування в контексті локутивних та іллокутивних мовленевих актів, Грайс розглядав в контексті імплікатури спілкування та "Модифікованої бритви Оккама". Кріпке (Kripke, 1977) в свою чергу намагався показати різницю між семантичною референцією та референцією мовця.

Таким чином чітка диференціація між семантикою та прагматикою була покладена в основу багатьох наукових програм дослідження. Хоча, кожен із авторів розумів це розмежування виходячи із своїх потреб і свого термінологічного апарату. Тому, одна справа відчувати цю відмінність, і зовсім інша справа – спробувати її пояснити.

С. П. Стоян, канд. філос. наук, доц., НАУ, Київ
sstoyan@mail.ru

СИМВОЛІЗМ ЯК ХУДОЖНІЙ НАПРЯМ: ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Окреслюючи особливості символізму як художнього напрямку в європейському образотворчому мистецтві д. п. ХІХ – п. п. ХХ ст., потрібно зазначити, що, не виключаючи звернення до трансцендентної, містичної тематики, принципова відмінність символічних образів митців ХІХ ст. від попередніх періодів полягає у збільшенні ролі багатовекторності й багатоваріативності їх тлумачень, що у значній мірі залежали від індивідуальної творчої фантазії майстра й вже не виступали у вигляді "службових форм" для візуалізації християнських догматів церкви. Традиційна визначеність змісту символічних образів, що напрямку залежала від особливостей культурної традиції, починає співвідноситися як із особливостями світобачення самого митця, так і з специфікою сприйняття даного образу глядачем, що завдяки власним асоціативним варіаціям здійснює декодування символічного наповнення побаченого. Таким чином, індивідуалістичні образи символістів ХІХ ст. провокували створення численних герменевтичних кіл нових смислів, які у значній мірі залежали від глибини й специфіки внутрішнього світу сприймаючого. Такі багатошарові комунікативні зв'язки між глядачем та твором ставали можливими завдяки потенційній багатозначності символічного образу, свобода тлумачень якого значним чином зростала в умовах існуючих новаторських тенденцій тогочасної культури.

Але навіть при визначенні цих особливостей прояву символізму в образотворчому мистецтві існували значні труднощі щодо легітимності

називати його самостійним напрямом, зважаючи на значні стилістичні, сюжетні відмінності між різними художниками, а також відсутності, на відміну від літературної сфери, або, наприклад, імпресіонізму, чітко визначених принципів творчості. Як зазначає Крючкова, "у редакційному введенні до спеціального номеру журналу «Art Journal» Шерон Хірш приходить навіть до такого негативного висновку: «Хоча можна цілком обґрунтовано говорити про символізм як літературний рух у розвитку прози та поезії кінця XIX століття, в образотворчому мистецтві реально не існувало символістського напрямку, тобто усвідомленої колективної естетичної програми, що підтримується певною (або хоча б визначеною) групою художників»" [Крючкова В. А. Символізм в изобразительном искусстве: Франция и Бельгия, 1870–1900. – М. : Изобраз. искусство, 1994. – С. 6]. Звісно, що подібна категоричність не зовсім обґрунтована, адже значна кількість художників, знаходячись у просторі розповсюдження літературних ідей символізму, вважали свої переконання співзвучними вже існуючим їм, мабуть, не бачили необхідності додаткового дублювання подібних принципів, тим паче, що специфіка образотворчої діяльності у меншій мірі передбачає теоретичне оформлення своїх принципів у словесному вигляді.

Інша складність полягає у розмежуванні й чіткому визначенні таких понять як декаданс, модерн (ар нуво, югендстиль тощо) та символізм, що досить часто використовують у вигляді синонімічних.

Стосовно декадансу, потрібно зазначити, що його сутність відповідає загальнокультурному стану, спрямуванню творчих пошуків і рефлексій кінця XIX – початку XX століття, що були зумовлені на європейських теренах глобальним розчаруванням у ціннісних орієнтирах, внутрішнім занепадом та безнадією, й зумовлювали відповідні прояви у різних сферах мистецтва, хоча, на думку деяких французьких дослідників, таких як Гі Мішо, декаданс і символізм постають певними послідовними етапами розвитку на шляху революційної трансформації тогочасної поетичної творчості. Гі Мішо вважає, що "декаданс або, як тоді воліли говорити, декадизм, постає як ліричний початок, як вплив стурбованої чуттєвості у стані кризи; з іншого боку, символізм – це початок інтелектуальний, фаза роздумів над цим ліризмом – з метою набуття єдності, якої не зміг досягнути французький романтизм і який дозволив би визначити поезію і її сутність й створити основи для нового творчого укладу. Немає нічого більш дивовижного, ніж цей поворот, це знаходження себе, це раптове знаходження рівноваги. Перехід від декадансу до символізму – це перехід від песимізму до оптимізму й, одночасно, відкриття поезії" [Крючкова В. А. Символізм в изобразительном искусстве: Франция и Бельгия, 1870–1900. – М. : Изобраз. искусство, 1994. – С. 12].

Здійснюючи дослідження французьких джерел, Крючкова звертає увагу, що Жан Пьеро, який ґрунтовно займався дослідженням феномену декадансу в літературі, вважає, що не відбувалося такого чіткого переходу, й символізм існував у просторі декадантських культурних на-

строїв, що позначалося на особливостях художньо-образних проявів. Таким чином, поняття декадансу є більш відповідним певним психологічним, соціокультурним настроям того часу й не може обмежуватися характеристикою якогось конкретного напрямку. Це стан культури, її соціально психологічні коди, проекція яких у мистецтві породжує відповідні твори, що свідчать про суттєві зміни і трансформації.

Як зазначають мистецтвознавці, модерн (ар нуво), на відміну від символізму, це стиль, що має певні особливості, які реалізовані у переважній більшості в архітектурі та прикладному мистецтві, й менше у живописі, що в контексті даного стилю обов'язково був позначений характеристиками декоративізму. На відміну від модерну, символізм немає чітко окреслених стильових особливостей, постаючи лише художнім напрямом із певною системою світоглядних орієнтирів, що в образотворчому мистецтві знайшли своє відображення, насамперед, у живописі.

