

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ ІМЕНІ АКАДЕМІКА В. ЛАЗАРЯНА

СХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР ТРАНСПОРТНОЇ АКАДЕМІЇ УКРАЇНИ



## **МАТЕРІАЛИ**

**III Міжнародної наукової конференції  
«АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ  
ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ»**

## **МАТЕРИАЛЫ**

**III Международной научной конференции  
«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ  
ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ»**

## **PROCEEDINGS**

**of the 3rd International Scientific Conference  
«ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS  
OF PHILOSOPHICAL RESEARCH»**

**17.04. - 18.04.2014**

**ДНІПРОПЕТРОВСЬК 2014**



# **МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

**Львівський національний університет  
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна**

---

**СХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР  
ТРАНСПОРТНОЇ АКАДЕМІЇ УКРАЇНИ**

**КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ І СОЦІОЛОГІЇ**

## **МАТЕРІАЛИ**

**3ої Міжнародної наукової конференції  
«АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ»**

## **МАТЕРИАЛЫ**

**3ой Международной научной конференции  
«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ»**

## **PROCEEDINGS**

**of the 3rd International Scientific Conference  
«ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL  
RESEARCH»**

**17.04 – 18.04.2014**

**Дніпропетровськ – 2014**

УДК 11/.14 : 572  
ББК Ю 216

**Редакційна колегія:**

Хміль В. В., д-р філос. наук  
Варшавський О. П., канд. філос. наук  
Малівський А. М., канд. філос. наук  
Колесникова Т. О., НТБ

А 72

Антропологічні виміри філософських досліджень [Текст] : матеріали 3ої міжнародної наукової конференції, Дніпропетровськ, 17-18 квітня 2014 р. – Д.: ДНУЗТ, 2014. – 76 с.

У збірнику представлені матеріали 3ої міжнародної наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень», яка відбулася 17-18 квітня 2014 року в м. Дніпропетровськ, Україна.

Висвітлюються та осмислюються нові грані людського існування на початку нового тисячоліття. Окрема увага зосереджується на формах їх оприявлення та рефлексії у філософії науки, техніки, мови.

Збірник призначено для співробітників науково-дослідних організацій, наукових, науково-педагогічних та інженерних працівників, докторантів, аспірантів, студентів вищих навчальних закладів.

© Хміль В.В. та ін., укладання, 2014

© Вид-во Дніпропетр. нац. ун-ту залізн.  
трансп. ім. акад. В. Лазаряна,  
редагування, оригінал-макет, 2014

## **НАУКОВИЙ КОМІТЕТ КОНФЕРЕНЦІЇ**

### **Голова:**

**Пшінько О. М.** – д-р технічних наук, проф., ректор Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна.

### **Заступник голови комітету:**

**Мямлін С. В.** – д-р технічних наук, проф., проректор з наукової роботи Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна.

### **Члени наукового комітету:**

**Кривчик Г.Г.** – д-р істор. н., проф., дійсний член НАПН України, професор кафедри українознавства.

**Хміль В. В.** – д-р філос. н., проф., зав. каф. філософії і соціології ДНУЗТ.

**Шевцов С. В.** - д-р філос. н., проф. Дніпропетровського національного університету ім. Олеся Гончара.

**Лях В.В.** – д-р філос. н., проф., зав. відділом Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАНУ.

**Воронов В.В.** – д-р соціолог. н., проф., провідний науковий співробітник Інституту соціології Російської академії наук.

**Корх О. М.** – д-р філос. н., проф., проректор Академії митної служби України.

**Решетніченко А. В.** – д-р філос. н., проф. Академії митної служби України.

**Токовенко А. С.** – д-р філос. н., проф. Дніпропетровського національного університету ім. Олеся Гончара.

**Гужва О. П.** – д-р філос. н., проф., зав. каф. історії Української державної академії залізничного транспорту.

**Ковтун В. В.** – канд. істор. н., доц. каф. українознавства.



**СЕКЦІЯ 1.**  
**АНТРОПОЛОГІЧНИЙ РАКУРС ФІЛОСОФІЇ ТЕХНІКИ ТА ФІЛОСОФІЇ**  
**НАУКИ**

**PHILOSOPHY OF LANGUAGE. WORDS AND IDEAS**

*Afanasieva L. V., Dnipropetrovs'k National University of Railway Transport*

If one thinks of minds as stocked with ideas and concepts prior to or independently of language, then it might seem that the only function language could have is to make those ideas and concepts public. This was the view of Aristotle, who wrote that “spoken words are signs of concepts.” It was also the view of the English philosopher John Locke (1632–1704), who asserted that God made human beings capable of articulate sound. This capacity, however, does not by itself constitute having a language, since articulate sounds are produced even by parrots, as Locke himself noted. In order for human beings to have language, therefore, it was further necessary that [man] should be able to use these sounds as signs of internal conceptions, and to make them stand as marks for the ideas within his own mind; whereby they might be made known to others, and the thoughts of men’s minds be conveyed from one to another.

According to this conception, words are simply vehicles for ideas, which have an independent, self-sustaining existence. To use another metaphor, although words may be the midwives of ideas, their true parents are experience and reason. Leibniz suggested the same model, writing that “languages are the best mirror of the human mind.”

It was typical of Locke to see words as devices more for veiling truth than for revealing it. In his view, words have little or no cognitive function; indeed, they interfere with the direct contact possible between the mind and the light of truth. Understanding and knowledge are private possessions, the fruit of an individual’s labour in conforming his ideas to reason and experience. Hence, listening to the words of others yields not knowledge but only opinion. The contrary view – that ideas, as the creatures of words, are public possessions and essential instruments of public knowledge – did not become common in the philosophy of language until the end of the 19th century.

Locke’s picture of the independent existence of ideas did not imply any particular answer to the question of whether language is shaped by the mind or the mind shaped by language. However, the intellectual climate of 18th-century Europe, shaped by increasing exposure to the histories and cultures of peoples outside

the continent, tended to favour the second alternative over the first. Thus, the considerable differences between European and non-European languages and the difficulty initially involved in translating between them cast doubt on the existence of any universal stock of ideas, or any universal way of categorizing experience in terms of such ideas. They suggested instead that linguistic habits determine not only how people describe the world but also how they experience it and think about it.

The first linguistic theorist to affirm this priority explicitly was Wilhelm von Humboldt (1767–1835), whose approach eventually culminated in the celebrated “Sapir-Whorf hypothesis,” formulated by the American linguists Edward Sapir (1884–1939) and Benjamin Lee Whorf (1897–1941) on the basis of their work on the diverse (and disappearing) indigenous languages of North America. Their conjecture, in Sapir’s words, was: Human beings do not live in the objective world alone...but are very much at the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society. The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached.

According to a weak interpretation of this hypothesis, language influences thought in such a way that translation and shared understanding are difficult but not impossible. Different languages are at varying “distances” from each other, and the difficulty of saying in one what can be said easily in another is the measure of the distance between them. According to its strongest interpretation, the hypothesis implies linguistic conceptual relativism, or “linguistic relativity,” the idea that language so completely determines the thoughts of its users that there can be no common conceptual scheme between people speaking different languages. It also implies linguistic idealism, the idea that people cannot know anything that does not conform with the particular conceptual scheme their language determines.

## **СИНЕРГЕТИКА ТА СОЦІАЛЬНІ СИСТЕМИ**

*Амеліна Л.В., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Міждисциплінарність у сучасній науці припускає взаємоузгоджене використання образів, представлення методів і моделей дисциплін як природничо-наукового та технічного, так і соціогуманітарного профілю. Це, в свою чергу, передбачає, крім усього іншого, існування єдиної наукової картини світу. У той же час, зараз такої загальнонаукової (міждисциплінарної) єдиної картини немає. Існують її окремі фрагменти, названі спеціальними картинами світу, що репрезентують предмети кожної окремої науки. Синергетика намагається навести

мости між цими картинами, створити єдине поле міждисциплінарної комунікації, сформуванати принципи нової картини світу [1].

В ході роботи були висвітлені наступні питання: 1. Історія та передумови виникнення синергетики. 2. Понятійний апарат синергетики. 3. Сфери застосування та методологічний потенціал синергетики. 4. Можливість застосування синергетичних підходів до вивчення соціальних процесів.

Незважаючи на те, що синергетика виникла на стику фізики, хімії, біології, астрофізики, вона цілком пристосовується і до наук про людину. Застосування синергетики в дослідженні соціальних процесів, однак, обмежено в деяких відношеннях. По-перше, тільки колективні, масові процеси можуть бути зрозумілі задовільним чином з точки зору синергетики. Поведінка, мотиви, особисті уподобання кожного окремого члена суспільства чи навіть малої соціальної групи навряд можна пояснити за допомогою синергетики. Синергетика має справу з мікросоціальними процесами і загальними тенденціями розвитку суспільства. Вона дає картину макроскопічних, соціоекономічних конфігурацій, де складені особисті рішення і акти вибору індивідів. Дії окремих особистостей можуть привести тільки до деяких стохастичних змін у макроконфігураціях соціальних систем. Тому існує величезний пропуск між стохастичними процесами в людському мозку і свідомості і стохастичними процесами в суспільстві. Індивід як окрема незалежна особистість фактично виявляється залишеним синергетикою в повній незрозумілості.

По-друге, синергетика практично не враховує роль свідомого фактора духовної та ідеологічної сфери. Синергетика не розглядає можливість людини прямо і свідомо протидіяти макротенденціям самоорганізації, які притаманні соціальним громадам [2]. Якщо ми аналізуємо конкретну соціальну ситуацію, людський фактор виступає як задана функція, тоді як загальні тенденції самоорганізації, які виявляються синергетикою, виявляються на задньому плані.

По-третє, труднощі застосування синергетики до соціальної сфери полягають також у тому, що з переходом на більш високі рівні організації зростає кількість факторів, які беруть участь у детермінації соціального феномена чи події, що вивчається. Синергетику застосовують до колективних, масових процесів, де можна виділити і ввести в поле дослідження один або невелику кількість основних факторів (параметрів порядку), що детермінують. Це може бути політична орієнтація індивідів (подати або не подати свій голос за певного кандидата), фінансове рішення (продати або купити певні акції в даний момент), лінгвістичні здібності індивідів (знання рідної мови та / або іноземних мов) і т.д.

Отже, синергетика та синергетичний метод мають певні сфери використання та певні обмеження в ході опису поведінки соціальних систем.

### ***Література:***

1. Буданов В.Г. Синергетика: история, принципы, современность / В.Г. Буданов // *Філософія освіти*. - 2006. - №1(3). – с. 143-173.
2. Калинина Н.М. Состояние кризиса сложной целостной системы и пути его преодоления: материалы Международной научно-общественной конференции [«Космическое мировоззрение. Новое мышление XXI века»], (Москва, 26-27 июня 2003 г.) / Международный Центр Рерихов. – М. : Международный Центр Рерихов: в 3 т. - Т.3. - 2004. - 504 с.

## **ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ ТА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ НАУКОВЦІВ**

*Андреев О.А., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

На початку нового ХХІ століття наука розвивається неабиякими темпами, здійснюючи приголомшливі відкриття та створюючи нові можливості у різних сферах людської діяльності. Науково-технічний прогрес, дає можливість людству розширювати кордони свого пізнання про всесвіт та людину. Сучасна техніка привносить зовсім новий масштаб дії, що розповсюджується на нові об'єкти та спричиняє трагічні наслідки. Тому досягнення та відкриття вчених не завжди слугують на благо людству та планеті в цілому тому що прогнозуючі знання відстають від знань технічних в яких акумульована могутність діяння людини. Тому прогнозуючі знання набувають власної етичної ваги, бо людина невміло користуючись цими здобутками (по незнанню або навмисне) використовує прогрес, як зброю проти інших людей та природи, завдаючи їм невідвротної шкоди. Етика не завжди брала до уваги глобальні умови життя людей, віддалене майбутнє та навіть подальше існування людського роду. Це веде до філософського переосмислення питань етики наукового пізнання так само як і понять соціальної відповідальності науковця сьогодення.

У нинішньому світі заняття науковою діяльністю перестало бути чимось особливим та виключно вибіркоким та унікальним, та набуло все більше масового характеру. Цього потребує насиченість, різноманітність того високотехнологічного світу, що оточує сучасну людину та темпи його розвитку. До цього часу техніка була помірною платою необхідності, засобом чітко еквівалентним поставленим задачам, а не шляхом до мети, визначеної людством. Наука, техніка і технологія у більшій мірі набувають етичного значення внаслідок їх центрального положення, яке вони займають в житті людства. Те, що створено



наукою, спонукає до проявів усе більшої винахідливості для його підтримки та подальшого розвитку, сприяючи тим самим новим успіхам і досягненням. Технологічна могутність людини затьмарює своєю престижністю все, що складає сутність повноцінної людини. Разом з тим стає все важче контролювати та регулювати наукові напрямки, які робляться окремими людьми та колективами вчених. Тим більше, що здебільшого наукові розробки робляться не заради досягнення істини в якомусь питанні, що цікавить самого науковця, а так би мовити «на замовлення».