На думку ж Н. В. Тішуніної, "можна сказати, що модерн є своєрідним естетичним завершенням символізму. Але сама спадкоємність: символізм – модерн є далеко не прямолінійною. Завершуючи символізм, модерн, як вже зазначалося, паралельно вбирав у себе духовні тенденції часу: від натуралізму до ірраціоналізму. Тому настільки еклектичний модерн, тому він і близький символізму, й далекій від нього" [*Тішуніна Н. В. Западноевропейский символизм и проблема взаимодействия искусств: опыт интермедиального анализа : монография. – СПб. : Издательство РГПУ им. А. И. Герцена, 1998. – С. 148*].

Незважаючи на подібні різноспрямовані бачення, на нашу думку, більш переконливими постає квінтесенція визначення даних понять, запропонована у мистецтвознавчій сфері дослідницею Л. М. Гуровою, яка зазначає, що "декаданс, символізм і Ар Нуво належать до різних класів явищ. Декаданс представляє духовне середовище, комплекс умонастроїв, що домінували у певному суспільному прошарку. Символізм як напрям характеризується естетичною програмою, методом побудови художнього образу та стоїть в одному ряду із відповідними напрямами в літературі й театрі. Ар Нуво – стиль, що об'єднує різні види просторових мистецтв. Однак ці типологічно різноманітні явища взаємно перетинаються. Умонастрої та ідеї декадансу включаються до символічного живопису, а Ар Нуво завршує певні стилістичні тенденції символізму" [Цит. за *Крюčkova В. А. Символизм в изобразительном искусстве: Франция и Бельгия, 1870–1900. – М. : Изобраз. искусство, 1994. – С. 14*].

М. В. Тищенко, асп., КНУТШ, Київ

nik_16@ukr.net

ФОРМАЛІЗАЦІЯ АРГУМЕНТАЦІЇ ЯК ІНТЕРАГЕНТНИХ ДІАЛОГІВ

Формалізація є важливим інструментом логіки та дисциплін логічного циклу. Попри те, що основне своє застосування вона знаходить в мате-

матичній логіці, в теорії аргументації для неї також є місце, особливо в якості посередника між теоретичними розробками та їхнім прикладним застосуванням у сфері штучного інтелекту. Саме цією метою керувалася група дослідників у складі С. Парсонса (S. Parsons), М. Вулдріджа (M. Wooldridge) та Л. Амґуд (L. Amgoud). Вони запропонували формалізацію для інтерагентних діалогів, яка поєднує в собі ідеї як формальної діалектики (Ч. Гемблін), так і технічного підходу теорій штучного інтелекту (Ф. М. Данг). Дослідники визнають саме ідеї Ф. М. Данга (P. M. Dung) як такі, що надихнули їх на створення цього проекту формалізації.

В якості основи пропонуються такі поняття: L – пропозиційна мова, в межах якої відбувається діалог, та Σ – можливо суперечливий набір формул пропозиційної мови, незамкнений стосовно відношення логічного слідування. З них формується пара $A = (H, h)$, яка і становить собою аргументацію (A), де H є підмножиною або сукупністю підмножин Σ , а h є висловлюванням пропозиційної мови L . H виконує роль засновків, або підтримки, аргументації A (support), а h – висновку аргументації A (conclusion). Засадничим відношенням у запропонованій системі є відношення "підсікання" (undercut). Воно формулюється таким чином: аргументація A_1 вважається підсіченою тоді і тільки тоді, коли існує інша аргументація A_2 , висновком якої є заперечення одного з елементів підтримки A_1 . Задля того, щоб відобразити ситуацію, коли одні аргументи є більш вагомими за інші, пропонується відношення "переваги" (preference), яке визначає, яка аргументація є сильнішою відносно до встановленої заздалегідь ієрархії. Аргументаційна система (AS) визначається саме цими трьома елементами, що формально записується таким чином: $AS = \langle A(\Sigma), Undercut, Pref \rangle$. Останнім додатком до цієї системи є поняття набору прийнятних аргументів S , який визначається як така мінімальна несуперечлива сукупність формул, яка здатна захистити кожен зі своїх елементів. Мається на увазі, що для кожної аргументації B , яка не належить до набору прийнятних аргументів S і підсікає аргументацію A з цього набору прийнятних аргументів, є аргументація C , яка входить до набору прийнятних аргументів S і, в свою чергу, підсікає аргументацію B .

Сам процес аргументації відбувається як діалог між двома агентами, які традиційно позначаються як P (Pro) та C (Contra). У кожного з них є власний можливо суперечливий набір формул Σ_p та Σ_c , закритий для опонента. Натомість у кожного з них є власне поле зобов'язань (CS_p та CS_c відповідно), до якого мають доступ усі учасники діалогу. Туди вносяться всі твердження, висловлені агентами під час діалогу. Дії учасників діалогу обмежуються декількома операціями: *ствердження* (assert), де агент додає до свого поля зобов'язань певне твердження або набір тверджень; *прийняття* (accept), де агент приймає твердження або набір тверджень, висловлених опонентом; *виклик* (challenge), де агент вимагає від опонента навести розгорнуті засновки (support) до висловленого ним твердження; *питання* (question), де агент дізнається про наявність або відсутність у опонента певного твердження. Як можна побачити, подібна система майже повністю збігається з формальною

діалектикою Ч. Гембліна за тим виключенням, що тут відсутня операція No, яка видаляє певне твердження з поля зобов'язань. Натомість тут пропонується або твердження певної формули, або твердження її заперечення, або твердження невизначеності.