Перед науковцями стоїть не простий моральний вибір, але вони повинні завжди робити його на користь людства, дотримуючись етичних канонів своєї діяльності. Сьогодні поняття персональної відповідальності науковця стає все більш розмитим, тому що великі відкриття, як правило, робляться колективом вчених і кожен з них робить персональний внесок в загальне досягнення. І дуже важливо, щоб перед оприлюдненням результатів своїх розробок, або на початку досліджень науковці могли зупинитись і врахувати не тільки позитивні сторони своїх досліджень, але й їх негативні наслідки.

Незважаючи на те, що наукові дослідження покликані рухати вперед технічний прогрес, розширювати межі пізнання, та досягати істини в поставлених питаннях, слід більше уваги приділяти збереженню природного навколишнього середовища, не абстрагуючись від нього і розуміючи, що це загальна територія спільного існування в яку людина вторглася зі своїми «позитивними» змінами, і потрібно її утримувати в належному стані та зберігати для прийдешніх поколінь. Нові масштаби та види людської діяльності потребують нової етики соціального передбачення та відповідальності еквівалентної тим можливостям, яких досягає людство.

## **АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ЛІНГВІСТИЧНОГО ПОВОРОТУ У ФІЛОСОФІЇ**

*Йосипенко О.М., Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України*

Під «лінгвістичним поворотом у філософії» традиційно розуміють зміну принципів філософування, яка супроводжує перехід від модерної доби філософської думки до постмодерної доби. Ця зміна полягає у тому, що від розгляду самих по собі філософських проблем («Що таке сутність?», «Що таке істина?», «Що таке суб'єкт?») філософія переходить до аналізу мовного вираження цих проблем. Лінгвістичний поворот веде до спростування уявлення про філософію як діяльність, предметом якої є дані свідомості і предмети, які вона вільно кон-

ституює, уникаючи тиску історії, традиції, спільноти комунікації тощо. Після лінгвістичного повороту предметом філософії стає аналіз мовлення, без якого неможлива жодна діяльність свідомості, жодне пізнання, жодне спілкування. Перехід від філософії свідомості до філософії мови підсумовується тезою про мовну автономію: «останнім часом філософію заповонила мовна проблематика, – пише Р. Рорті. – Проте цей хор не означає, що про мову відкрито щось нове та виняткове. Всі автори говорять про провал спроб редукувати мову до чогось такого, що її обґрунтовує, або спроб довести, що мова «виражає» відношення до чогось такого, чому вона сподівається бути “адекватною”» [1, с. 32-33].

Датується лінгвістичний поворот у філософії 1930-ми роками в англосаксонських країнах та 1960-ми роками у континентальній Європі, передусім, у Франції. З такою хронологією згоден Р. Рорті, її також можна знайти у працях Г. Патнем, ці два автори є відомими замирювачами континентальної та аналітичної традицій. Мовний поворот у Франції відбувається з відчутним запізненням – нова орієнтація думки вже заявила про себе у структурній антропології К. Леві-Строса, проте філософами була сприйнята лише в середині 1960-х років. Як свідчить М. Фуко у «Словах і речах», «весь інтерес нашої думки сконцентрувався тепер у питанні: що таке мова, як її окреслити, щоб змусити постати такою, як вона є, в усій її повноті?» [3, р. 317]. З цим резонує зауваження Ж. Деріда у книзі «Про граматологію»: «Мовна проблема ніколи не була однією з поміж інших. Проте сьогодні вона, як така, заповонила світовий горизонт найрізноманітніших дискурсів та досліджень, що розходяться своїми намірами, методами та ідеологією» [2, р. 15]. Мовний поворот у Франції часто називають семіологічним поворотом, бо поділяючи з першою аналітичною філософією такі риси, як антипсихологізм, антисуб'єктивізм, антиметафізична спрямованість, французькі філософи обирають лінгвістичну модель аналізу мовлення, а не логічну чи прагматичну, як це роблять аналітичні автори. Проте якщо ми звернемося до праці М. Даміта «Походження аналітичної філософії», то у першому розділі, який називається «Лінгвістичний поворот», ми не знайдемо жодної згадки про французьких авторів – це пояснюється певним протистоянням двох філософських традицій, аналітичної та континентальної. Для Даміта лінгвістичний поворот є нічим іншим, як зміною філософії розуму на засадах оновленої Г. Фреге, Б. Раселом та Л. Вітгенштайном філософської логіки. Проте казати, що лінгвістичний поворот має лише дві версії, перша з яких веде до народження аналітичної філософії мови, друга – семіологічної філософії, вочевидь недостатньо. Цих версій насправді набагато більше, різноманітність філософій лінгвістичного повороту пов'язана з неоднорідністю модерної філософії, обмеженість якої намагаються подолати всі лінгвістичні філософії.

Потрібно виділяти щонайменш три основні версії лінгвістичного повороту у філософії. Історично перша, герменевтична версія, представлена працями Г. Гадамера, М. Гайдегера, Ю. Габермаса, П. Рікера тощо, вона спростовує тезу філософії свідомості, згідно з якою акти свідомості вільно конституують предмети пізнання, уникаючи тиску історії та традиції. Герменевтична філософія акцентує, таким чином, історичну умову людського буття у світі. Друга, прагматична версія, представлена працями Дж. Остіна, К.-О. Апеля, частково М. Бахтіна, спростовує тезу філософії свідомості, згідно з якою мислячий суб'єкт стверджує свою персональну ідентичність виключно актом самосвідомості, до будь-якої комунікації з іншим. Це, свого роду, діалогічна філософія, для якої персональна ідентичність є образом самого себе, який ми отримуємо від інших у процесі спілкування з ними; вона акцентує власне мовну умову людського буття. Третя, логіко-філософська версія, спростовує тезу філософії свідомості, згідно з якою мислячий суб'єкт знає свої власні ідеї завдяки акту свідомості, завдяки «внутрішньому погляду розуму» та звертається до мови тільки для того, щоб повідомити їх іншому, причому його мова є «приватною мовою», його власним витвором. Ця версія представлена у працях Л. Вітгенштайна, Ч. Тейлора, Е. Енскомб, В. Декомба тощо, вона акцентує соціальну умову людського буття. Спростовуючи можливість приватної мови, зазначені автори одночасно доводять, що лінгвістичні значення та думка є неминуче публічними, тобто соціальними феноменами, значення слів і виразів визначаються публічними, інституційованими вжитками. Теза про неможливість приватної мови розвивається прихильниками Вітгенштайна у тезу про соціальну природу людини: «Зрозуміти філософську граматику означає зрозуміти, – пише Ф. де Лара, – що йдеться не про лінгвістичну філософію, не про критику мовлення, а про антропологію, про природу людини, про людське розуміння» [4, р. 43]. Всі версії лінгвістичного повороту розкривають умови людського буття у світі (історичну, мовну, соціальну), поворот до мовлення виявляється поворотом до людини, тілесної, діючої, соціальної.

### *Література:*

1. Рорти Р. *Прагматизм і філософія //Кінець чи трансформація? – К.: Четверта хвиля, 2000.*
2. Derrida J. *De la grammatologie.* – P.: Minuit, 1967.
3. Foucault M. *Les mots et les choses.* – P.: Gallimard, 1966.
4. Lara Ph. *Le rite et la raison. Wittgenstein antropologue.* – P.: Ellipses, 2005.

## ТЕХНІКА І МОРАЛЬНІСТЬ

*Качуренко В. В., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Наше ХХІ століття – це століття нових технологій, які стрімко вриваються в життя людей, полегшуючи їм працю та заповнюючи їх дозвілля. Однак, технічний прогрес все частіше вступає в конфлікт з мораллю, суперечить моральним поняттям.

Говорячи про співвідношення техніки і моральності, зазвичай зупиняються на двох протилежних установках – романтичному запереченні техніки та технократичному нехтуванні гуманітарною культурою. Не дивлячись на те, до якої з думок ми схилиємось, не можна заперечити той факт, що наукові відкриття втілені в технічні досягнення впливають на все людство, змінюючи ритм і умови життя.

Так які ж морально-етичні проблеми загострює та породжує розвиток техніки в сучасну епоху?

Сьогодні аксіоматично звучить твердження, що розвиток науки і техніки прискорює ритм життя, революціонізує всі сфери життя, породжуючи в них небувалу раніше інтенсивність. В той же час «напрошується питання, чи не перейшла кількісна відмінність між швидкістю технічного прогресу і повільністю нашої моральної рефлексії в істинне якісне відставання?». Справа в тому, що в техніці зміни відбуваються настільки стрімко, що люди просто не в змозі пристосуватись до них, адекватно на них реагувати. І це породжує переживання розгубленості та нестабільності. Крім того, поява нової техніки повинна бути оцінена в першу чергу з моральної точки зору. Проте, оцінка нового покоління техніки, як правило запізнюється, а розвиток техніки виходить за межі морального контролю.

Стійка моральна комунікація між людьми пов'язана із наявністю стійких соціальних зв'язків, які по багатьох параметрах розхитує світ техніки. Так сучасні транспортні засоби колосально збільшують динаміку пересування, примножуючи кількість зустрічей. В моральному ж аспекті це призводить до девальвації цінності зустрічі, спілкування. Як це не парадоксально, прогрес транспорту, наближуючи людей, одночасно збільшує їх моральну ізоляваність.

Чимало проблем породжує розвиток і впровадження обчислювальної техніки. Не виключено, що звичка користуватись комп'ютером призведе до втрати інтелектуальної свободи, створить загрозу атрофії мислення і ізоляції від оточуючого світу.

Окрім всіх вищезазначених проблем існує ще безліч інших, що породжуються стрімким розвитком техніки. Варто зауважити, що до їх числа відносяться ускладнене вирішення проблеми особистої відповідальності, відношення людини до життя та смерті, народження та помирання, цілий ряд проблем, пов'язаних із таким феноменом техніки, як розвиток масової комунікації та ще багато інших.

Одним словом, майбутнє легкого етичного життя не обіцяє. Необхідна радикальна зміна нашого способу розуміння, наших інститутів, нашої свідомості.

Філософське неупереджене осмислення феномену техніки підводить до думки про необхідність ставитись з повагою та благоговінням до крихкої рівноваги в природі і давати дозвіл лише на таку інструменталізацію світу, яка підтримує та посилює цю рівновагу.

Доцільність побудови світогляду сучасної людини на принципі благоговіння перед життям в процесі формування універсальної космічної етики проголошував та відстоював, ще на початку XX сторіччя, видатний мислитель-гуманіст А. Швейцер, котрий боровся за гармонійний розвиток усіх сфер життя, при неодмінному верховенстві моральної його складової.

## **КОНЦЕПЦИЯ ЯЗЫКОВОЙ ИГРЫ ЛЮДВИГА ВИТГЕНШТАЙНА**

*Мирошниченко И.Г., Днепрпетровский национальный университет железнодорожного транспорта им. академика В. Лазаряна*

Язык в современной философии стал одним из основных объектов исследования и признаётся главным средством философствования в большинстве философских школ.

Следует отметить, что философия языка имеет давнюю, но неявную (имплицитную) историю, которая становится явной (эксплицитной), когда язык признаётся и определяется как главный инструмент философствования. Это происходит в Англии в середине XX века под влиянием австро-британского философа Людвиг Витгенштайна. В его работах лингвистическая философия становится формой аналитической философии, выступая из проблематики неореализма и философии логического анализа.

Обыденный язык и словоупотребление в бытовой речи являются для лингвистических философов главным предметом философии. Это является следствием того, что в основе лингвистической философии лежит тезис о том, что бытовой (обыденный) язык – истинный источник представлений о человеке, об-

ществе, мире и познании, необходимый вывод из развития аналитической философии, где предметами исследования являются опыт, мышление и язык логики.

Учение Витгенштайна ставит фундаментальную философскую проблему – взаимоотношение действия и языка – и указывает оригинальный путь её решения. Витгенштайн связал язык и действие и тем самым создал предусловия для всестороннего осмысления функциональной роли языка в обществе, в системе социокультурных связей.

По Витгенштайну, человек учится использованию слов и языка в целом путём практики, обучаясь при этом не только отдельным словам и выражениям, но и совокупности слов и выражений, то есть контексту. Ученый говорит о важности понятия языкового поведения, то есть не только того, что люди говорят, но и того, как и когда они это говорят.

Другое важное понятие современной философии языка – это языковая игра, то есть, языковая система, построенная по определенным правилам. Впервые Л. Витгенштайн вводит его в своей так называемой «поздней» работе «Философские исследования». Наблюдения за функционированием языка в естественных условиях коммуникации развиваются у Витгенштайна в концепцию «языковых игр». Для Витгенштайна язык – это элемент целенаправленной деятельности, инструмент, который служит выполнению определенного задания. Вот эту совокупность деятельности и языка как её инструмента Витгенштайн назвал языковой игрой. Ученый по-разному трактует понятие «языковая игра». По его мнению, языковые игры – это «исходные лингвистические формы», с которых начинается обучение языку при помощи включения обучающегося в определенные виды деятельности: «Я буду называть ... языковой игрой совокупность языка и деятельности». Кроме того, философ рассматривает языковые игры как упрощенные, идеализированные модели употребления слов, последовательное составление которых демонстрирует динамику языка. А также Л.Витгенштайн подчеркивает социокультурный аспект игр, отображенный в понятии форм жизни: «Представить себе какой-то язык обозначает представить себе какой-то образ жизни».