Додатково ця система збагачується поняттям про різні моделі поведінки агентів. Дослідниками пропонуються три моделі твердження та три моделі прийняття висловлювань під час діалогу. Серед позицій твердження виокремлюють *впевненого*(confident) агента, який стверджує будь-яку пропозицію p , для якої здатен побудувати аргументацію (S, p) ; *обережного*(careful) агента, який стверджує пропозицію p в тому випадку, коли він здатен побудувати для неї аргументацію (S, p) , але не може побудувати сильнішу аргументацію для її заперечення $\neg p$; та *вдумливого* (thoughtful) агента, який стверджує пропозицію p лише в тому випадку, коли здатен побудувати для неї прийнятну аргументацію (S, p) . Прийнятною є та аргументація, яка належить до набору прийнятних аргументів, який був визначений вище. На перших стадіях розвитку цієї формалізації виокремлювалися лише дві моделі твердження: *впевнена* та *вдумлива*, проте заради симетрії з позиціями прийняття аргументів додали *обережного* агента. Теорію можливо розширити до бездумного (thoughtless) агента, який би стверджував будь-яку пропозицію, яку він знайде у власній базі знань, проте змістовно це не буде відрізнятися від дій *впевненого* агента і не збагатить виразних можливостей теорії.

Ставлення до прийняття тверджень опонента також виражається трьома моделями поведінки: *довірливий* (credulous) агент приймає будь-яке твердження p , для якого наведена аргументація; *обачний* (cautious) агент приймає будь-яке твердження p в разі якщо він не здатен побудувати сильнішу аргументацію для твердження $\neg p$; *скептичний* (skeptical) агент приймає лише те твердження p , для якого побудована прийнятна аргументація. Їх також можна збагатити допитливим (querelous) агентом, який би задовільнився лише в тому разі, якщо для всіх аргументів, що підтримують твердження опонента, були б побудовані власні аргументи і так adinfinitum, але це також змістовно не збагачує теорію, фактично дорівнюючи діям скептичного агента. У результаті ми отримуємо шість різновидів агентів – учасників діалогу. Окрім цього, теорія передбачає значну кількість метаправил та додаткових настанов, якими можна ускладнити діалог, імплементувавши в нього поняття контекстів або власних цілей агентів, що збільшує виразні можливості цього підходу до формалізації.

***I. V. Khomenko, Doctor of sciences (philosophy), prof.,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv
khomenkoi@ukr.net***

REVISITING THE HISTORY OF LOGIC IN UKRAINE (19TH – EARLY 20TH CENTURY)

This paper traces the evolution of logic in Ukraine from 19th to early 20th century. In particular, the author focuses on two main approaches:

philosophical and symbolic logic, as some logicians who contributed to the developed of logic at that time had sunk into oblivion and their names remain unknown among the community of researches.

Philosophical approach to logic was developing under the strong influence of Orthodox theology. Since 1850, only theology professors could teach logic in universities. Moreover, the Sacred Synod instructed all theological academies to develop Logic curriculum for Tsarist Russian universities. Submission was followed by a competitive review and a decision to accept the curriculum submitted by Moscow Theological Academy. As Ukraine was a part of the Russian Empire, its universities were also obliged to use this curriculum as a model.

Representatives of philosophical approach to logic, including Ivan Skvortsov, Vasilyi Karpov, Iosif Mikhnevich, Orest Novitskyi, Silverst Hohotskyi, Pamfil Yurkevych, Piotr Linitskyi, were focusing on Aristotelian logic. All of them were pure philosophers from Kyiv Theological Academy and St. Vladimir University of Kyiv. Their original concepts of logic were based on reducing it to psychology, epistemology, metaphysics and even linguistics.

At the same time, researches in the field of symbolic logic were conducted mainly by the mathematicians from the University of Odessa. Evgenie Bunitskyi, Ivan Sleshinskyi, Samuil Shatunovskiy were among the most prominent scholars. The subject matters of their investigations included various issues within mathematical analysis and algebra of logic, aiming to develop the axiomatic theories. In addition, group theory, number theory and geometry are worth attention.

It also should be noted, that there was a gap between philosophical and symbolic approaches. Philosophical logic was too speculative and had a theistic nature, which made it insipid for mathematicians. Symbolic logic, on the other hand, was too mathematical and complicated for philosophers. Unfortunately, the complexity of logic was not seen as an advantage and the preference was given to the general logic, considered from the philosophical and theological perspective.

О. В. Шарко, здобувач, КНУТШ, Київ
sharko-oleg@ukr.net

ЛЯЙБНИЦ, ПАРАДОКС "КУПА" ТА ЯВИЩЕ НЕЯСНОСТІ

Парадокс "Купа", або сорит, що був винайдений Евбулідом, а найглибше опрацювання отримав у логіці стоїків, зокрема, у Хрисипа, будучи загальновідомим у пізній античності (про це свідчить те, що він був відомий і поза межами суто філософських кіл: наприклад, Горацій використовує та посилається на сорит в одному зі своїх послань, алюзію на парадокс "Купа" віднаходимо у сатирах Персія, також сорит використовувався в дискусіях між двома античними школами медицини), із занепадом античного світу зникає з філософського обрію. Лише з появою

сучасної математичної логіки, після двох тисячоліть відносного занепаду (нехтування або існування лише на маргінесах філософських та логічних студій), парадокс "Купа" знову стає предметом філософських досліджень під рубрикою проблеми неясності (*vagueness*). В історії парадоксу "Купа" після античності та до появи аналітичної філософії на найбільшу увагу заслуговує постать Ляйбніца. В філософії Нового часу саме Ляйбніц був тим, хто понад іншими цікавився проблемою неясності. Його погляди на неясність також є найбільш задокументованими: Ляйбніц обговорює неясність та парадокс "Купа" в діалозі "Пацидій – Філатету" (1676), незакінченому фрагменті "Купа Хрисипа" (1678), та "Нових розвідках про людське розуміння" (1704).