По Витгенштайну, число языковых игр может быть бесконечным, но в основе всех их лежит «границная» языковая игра, которая не может быть воплощена ни в одной из них, – обыденный язык. Каждая языковая игра соответствует определённой форме жизни. В работе «Философские исследования» Витгенштайн трактует философию как деятельность, направленную на разъяснение языковых выражений. Философ, по Витгенштайну, не должен выяснять суть языка, он должен выявлять, разграничивать и описывать различные языковые игры. Так как любой язык строится на определённой системе правил, лингвис-



тическое поведение носителей языка заключается в том, чтобы следовать этим правилам.

Витгенштайн разъясняет суть языковых игр как предельно упрощённые (в сравнении с практикой естественного языка) модели употребления слов и выражений. Витгенштайн выделял в естественном языке, например, такие языковые игры: приветствие, прощание, постановка вопросов и ответы на них, высказывание предположений, выдвижение гипотез, шутки, описание и т.п. При этом философ отмечает: «Наш метод является исключительно дескриптивным, и те описания, которые мы даём, не являются даже намёком на пояснение. При этом мы рассматриваем языковые игры не как незавершённые части языка, но как языки, завершённые сами по себе, как завершённые системы человеческой коммуникации».

Витгенштайн сознательно отказывается от определения сути языка в его целостности и занимается описанием различных форм жизни и «языковых игр», присущих каждой из них. Каждая игра у него – это самостоятельная, независимая форма деятельности. Многие исследователи отмечали, что лингвистическая философия Витгенштайна – это сравнительная антропология лингвистических систем.

Следует особо подчеркнуть, что для Витгенштайна владение каким-либо языком, участие в «языковых играх» является одним из основных, если не главным, характеристическим признаком человека, объединяющим всех людей.

## **ГУМАНИТАРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ**

*Нетеса А.Н., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Гуманитарно-антропологическое направление в философии техники формировалось под влиянием некоторых представлений философии жизни, философской антропологии и экзистенциализма. Оно исходило из того понимания техники, при котором она трактовалась как форма существования человека в качестве «самого себя сознающего животного» (Л. Мэмфорд) или как способ «освобождения человека» в качестве животного существа от подчинения природы (К. Ясперс) или же как преобразование человеком именно той природы, которая делает его «нуждающимся, обездоленным» (Ортега-и-Гассет).

В отличие от марксистского понимания техники и ее места в системе социальных отношений технологический детерминизм, напротив, придает техни-

ке и технической деятельности, как было уже замечено, абсолютный статус в качестве основания функционирования и развития общества. Он, как философская установка, возводит технику в ранг главной (если не единственной) причины, обуславливающей и однозначно определяющей собой все аспекты или стороны общественной и культурной жизни и тенденции их развития, начиная с экономики и политики и кончая искусством и философскими представлениями. Поэтому уровень развития техники провозглашается им главным (или даже единственным) показателем (критерием) развития общества и культуры.

Хотя оценочное (ценностное) отношение к технике и технической деятельности имело место почти всегда, оно стало объектом пристального внимания и глубокого анализа лишь в самое последнее время. Раньше же оно носило подспудный, неосознанный характер и те немногие попытки его более или менее глубокого осмысления, предпринятые такими мыслителями, как Ф. Бэкон, Ж.-Ж. Руссо, К. Маркс и другими, остались исключением из общего правила. Вопрос о ценностной природе техники, о ее значении, месте и роли в жизни как отдельного индивида, так и всего человечества в целом, стал весьма актуальным или, как принято теперь говорить, «судьбоносным» только на современном этапе научно-технического прогресса, когда наглядно обнаружилась его потенциальная разрушительная мощь.

И все же приходится констатировать, что философия техники сегодня еще не находится на уровне тех вызовов, которые бросает человечеству современный технический прогресс. В своих отдельных разработках, как, впрочем, и в своем развитии в целом, она явно отстает от темпов развития современной техники и от решения тех проблем и задач, которые это последнее развитие ставит перед ныне живущими и грядущими поколениями. Дело здесь усугубляется еще и следующими двумя обстоятельствами. Во-первых, прогнозирование последствий современного технического прогресса оказывается делом весьма непростым (а иногда даже недоступным) ввиду сложности этого процесса, высоких темпов его прохождения и обусловленности его стихийным рынком. Во-вторых, идеологическая «нагруженность» многих технофилософских идей и концепций, несомненно, является серьезным препятствием на пути выработки технофилософией системы адекватных и действенных мер (в том числе и социально-этического порядка), строгое следование которым способствовало бы существенной минимизации нежелательных последствий современного технического развития.

В связи с этим особую тревогу вызывает усиливающаяся тенденция ко все большей коммерциализации техники и ее дегуманизации. Формирование так называемой «Большой науки», представляющей собой своеобразный синтез производства, науки и техники, несомненно, вовлекает как науку, так и технику в

экономический водоворот. Экономическая эффективность становится главным критерием (или, по крайней мере, одним из главных критериев) новых технических разработок и их практической реализации. Все остальное (загрязнение среды, истощение природных ресурсов, дальнейшая судьба человеческого рода, будущее жизни на нашей планете и т.д.) отступает на второй план.

Человеку (человечеству) необходимо сегодня принципиально измениться, чтобы быть в состоянии предотвратить грядущую катастрофу, грозящую ему полным исчезновением с лица Земли. При этом, необходимо, однако, делать особый акцент именно на изменение социальных условий существования современного человечества, ибо только в таком случае человечество может гарантировать себе реальную возможность взять под свой контроль и в конечном итоге подчинить себе свое собственное детище - науку, технику и их развитие — и, тем самым, в позитивном ключе решить стоящую перед ним сегодня гамлетовскую дилемму, быть или не быть.

## **ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ЕКОНОМІЧНИХ НАУК**

*Пархоменко Ю.Ю., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Сучасна філософія розглядає багато проблем економічного життя суспільства, розуміючи під нею відносини власності, розподілу, обміну та споживання. Філософські підходи до економічного життя суспільства намагаються виявити, які ж джерела розвитку економічного життя, яке ж співвідношення об'єктивних і суб'єктивних сторін в економічних процесах, як співіснують в суспільстві економічні інтереси різних соціальних груп, яке співвідношення реформ і революцій в економічному житті суспільства і т. д.

Сутність економічних процесів, проблем у власне людському вимірі, у контексті найрізноманітніших форм життєдіяльності суспільства і особи розглядає філософія економіки.