Найбільш повне та детальне обговорення парадоксу "Купа" у Ляйбніца віднаходимо в ранньому діалозі "Пацидій – Філатету" (більше того, це було найдетальніше формулювання сориту в новочасній філософії). Темою цього діалогу є природа руху – його підзаголовок "Перша філософія руху" – а рух попередньо визначається як зміна місця. Далі Ляйбніц розбудовує метафізику зміни, згідно якої зміна завжди складається з двох безпосередньо суміжних моментів часу, перший з яких містить стан F , а другий містить протилежний стан не F . В процесі розбудові цієї метафізики Ляйбніц застосовує сорит, щоб показати, що перехід стану в його протилежність (наприклад стану F в не F) завжди буде залежати навіть від щонайменшої зміни i , отже, межа між ними завжди буде чіткою (див. [Лейбниц Г. В. Сочинения : в 4 т. Т. 3. – М. : Мысль, 1984. – С. 235–238]). В самому діалозі точка зору Ляйбніца щодо неясних понять безпосередньо не вказується, проте з тексту очевидно, що Ляйбніц застосовував соритичні міркування, щоб показати існування чіткої межі при застосуванні понять зміни та руху. Очевидно також, що він не намагався якось відокремити неясні поняття, щоб по-іншому їх тлумачити. Крім того, Ляйбніц не подає жодного натяку, що він відмовляється від стандартної логіки. В тексті він вказує про беззастережність застосування принципу двозначності. Тому найімовірніше тлумачити, що в ранньому діалозі "Пацидій – Філатету" Ляйбніц дотримувався тези, що межі між неясними поняттями є чіткими та що вирішення парадоксу "Купа" полягає в запереченні індуктивного засновку соритичного міркування. Використовуючи сучасну класифікацію теорій неясності, позиція Ляйбніца в цьому діалозі (подібно до позиції Хрисипа та стоїків) є найближчою до епістеміцизму.

Однак, пізніше у фрагменті "Купа Хрисипа", погляди Ляйбніца кардинально змінюються в напрямку нігілізму щодо неясності: "Всі ті поняття, до яких стоїки застосовували "Купу" або сорит, такі як "багатство", "бідність", "облисіння", "тепло", "холод"... взяті в абсолютному значенні, є уявними, навіть хибними, тобто такими, у яких відсутня відповідна їм ідея" [Leibniz G. W. The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672–1686. – New Haven : Yale University Press, 2002. – P. 228]. Описуючи неясні поняття як "уявні", Ляйбніц стверджує, що їх

взагалі ні до чого не можна застосувати, адже вони існують лише в свідомості, а не в речах зовнішнього світу ("Я називаю такі поняття уявними, які не є в (*non sunt in*) речах ззовні, проте сутність яких здається такою ніби вони існують [в зовнішньому світі]" [Ibid. – Р. 229]). Тобто особа може мати певну визначену кількість грошей або волосин на голові, однак судження про те, що ця особа є багатого або бідного або лисого, лише приймає видимість за реальність: ніщо в світі як такому насправді не відповідає таким категоріям. Крім того, поняття, що "не мають відповідної їм ідеї" насправді не є можливими, або, радше, приховують в собі неможливість. Це стає зрозумілим з § 25 "Роздумів про метафізику": "Але очевидно, що у нас немає жодної ідеї про поняття, якщо останнє неможливо. Коли пізнання є лише *здогадним*, то, якщо ми і маємо ідею, ми не споглядаємо її, бо подібне поняття пізнається тільки таким же способом, як і поняття, що містять в собі приховану неможливість" [Лейбниц Г. В. Сочинения : в 4 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1982. – С. 150]. Неясні поняття, оскільки у них відсутня відповідна їм ідея, є, отже, поняттями, які ми можемо знати лише здогадно (приблизно). Вони в дійсності містять в собі приховану неможливість, що виявляється у формі парадоксу "Купа". В абсолютному значенні, ніхто не є ані багатим, ані бідним, ані лисим, оскільки до всіх цих понять можна побудувати сорит та всі вони породжують суперечність (у відносному значенні, однак, залишається істинним, що одна особа може бути багатшою або біднішою за іншу).

Погляд на неясність, що був уже розвинутий в "Купі Хрисипа", є також панівним в "Нових розвідках про людське пізнання". А саме: неясні поняття не вказують на жодні чітких межі; їхні сутності є недосконалими і навколишній світ не приписує їм жодних меж. Неясність є по суті формою невизначеності, і, отже, не може бути сама по собі властивістю будь-чого. Сутність неясних понять полягає не в розподілі реальності, а лише, в кращому випадку, удаванні, що вони це роблять. Неясність є фікцією нашої уяви (див. [Лейбниц Г. В. Сочинения : в 4 т. Т. 2 – М. : Мысль, 1983 – с. 304]).

Важко встановити, які саме були причини, що спонукали Ляйбніца змінити свою точку зору. Можна припустити, що різні тлумачення парадоксу "Купа" не випливають з єдиного загального погляду на неясність. Радше, рання позиція відображає прагматичне зацікавлення соритом (тобто зацікавлення соритом як засобом отримання метафізичних доказів, радше ніж як аналіз явища неясності як такого). Коли в "Купі Хрисипа" Ляйбніц нарешті звертається безпосередньо до проблеми неясності, він навіть не намагається відстоювати реалістичну позицію "Пацидія – Філатету", а, натомість, вирішує на користь нігілізму. Твердження про те, що неясні поняття є "хибними" та "уявними", треба розуміти як безпосередню відповідь на парадокс, що породжений неясністю: такі поняття, до яких можна застосувати сорит, не можуть ні до чого застосовуватися і, отже, сорит зупинено вже на першому засновку, оскільки ніхто не є ані багатим, ані бідним і т. д.

Показово, що філософ, який одним із перших мріяв про логічно досконалу універсальну мову, вважав складнощі, перед якими нас ставить парадокс "Купа" в застосуванні до неясних термінів, за очевидне свідчення дефектності останніх. Не дивно, що подібну позицію щодо сориту віднаходимо у тих філософів, чиїм попередником був Ляйбніц, а саме: Фреґе та Рассела, що відіграли вирішальну роль при формуванні сучасної концепції неясності та праці яких слугують відправним пунктом сучасної дослідницької програми, що зосереджена на вирішенні проблеми неясності та парадоксу "Купа".

В. В. Шумський, студ., КНУТШ, Київ
shumsky@bigmir.net

УЯВЛЕННЯ ПРО НОРМИ ЗА О. ВАЙНБЕРГЕРОМ

На сьогоднішній день існує багато концепцій щодо правових норм, хоча, здавалося б, таке центральне поняття повинне мати точне визначення. Для прикладу, у монографії голландського професора Яапа Хаджа "Studies in legal logic" наводяться наступні концепції:

За Кельзеном норма визначає вольовий акт, який у мові виражається через наказові речення.

Фон Вріґхт визначає 3 основні типи норм. Перший тип – норми у сенсі правил, характерним прикладом яких є правила гри (визначають які рухи у грі є дозволеними, а які заборонені), також сюди можна віднести й мовні правила. Другий тип скоріше виражається в приписах або настановах. Фактично, ці приписи є командами або дозволами, які виражаються від імені авторитету до суб'єкта, якому ці приписи адресовані. Третій тип складається з директив чи технічних норм. Вони визначають засоби, які будуть використовуватися для досягнення певної цілі.

Проте я б хотів зупинитися на поглядах щодо норми з позицій О. Вайнберґера, спираючись на роботу "Studies in legal logic". Варто сказати що в роботі Вайнберґера "The norm as thought and reality", з одного боку, норми, є ідеальними сутностями. Яап Хадж трактує це поняття наступним чином: "вони є думками в об'єктивному сенсі, отриманні шляхом абстрагування в процесі усвідомлення" [Studies in Legal Logic / Jaap Hage. – Springer, 2005. – P. 174].

Далі, норми можуть бути виражені і мовно, що не заважає їх існуванню в природі, підтвердженням чого є норми звичаєвого права. Що цікаво, норми як ідеальні сутності можуть бути пов'язані з іншими нормами.

Проте Вайнберґер підкреслює певну логічну прогалину у цьому зв'язку між термінами норм "є" і "повинен" адже:

1. Нормативні речення не можуть бути представлені в розповідних реченнях без зміни значення.

2. Жодне нормативне речення не може бути виведено з чисто декларативних засновків.

3. Висновок в не розповідному реченні може бути виведений лише з нормативного речення.

Незважаючи на такий розрив між нормативними та розповідними реченнями, Вайнбергер також вбачає фактичний аспект норм. Норми ж в свою чергу не лише абстрактне поняття, вони повинні мати зв'язок з реальністю, тому що не існує ідеальних сутностей, таких як норми, якщо вони не мають матеріального застосування. Хадж виділяє у Вайнберге-ра два таких зв'язки: перший виражається в дії, фізичних процесах, актах волі і свідомості. Другий це те, що ідеальні сутності існують у часі як фізичне буття. Прикладом обох зв'язків ідеальних сутностей і матеріального світу може служити те, що за допомогою норм створюються і виконуються законодавчі акти. Норма існує в часі з моменту її створення і припиняє своє існування, коли вона себе вичерпала.

Таким чином, у своїй монографії Яап Хадж акцентує на тому, що хоча Вайнбергер і підкреслює фактичну сторону норм, він залишається досить розпливчастим щодо їх онтологічного статусу. Норми слід відрізняти від актів, за допомогою яких деякі з них створений, і які походять від їхніх мовних формулювань.

Незважаючи на це, мотиваційна функція норм в людській поведінці, і соціальна реальність норм вказує на те, що поведінка відповідно до норм (або навпаки) призводить до позитивних (або негативних) соціальних наслідків.

О. Ю. Щербина, д-р філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
e-sherbina@mail.ru

ОСОБЛИВІСТЬ АРГУМЕНТАТИВНОЇ ФУНКЦІЇ МОВЧАННЯ В ЮРИДИЧНІЙ АРГУМЕНТАЦІЇ

Звертаючись до царини юридичної аргументації, у своїх дослідженнях я вже не раз відзначала специфічність розуміння та застосування у ній акту мовчання. Мовчання тут може бути репрезентовано і як прийом маніпулювання у суперечці, і як аргумент (йдеться про аргументи *ad rem*). Мовчання у такому розумінні несе в собі потужний охоронний потенціал, оберігаючи від руйнівних наслідків недоречного або невчасно вжитого слова.

Зосереджуючи у цих тезах увагу на особливості аргументативної функції мовчання, продемонструю, що в юридичній аргументації мовчання, виконуючи саме цю функцію, реалізує вольову та метамовну функції мовлення (а, отже, і мовчання). Вольова функція ґрунтується на мовних актах: використання слів (красномовного мовчання), щоб активувати адресата. У центрі цієї функції є друга особа: Інший ("Ти"). Мовлення (або мовчання) тут не служить для (істинного або хибного) твердження (про зовнішній світ – третю особу), але саме по собі є мовним актом. Металінгвістична функція використовує мову не як засіб, а як мету дослідження. Серед науковців дискусійним залишається питання

щодо того, чи може мовчання функціонувати металінгвістично, тобто використовуватися для того, щоб прокоментувати чи виразити питання про структуру самої мови. У зв'язку із цим зазначимо, що М. Ефрэтт показав роль красномовного мовчання як вказівки на поворотний момент під час діалогу, що визначає мовчання як маркер дискурсу, що відіграє металінгвістичну роль у веденні діалогу, таким чином активує співрозмовника (вольова функція) [Ephratt M. The functions of silence // Journal of Pragmatics. – 2008. – V. 40 (11). – P. 1909–1938].

Мовчання як аргумент по суті справи в юридичній аргументації виступає як заборона на комунікацію, визначена міжнародними нормами. Право не давати показання або пояснення щодо себе – це, у першу чергу, право обвинуваченого зберігати мовчання. П'ята поправка до Конституції США проголошує, що нікого не можна примусити у будь-якій кримінальній справі свідчити проти самого себе. Право зберігати мовчання – це одне з основних прав особи, яка підозрюється чи обвинувачується у злочині, яка має право відмовитися від свідчень та пояснень щодо себе, членів родини або близьких родичів. Сукупність цих прав світова громадськість називає "Правило Міранди", що виникло у 1966 р. завдяки Ернесту Міранді, якому працівники поліції не роз'яснили його право відмовитися давати показання та право мати захисника. У так званому попередженні Міранди йдеться про те, що особа, яка знаходиться під вартою, повинна бути чітко поінформована до допиту, що вона має право зберігати мовчання, і все, що вона говорить, буде використано проти неї у суді; вона повинна бути чітко поінформована, що має право консультуватися з адвокатом і на присутність адвоката під час її допиту, і що, якщо вона неможлива, тоді адвокат буде призначений, щоб представляти її інтереси.