Філософія економіки – сфера філософського знання про сутність економічного буття людини в багатовекторному полі соціуму й гуманістичному аспекті.

Мабуть, однією з найбільш обговорюваних проблем в сучасній соціально-філософській думці є питання про роль способу виробництва у житті суспільства. Причина в тому, що закон визначальної ролі матеріального виробництва в житті суспільства, відкритий К. Марксом у середині минулого століття, в епоху зростаючого розвитку капіталізму, був визнаний в марксистсько-ленінській суспільствознавчій науці істиною, що не підлягає сумніву. Прихильників у цієї точки зо-

ру багато і зараз. Дійсно, на рівні буденно-практичного свідомості ми чудово розуміємо, що навіть для того, щоб вчитися, треба, як мінімум, спочатку задовольнити первинні потреби – перш за все матеріальні (житло, їжа, одяг), а потім знадобляться підручники, ручки, зошити і багато іншого, до речі, що теж з'явилося завдяки матеріальному виробництву.

Велика частина філософів були прихильниками приватної власності. Радянська філософія успадкувала традиції К. Маркса і Ф. Енгельса, слідом за представниками утопічного комунізму, що безкомпромісно заперечували приватну власність. Для радянської філософії це зіграло фатальну роль: проблема власності в радянський період її історії просто не ставилася.

Епоха, в яку ми живемо покладає на суспільну думку, її життєвий нерв – філософію – місію по здійсненню переоцінки світоглядних і соціокультурних цінностей цивілізації. Необхідне створення нової концепції людини, її місця в Світі, взаємин з природою, потрібна вироблення критеріїв, цінностей неогуманізма, глобальної етики, розуміння змісту прогресу виходячи з імперативу виживання як найвищої цінності людства.

## **ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ**

*Патласов Е.А., Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта им. ак. В. Лазаряна*

Сегодня перед человечеством стоят острые жизненные проблемы, без решения которых в глобальных масштабах невозможное дальнейшее развитие общества.

Быстрый темп увеличения населения планеты за последние несколько столетий, как следствие, научно-техническое развитие, толкает человечество к серьезным глобальным проблемам. Из всего этого следует выделить экологические аспекты, которые непосредственно влияют на здоровье не только отдельно взятого человека, а и на здоровье всей нации и всего человечества в целом. Из всего этого возникает один вопрос: а сколько еще будет существовать человеческий род на планете Земля, и не вызовет ли все, что сейчас происходит на ней к гибели человека. Не один из существующих видов не уничтожает сам себя, а только руководствуется своими собственными инстинктами для удовлетворения собственных жизненных потребностей. Хотелось бы отметить, что человек разумный, это единственный вид на земле имеющий ум, ведёт себя к самоуничтожению.

Промышленная революция завершила переход человека из-под протектората природы, противопоставила себя природе и заострила противоречия с ней. В итоге

между природой и человеком возникает отчуждение. Природа «мстит» человеку, который переступил рамки разумного.

Основой глобальной экологической проблемы, как разрушения взаимодействия общества и природы, является неконтролируемый рост техносферы и ее негативное влияние на биосферу. Глобальная экологическая проблема включает в себя: уничтожение многих видов растений и животных, а так же снижение разнообразия флоры и фауны; истощение не восстанавливающихся ресурсов через увеличение масштабов их потребления. Истощение возможности среды проживания с поглощением отходов человеческой деятельности; насыщение биосферы химическими и радиационными элементами; угроза деградации и вымирания человечества в результате ухудшения экологической обстановки. Увеличивающаяся концентрация населения в больших городах; замена природных процессов саморегуляции биосферы антропогенным влиянием и увеличением необходимости человека в поддержке благоприятного состояния окружающей природной среды.

Озоновая «проблема» за последние десятилетия прошлого столетия была доведена к сведению каждого человека на планете, и все мы до сих пор пожинаем последствия этой грандиозной, но ни как не экологической, а как считают много специалистов и исследователей, хорошо организованной маркетинговой кампанией, когда один из транснациональных химических концернов решил монополизировать производство хладагентов путем разработки менее вредного для озона «заменителя» широко используемым в мире фреонам.

Философия может помочь осмыслить и дать так называемые «указания» про возможности решения экологических проблем в разных направлениях, по той причине, что она стимулирует формирование нового общественного сознания.

## **КОМУНІКАЦІЯ ЯК ПРОБЛЕМА ТА ПРОБЛЕМИ КОМУНІКАЦІЇ У СУЧАСНОМУ СВІТІ**

*Петрушкевич М. С., Національний університет «Острозька академія»*

Комунікація є феноменом, який функціонує на двох основних рівнях: індивідуальному, – як механізм верифікації діяльності людської свідомості, та колективному, – як фундаментальний спосіб створення колективу та співжиття у ньому. Особливості функціонування комунікації у кожен конкретний історичний та культурний період є індикатором у напрямку розвитку цього періоду.

Комунікація у сучасній культурі, як і сама сучасна культура досить неоднорідна та має багато протиріч. Сучасна культура розвивається на засадах комерції, носить масовий характер витіснивши традиційні автентичні форми ку-

льтури. Вона отримує можливість апелювати до загальної прийнятності, повторюваності, залишаючись потужним маніпуляційним знаряддям. У такій культурі зникають із соціальної дійсності естетичне, історичне вимірювання, індивіди позбавляються внутрішнього світу, особистісного простору. У такій культурі актуалізуються комунікативні проблеми.

Представники Франкфуртської школи дійшли висновку, що сила сучасної масової культури така, що здатна викликати конформізм, утримувати реакції споживача в інфантильному статичному стані, маніпулювати ними за допомогою неправдивих обіцянок чи задоволення інстинктів. Всі теоретики школи вважають, що існує глибокий розрив між минулою і сучасною, популярною культурою. Це обумовлено тим, що в індустріальному суспільстві поряд з інституційними змінами відбуваються когнітивні зміни, і найбільш значна з них – втрата індивідуальності. Така ситуація характерна і для комунікації у сучасному світі. Моделі комунікації також переживають розрив із історичними зразками, які все частіше стають неактуальними, або такими визнаються під впливом нових комунікативних технологій.

Розвиваючи ідеї Беняміна, Адорно і Хоркхаймер розробляють концепцію «індустрії культури», згідно з якою культура до середини 20 століття перетворюється в одну з областей індустрії, підкоряючись, подібно до інших її областей, законам монополії [1, с. 221].

Загальний вплив культурної індустрії є, на думку Т. Адорно, антипросвітницьким, оскільки він заснований на масовому обмані і поневоленні свідомості. Механізмом поневолення стають ЗМК.