Британський привілей проти самообвинувачення виник у XVI ст. і з того часу зазнав безліч змін. Формулювання сучасного попередження у Великобританії відрізняється від тієї заяви, що містить "Правило Міранди": "Ви не зобов'язані нічого казати, якщо Ви самі не бажаєте цього, але я повинен попередити Вас, що, якщо Ви відмовитесь вказати будь-який факт, на який Ви покладаєтеся у своєму захисті на суді, Ваша відмова використати цю можливість вказати це може бути використана у суді як така, що підтримує будь-який доречний доказ проти Вас. Якщо Ви дійсно хочете сказати що-небудь, те, що Ви скажете може бути використане як доказ" [Cotterill J. 'You do not have to say anything': instructing the jury on the defendant's right to silence in the English criminal justice system // Multilingua: Journal of Cross-Cultural and Interlanguage Communication. – 2005. – V. 24 (1/2). – P. 8].

Як бачимо формулювання британського привілею від обвинувачення відрізняється від американського "Правила Міранди". Останнє містить слово "мовчання", наголошуючи на праві зберігати мовчання. У британському формулюванні відсутнє слово "мовчання", у ньому стверджується, що будь-хто не повинен нічого казати, якщо він (вона) не хоче це робити. Проте обидва ці застереження, щоб виконати акт попереджен-

ня, використовують слова, зміст яких підпадає під металінгвістичну функцію. Йдеться про те, що зміст зазначених застережень містить двоякий сенс попередження. По-перше, промова (мовлення) під час допиту та у суді відрізняється від інших обмінів думками, а, отже, може мати різні наслідки. По-друге, мовчання під час допиту та у суді може інтерпретуватися по-різному. Перший аспект містить можливі наслідки промови (мовлення), другий – можливі інтерпретації реалізації права зберігати мовчання. Такі інтерпретації виділяють за трьома класами: 1) мовчання як ознака (визнання) провини; 2) мовчання як відповідний спосіб показати прагматичну компетентність, тобто контекст, в якому підозрюваний розуміє, що немає потреби у відповіді; 3) вимога права зберігати мовчання як привілей, який задовольняє металінгвістичним потребам скоріше щодо манери мовлення (форми), ніж його змісту [Ephratt M. The functions of silence // Journal of Pragmatics. – 2008. – V. 40 (11). – P. 1930–1931].

Розглянуті привілеї демонструють вольову функцію мовчання, мета якої активізувати слухача (підозрюваного, обвинувачуваного, свідка) на захист від подання невігідних для себе обвинувачень, тобто йдеться про мовчання як захист від самообвинувачення. Особливим випадком мовчання є мовчання як прямий мовний акт, через який реалізується його (мовчання) вольова функція. Йдеться про мовчання як визнання провини. Мовчання у розумінні "мовчання як визнанні провини" є засобом здійснення акту згоди. Це запроваджено в судовій практиці, де тягар доведення покладається на підозрюваного / обвинуваченого.

Звертаючись до вітчизняного законодавства, зазначимо, що у законі України "Про міліцію" у статті 5 "Діяльність міліції та права громадян" прописуються права людини, яку доставляють до райвідділу міліції. Із змісту статті розуміємо, що громадяни України мають право зберігати мовчання та вимагати присутність адвоката. "Особам при затриманні або арешті (взятті під варту) працівниками міліції: ...надаються усно роз'яснення частини першої статті 63 Конституції України, права відмовитися від надання будь-яких пояснень або свідчень до прибуття захисника та одночасно в друкованому вигляді – роз'яснення статей 28, 29, 55, 56, 59, 62 і 63 Конституції України та прав осіб, затриманих або заарештованих (взятих під варту), встановлених законами, у тому числі права здійснювати захист своїх прав та інтересів особисто або за допомогою захисника з моменту затримання або арешту (взяття під варту) особи, права відмовитися від надання будь-яких пояснень або свідчень до прибуття захисника" [Закон України "Про міліцію" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/565–12>].

Хоча у вітчизняному законодавстві, де йдеться про попередження особи під час затримання, взяття під варту, не міститься слово "мовчання", проте зміст роз'яснень демонструє сенс права відмовитися від надання будь-яких пояснень або свідчень до прибуття захисника, а також прав, що визначені відповідними для цього контексту статтями Конституції України. Отже, йде мова про реалізацію вольової функції мовчання, а саме, про мовчання як захист від самообвинувачення.

ДЕВІД ХІЧКОК: РЕАБІЛІТАЦІЯ СТОЇЧНОЇ ТЕОРІЇ СЛІДУВАННЯ

Оцінка аргументації у неформальній логіці передбачає так звану RSA-модель. Це означає необхідність врахування трьох критеріїв для встановлення того, чи аргументація, яку ми використовуємо у буденному житті для раціонального переконання співрозмовника у деякій тезі, насправді є ефективною. А саме, це критерії релевантності, достатності та прийнятності [Blair Anthony J., Johnson Ralph H. Logical Self-Defense].

Ми говоримо про RSA-модель виключно стосовно тих випадків аргументації, що зустрічаються у наших щоденних розмовах або, наприклад, політичних промовах чи адвокатських виступах. Таку аргументацію називають ще реальною (real argument). Тобто, вона не є формальною структурою, де кожен аргумент чітко відокремлений від іншого. Більше того, у ній можливі приховані засновки, реальна аргументація у значній мірі базується на контексті всього діалогу. Вона обов'язково спрямована до співрозмовника, не є монологічною за своєю суттю. Можлива лише в умовах живого спілкування, мета якого – раціонально довести іншому певну тезу, переконати його силою аргументів. І тому тут грає роль, хто є агентами діалогу: у будь-якому разі, вони знають те, чого не знають інші: діалог виник не а порожньому місці, а на базі спільного досвіду (відомого факту, пережитої події, спільного культурного фону) [Fisher Alec. The logic of real arguments].

Тому відтворення реальної аргументації стороннім, наприклад, теоретиком аргументації, не є простим завданням. У таких умовах і виникає питання, як ми можемо все розмаїття аргументативних дискусій, що є у суспільстві, оцінити за єдиними дієвими критеріями? На питання про доцільність і необхідність такої оцінки можна відповісти: у широкому сенсі, її вимагає мета максимального міжособистісного взаєморозуміння, у вузькому – можливість розбудови дисципліни теорії аргументації.

Отож, одним із критеріїв оцінки аргументації є релевантність. Що це означає? Аргументи неодмінно мають бути релевантні тезі, і тільки тоді можемо рухатися далі в аналізі того, чи є аргументація ефективною.

Відомий теоретик аргументації Девід Хічкок розглядає цей процес як дещо ширше, ніж просто спробу раціонального переконання співрозмовника у деякій тезі. Адже може мати на меті і підведення опонента до іншої тези, доводити яку будуть інші засновки: аргументація може бути одним кроком серед декількох, що передбачає її структурну складність. Окрім цього, аргументативною є не лише дискусія з іншим, а й роздуми з самим собою: у буденному житті ми часто розмірковуємо над прийняттям рішення, зважуючи всі "за" і "проти". Тобто, реальна аргументація має значно більше розмаїття втілень, ніж здається а перший погляд.

Що ж означає оцінка такої аргументації? За Девідом Хічкоком, це – виявлення каркасу, основи чи структури аргументації як особливого типу взаємопов'язаних тверджень для подальшої перевірки на емпіричну та логічну слабкість. Вона дозволяє зробити аргументацію більш ефективною завдяки зміні наявних засновків на більш ясні та переконливі або удосконаленню логічної форми висновування [*Hitchcock David. Relevance*].

У чому ж особливість теорії релевантності Девіда Хічкока? Окрім всього вищезгаданого, що не є аж надто унікальним, адже подібні думки висловлюють Ентоні Блейр, Ральф Джонсон, Труді Гов'є та багато інших представників неформальної логіки, автор пропонує нетривіальний концепт відношення слідування. Останнє означає не формальні аспекти на кшталт безумовної істинності складових аргументації, а особливий тип зв'язку засновків і висновку, який часто не є прозорим і не передбачає можливості неістинного висновку при істинних засновках і правильній побудові аргументації.

Девід Хічкок намагається показати неприйнятність виведення неістинного засновку з істинних висновків за умови збереження правильності побудови аргументації. *Такий спосіб зв'язку між засновками і висновками, коли вони не пов'язані у строго логічному сенсі, але мають місце у реальних міркуваннях і явно взаємодіють, Девід Хічкок називає нетривіальним.* Близько 90 % наших аргументативних повідомлень, за його словами, не є формально правильними, що не заважає їм бути ефективними.

Для ствердження дієвості аргументації не потрібно, щоб між аргументом та тезою було відношення, виражене матеріальною імплікацією. Оцінка реальної аргументації дозволяє поступитись строгими формальними вимогами і відійти від тривіальних правил взагалі.

Які аргументи можемо назвати релевантними до тези? Девід Хічкок вважає, що у реальній аргументації засновки мають бути потенційно доречними, істинними, коректними і актуальними безвідносно до знання агента про істинність висновку. Засновки є релевантним до висновку тоді і тільки тоді, коли вони:

- 1) є достатніми для обґрунтування висновку при поєднанні з іншими релевантними засновками;
- 2) кожен з наявних засновків сам по собі не є достатнім для обґрунтування аргументації;
- 3) є потенційно доречними [accurate];
- 4) вони доречні без припущення істинності висновку [*Hitchcock David. Relevance*].

Така концепція релевантності у дечому повертається до витоків логічного знання: стоїчної школи. За словами Секста Емпірика, Діодор Кронос вважав, що правильне міркування не може починатися з істинного і закінчуватися хибним твердженням [*Секст Емпірик. Против учених. Две книги против логики*]. Стоїчна концепція слідування передбачає, що наслідок випливає з причини (попереднього висловлювання),

тобто, з засновку. При чому висновок випливає з засновків тільки якщо неможливо, щоб засновки були істинними, а він – хибним.

Концепція нетривіального слідування у неформальній логіці як теорії аргументації не народжується, а реабілітується після тисячоліть забуття. Можемо зробити висновок, що це зумовлює розширення площини істинності до інших видів прийнятності. Девід Хічкок приймає стоїчну концепцію слідування, вважаючи її такою, що максимально відповідає площині реальної аргументації, а також співвіднесена з епістемологічними критеріями оцінки аргументації, зокрема, релевантністю як розширеним варіантом відношення слідування.

ЗМІСТ

Секція

"ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ"

Аветисян А. І.	
Аура як подвійна дистанція. Позиція Ж. Діді-Юбермана	3
Альчук М. П.	
Антропологія права в структурі філософської антропології	5
Ардашова Я. І.	
Возникновение новых культурных феноменов в эпоху постмодерна	7
Атаманчук-Ангел В. І.	
Экспериментальный подход выявления культуры.	
Аналитическая культурология	9
Бутко Ю. Л.	
Самовдосконалення особистості через практики даоської йоги	10
Буцикін Є. С.	
Філософсько-антропологічна концептуалізація феномену етизованого простору. Нормативні експлікації	12
Гайдамачук О. В.	
Ж.-Ж. Руссо і Ж. Деррида про інтонацію та артикуляцію письма	14
Герман Е.	
Проблема человека в произведениях маркиза де Сада	16
Головко О. М.	
Екзистенційні передумови утвердження надлюдини в суспільстві	18
Данилова Т. В.	
Реінтеграція особистості в контексті юнгіанської концепції самості	20
Дубровіна О. В.	
Концепція діалогу культур В. С. Біблера	22
Дьоміна О. В.	
Жанрова теорія кінематографу у філософсько-антропологічних дослідженнях картини світу	24
Іщук С. М.	
Інноваційний потенціал інформаційного простору інтернету	26
Клімашевський О. В.	
Гуманізація як основна філософська тенденція у розвитку сучасного спорту	28
Козачинська В. В.	
Становлення неklasичної суб'єктивності: антропологічний негативізм	30
Коломієць О. Л.	
Феномен віри в бутті сучасного українця	33
Комісар Л. П.	
Рецепція "гуманістичної традиції" в культурному просторі ХХІ століття	35
Каптовец А. А.	
Искусство как способ продления человека в мире в качестве родового существа	37
Коцюба М. П.	
Роль тілесності в конституванні іншого	39
Кретов П. В.	
Енергейність символу у Г. С. Сковороди	41