Сучасний теоретик культури Умберто Еко серед позицій критики сучасної культури зазначає, що вона не заохочує до роздумів, але заохочує до негайних почуттів; споживачі цієї культури підпадають під дію закону попиту і пропозиції; пропонує публіці тільки те, чого вона бажає або, ще гірше, пропонує те, що вона повинна хотіти; заохочує конформізм; часто використовується домінантними класами з метою контролю; використовує моделі нав'язані зверху щоб запобігти прогресу мас.

Також у безпосередньо комунікативному аспекті можна говорити про усі розглянуті нами елементи. Оскільки комунікація – не лише невід'ємна складова культури, але й умова її функціонування. По-перше, чітко простежується тенденція розриву з комунікативними традиціями (особливо, якщо звертатися до релігійної масової комунікації). Загалом така ситуація притаманна для цифрових та електронних мас-медіа (Інтернету, телебачення та ін.). ЗМК стають самоцінними у масовій культурі, своєрідним вічним двигуном причиною дії якого є він сам. Людина у такому комунікативному процесі займає позицію об'єкта.



По-друге, масова комунікація, що розвивається під гаслом рівних можливостей для всіх, за своєю суттю є репресивною, оскільки її глобальність не дає можливості вибору для окремої людини. Різноманітність мас-медіа подекуди приховують не свободу масової людини у виборі потрібної комунікативної практики. Не дарма у комунікативній філософії 20 ст. самотність сучасної людини представляється як неможливість діалогу.

По-третє, комунікація та інформація у сучасній культурі безперечно є товаром, сировиною (про це говорив ще Е. Тофлер). Духовний консюмеризм часто стає причиною неякісної комунікації у якій кількісні показники домінують над якісними. Особливо небезпечні ці тенденції, на нашу думку, у масовій релігійній комунікації. Релігійні ЗМК, безперечно підпадаючи під вплив світської комунікативної ситуації, втрачають/забувають про своє призначення – духовне спілкування. Звідси і низька якість мас-медійних матеріалів, спотворенність естетичного та ін. Особливо болючою є тема комерціалізації комунікативного середовища.

По-четверте, усі охарактеризовані тут тенденції дають можливість зробити висновок про прагматичність та раціоналізацію комунікативного середовища. Спілкування у масовій культурі будується на принципах суб'єкт-об'єктних зв'язків. Звичайно така схема не нова, її можна назвати навіть класичною у комунікації, але справа у тому, що саме у сучасній культурі вона стає домінуючою та проникає у всі сфери людського спілкування. Тотальність масової комунікативної маніпуляції загрожує тотальною самотністю сучасної людини.

Проте, не потрібно забувати, що у сучасному суспільстві, поряд з критиками культури, які виступають в основному з естетичної та гуманістичної позицій, є і її захисники, ті хто бачить в ній певний канал, по якому цінності і смаки перетікають від еліти до маси. Однак, даний аргумент представляється надуманим, бо сучасна еліта в умовах принципу загальної рівності перед грошима, фактично формується з тих же самих масових людей (просто більш активних і успішних) і їй по суті нічого транслювати в маси. Комунікативні вподобання таких індивідів здебільшого залишаються незмінними, трансформації зазнають переважно лише способи маркування владного дискурсу.

Інша група захисників сучасної культури вважає, що вона зберігає і легітимізує світ маленької людини і скромні цінності її повсякденного життя. Вони вказують на близькість такої культури до народу, на її демократичність і гуманність і навіть стверджують, що у масовій культурі, нехай і в збіднених формах, присутні ідеї світської соборності, ідеї спільного принципу існування в культурі, коли маси народу об'єднані загальним характером переживання і настрою [2, с. 135].

Отже, проблеми комунікації у сучасному світі пов'язані, найперше, із особливостями конструювання як суб'єктів культури, так і самої сучасної культури. Її замкнутість на кількісних показниках призводить до поступової технізації, стандартизації різних рівнів комунікації.

### ***Література:***

1. Кириллова Н. Б. *Медиакультура: от модерна к постмодерну*. – М.: Академический Проект, 2006. – 448 с.
2. *Массовая культура: Учебное пособие* / К. З. Акопян, А. В. Захаров, С. Я. Кагарлицкая и др. – М.: Альфа-М; ИНФРА-М, 2004. – 304 с.
3. Хоркхаймер М., Адорно Т. В. *Диалектика Просвещения. Философские фрагменты*. – М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997.

## **ПОНЯТИЕ «СИЛЫ» В НАТУРФИЛОСОФИИ ШЕЛЛИНГА И ГЕГЕЛЯ**

*Смотрицкий Е.Ю., Шубин В.И., Дніпропетровська фінансова академія*

Шеллинг, в отличие от Канта, стремился обосновать динамическую концепцию природы. И если Кант пытался оформить свою метафизику природы, объединяя некоторым образом, Ньютона и Даламбера, то Шеллинг первоначально это делает на путях синтеза концепций Лейбница и Лессажа. К тому же Кант, следуя Бюффону, полагал, что химия и биология не могут быть отнесены к подлинному естествознанию, тогда как Шеллинг не сомневался в их научном статусе. Критически пересмотрев умозрительную физику Лессажа, Шеллинг приходит к выводу о том, что природа сама по себе есть самоорганизованное целое, а не становится таковой посредством самосозерцания духа, как он считал до 1799 г., придерживая трансцендентально-философской концепции. Природа является теперь для него самоорганизующимся целым, способным к неорганической продуктивности и самодеятельности. Таким образом, с позиций динамической умозрительной физики Шеллинга природа предстает как динамическое взаимодействие основных ее сил.

Гегель не отвергает ньютоновскую концепцию силы как притяжения и отталкивания, но он считает, что данное понятие силы у Ньютона не вытекает ни из природы, ни из разума, а проистекает из математики; это есть математическая сила. В «Феноменологии духа» и в «Логике» вместо натурфилософского понятия «эфир» он уже использует понятие «силы», однако не в ньютоновском смысле, а в контексте динамической натурфилософии Лейбница.