Кузін В. В. Постколоніальна концепція культури	44
Кульченко В. П. Проблеми культурної політики в контексті техніки реконструкції Ж. Деріди	47
Куропятник В. Є. Філософія спорту в концепті сучасної культурної антропології.....	50
Лактіонова А. В. Філософська антропологія та онтологія	52
Лопес-Матышев Э. Спорт высших достижений в авангарде современной кросс-культуры.....	54
Луценко А. В. Тіло у соціокультурному контексті: сучасні тенденції та небезпеки.....	56
Мала Я. Л. До значень формування моделі жіночого буття	58
Малєєв А. К. Можливість права як визначальної риси людини.....	60
Мерщій Т. В. Український контекст специфіки інтеракційних процесів у контркультурному середовищі	62
Носенок Б. Е. Образи переживання в культурному контексті "прустохвороби".....	64
Омельянчук О. С., Андрос Є. І. Екзистенційна концепція людини у філософії К. Ясперса	66
Панкратова О. С. Табу як чинник побудови суспільства (за Клодом Леві-Стросом).....	68
Петренко Д. В. Технический образ и границы репрезентации: к критике корреляционизма в философии медиа	70
Полулях Ю. Ю. Семіотика проекту модерну	73
Приймак С. І. Феноменологія тілесності в дискурсі силових видів спорту.....	75
Савинська І. В. Практична феноменологія Едит Штайн.....	77
Сайнчук М. М. Революція пізнання та еволюція виродження людської тілесності	80
Селюк Є. В. Вплив мережі на формування особистості в інформаційному суспільстві	82
Сердюк К. О. Диспропорція сформованості традицій тлумачення культури	85
Сидорова Д. А. Дар и благотворительность: антропологический аспект	87
Скиртач В. М. Аналітика суб'єкта у клінічному дискурсі філософствування	89
Скороварова Є. В. Особливості комунікації в інформаційну епоху.....	92
Скородумов Д. А. Особенности метафизической фармакологии Б. Спинозы: метод "практики себя" в философии.....	94

Солдатська Т. І.	
Конфлікт порядкового / позапорядкового – закономірний пошук альтернатив чи найбільший виклик сучасності?.....	96
Тимо Є. В.	
Філософія олімпізму. Трансверсальність ідеалів.	99
Холох О. І.	
Феномен взаємності: філософсько-антропологічне осмислення.....	101
Чередніченко П. П.	
Фізкультурно-спортивна рухова активність: світоглядний дискурс.....	103
Чиров М. В.	
Je suis plagiat: кризис текстуального террора.....	105
Шевченко А. О.	
Валеософия как творческий потенциал.....	106
Шелковая Н. В.	
О природе человеческой агрессии и садо-мазохизма.....	107

Секція "ЛОГІКА ТА ДИСЦИПЛІНИ ЛОГІЧНОГО ЦИКЛУ"

Бабаш А. А.	
Плоский дизайн vs. скевоморфизм: разрешение конфликта с помощью энтимемы.....	110
Бережнюк М. М.	
Проблема невиражених засновків в аргументації: альтернативний підхід до розв'язання	112
Білоус А. О.	
Про доречність аналізу віртуальної комунікації у межах риторики	114
Бондажевська Л. С.	
Кодекс раціональної поведінки та помилки в аргументації	116
Володарська Я. С.	
Вплив аристотелівської концепції риторичної інвенції на класифікацію аргументативних схем Р. Вейтлі	118
Воронова Е. Ф.	
Анализ совета как речевого акта в DDEPL	119
Гаджисв В. В.	
Форми стратегічної взаємодії у теоретико-ігровій семантиці	121
Загудаєва О. А.	
Поєднання різних типів діалогу в одній дискусії за Д. Валтоном	123
Ільченко Г. О.	
Особливості if логіки	125
Кирилюк А. В.	
Георг Кантор. Теорія множин та цінність абстрактного мислення	127
Колотілова Н. А.	
Специфіка побудови аргументації в ораторських промовах у Ф. Прокоповича.....	129
Кулініч Г. О.	
Типи аудиторії: концепція Х. Перельмана.....	131
Невельська-Гордєєва О. П.	
Абдукція – як метод побудови гіпотез та версій	132

Незабитовський Г. В.	
До питання про поняття евристичності	134
Олефір Ю. І.	
Релевантність топіки в юридичній аргументації	136
Petik Y. O.	
Folk psychology formalization	139
Плахтій М. П.	
Перші "логічні машини" в Україні	140
Покотило М. О.	
Класифікація аргументативних схем О. Фрілі та проблема оцінки аргументації	142
Політюх А. П.	
Дж. Фріман: критерій прийнятності в аргументації	144
Піонтковська Т. В.	
Логіка в Острозькій та Замойській академіях XVI–XVII ст.	146
Рева Н. О.	
Формалізація патологічних ситуацій	147
Скибо Д. К.	
Е. Блер про моральне зобов'язання міркувати правильно	149
Соболєвський П. А.	
Семантика або прагматика? Питання до розмежування	151
Стоян С. П.	
Символізм як художній напрям: філософсько-культурологічний аналіз	153
Тищенко М. В.	
Формалізація аргументації як інтрагентних діалогів	155
Khomenko I. V.	
Revisiting the history of logic in Ukraine (19 TH – early 20 TH century)	157
Шарко О. В.	
Ляйбніц, парадокс "купа" та явище неясності	158
Шумський В. В.	
Уявлення про норми за О. Вайнбергером	161
Щербина О. Ю.	
Особливість аргументативної функції мовчання в юридичній аргументації	162
Ященко В. Л.	
Девід Хіккок: реабілітація стоїчної теорії слідування	165

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2015

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 квітня 2015 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. 10,0. Наклад 100. Зам. № 215-7282.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл18.
Підписано до друку 30.03.15

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