Порой отрицательное отношение ученых-естествоиспытателей к натурфилософии Шеллинга и Гегеля сваливают на тот бесспорный факт, что у Гегеля имеют место неувязки в оценке ряда естественнонаучных концепций и гипотез. Действительно, критика Гегелем ньютоновского учения о свете и борьба с атомизмом не снискали ему положительного отношения со стороны ученых. В то же время надо четко сказать следующее: ни Шеллинг, ни Гегель не боролись с наукой; наоборот, они стремились обосновать такую теорию познания, которая служила бы эффективно научному прогрессу. И Шеллинг, и Гегель пронесли интерес к науке через всю свою жизнь и были на уровне ее достижений того времени. Их детство и юность совпали с выдающимися достижениями науки и техники. За год до появления Шеллинга на свет Пристли открыл кислород; в 1777 г. Лавуазье создает теорию горения; в 1781 г. Гершель открывает планету Уран; через 2 года в воздух поднимается аэростат братьев Монгольфье, а Лавуазье осуществляет синтез воды. В 1794 г. Уатт создает паровую машину, в которой преодолеваются основные недостатки «огненной машины» Ньюкомена. В 1785 г. Кулон формулирует закон взаимодействия электрических зарядов, а в 90-е годы разгорается спор между Гальвани и Вольты о «животном электричестве», в результате которого и был открыт электрический ток. Шеллинг один из первых оценил величие открытия электромагнитной индукции М. Фарадеем, которое было самым крупным открытием в электродинамике первой половины 19 века.

Не надо закрывать глаза и на то, что ряд гениальных догадок Шеллинга и Гегеля современники или не поняли или не знали о них Гегель оказался совершенно прав в критике «пустого» ньютоновского пространства и «абсолютного» ньютоновского времени. В химии ему принадлежит замечательная догадка о периодической системе элементов. Положительным является и системный подход к природе. Гегель смотрит на природу именно как на систему, но ни за что не желает привести ее в движение. Якобы, природа разворачивается в пространстве, но не развивается во времени. Положительной чертой Гегелевской натурфилософии является также антиредукционизм. Это вообще родовая черта немецкой классической философии. Гегель вслед за Кантом и Шеллингом отвергал редукционистские концепции, столь характерные для естествознания того времени; особенно попытки объяснить жизнь с помощью механических или физико-химических процессов.

Для немецкой классической философии гегелевская натурфилософия была необходимостью, без этого послефихтевское развитие философии было немыслимо. Что касается его современника — Шеллинга, то не смотря на гениальные интуиции, его натурфилософия не получила систематического оформления. Философия природы Шеллинга складывалась под влиянием Спинозы,

Лейбница и Гёте и в противовес субъективизму Канта и Фихте и панлогизму Гегеля. Для шеллингианской натурфилософии характерны следующие признаки. Во-первых, унитаризм, то есть признание единства всех сил природы. Примечательно, что уже в ранних работах, задолго до открытий Эрстеда и Фарадея, Шеллинг выдвинул идею единства магнетизма и электричества. Во-вторых, динамизм, то есть признание в природе изначальной способности к развитию. В-третьих, противоречивость, то есть наличие в природе полярностей, в силу чего диалектическое единство противоположных сил и тенденций является всеобщим законом природного бытия.

Понимание природы у Шеллинга всегда связано с материальными явлениями, тогда как натурфилософия Гегеля — это постигающее в понятиях рассмотрение природы. Гегель идет, в отличие от Шеллинга, в обратном направлении, то есть сущность природы видит в логосе как логической структуре мира, которая может формулироваться независимо от его материальных проявлений.

Заслугой философии природы Гегеля является также анализ понятия силы, философским осмыслением которого Гегель занимался всю свою жизнь. Отвергая концепцию силы как она сложилась в ньютонианстве 18 в., Гегель ориентируется на лейбницеvскую концепцию силы как внутреннего стремления тела к активности, к самодеятельности. В «Логике» сила обретает уже статус категории. Гегель этими размышлениями придал более сильную идею приоритета «всеобщего тяготения» в понимании планет, чем Ньютон и его школа. В то время как Ньютон создал при помощи расчета возмущений всеобщую теорию гравитации посредством сложения соответствия других небесных тел, Гегель истолковал всеобщее тяготение как мгновенно присутствующий существенный признак солнечной системы и стоит к современной общей теории относительности в этом отношении ближе, чем Ньютон, когда в современном представлении о поле так проводится геометризация пространства-времени, что пространство-время и материя друг друга обуславливают и друг друга взаимно конституируют.

## СЕКЦІЯ 2. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

### АНТРОПОЛОГІЧНА КОМПОНЕНТА ОНТОЛОГІЇ ДЕКАРТА В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

*Малівський А.М., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Контекст переходу від техногенної до антропогенної цивілізації зумовлює кардинальну зміну ракурсу рецепції та інтерпретації історії філософії. Остання постає вже не стільки в звичному ракурсі – як історія ідей, концепцій, метанарративів, скільки як поле досягнень людиною самої себе та досягнень на шляху самопізнання та саморозбудови. Окреслений контекст актуалізує як задачу перегляду усталених та узвичаєних лінійних концепцій історії філософії, так і відмову від звичної деантропологізації змісту філософування, тобто схематизації ключових ідей вчення та нехтування особистістю мислителя.

Змістовне окреслення специфіки сучасного етапу філософування передбачає увагу до конструктивних шукань нової методології досягнення людини, котра дозволить належним чином досягнути її вертикаль, тобто вищі духовні виміри буття. В ході пошуку адекватної методології на перший план виходять: по-перше, - усвідомлення обмеженості та недостатності наївно-просвітницького бачення природи людини та детермінуючих чинників її існування; по-друге – пошуку нового бачення європейської класики, що можливо за умови конструктивного подолання притаманного некласичній філософії нігілізму та песимізму.

Усвідомлення та осмислення означених вад стало можливим як результат оприявлення шукань філософської думки ХІХ-ХХ ст. з притаманним їй наголошенням на багатошаровості та полісемантичності класичних філософських текстів. Перш за все мова йде про феноменологію, постпозитивізм, постмодернізм. Інакше кажучи, саме доробок кількох останніх століть уможливило досягнення та осмислення філософських вчень минулого як тих феноменальних проявів людського духу, значимість яких виходить далеко за межі окремих фрагментів метанарративу та не вміщається в «прокрустове ложе» лінійної історії філософії. Очевидно, що нині задача пошуку змістовних альтернатив усталеній лінійної історії філософії виходить далеко за межі пошуку «другого начала» філософії (М. Гайдеггер) як чогось принципово відмінного та несумісного зі звичними рецепціями.

Означені трансформації можуть бути витлумачені як усвідомлення обмеженості лінійної схеми історії філософії як глухого кута на шляху нинішніх антропологічних шукань та розвідок. А отже, на перший план виходить запит на історію філософії як поле реалізації запиту на самопізнання та саморозбудову людини. Одна з істотних перешкод на шляху реалізації означеного запиту – традиційне тлумачення спадщини Декарта (базового вчення Нового часу) як гносеоцентризму, раціоналізму, техноморфізму тощо.

Окреслений контекст засвідчує наявність ряду істотних перешкод на шляху задоволення гострих потреби людини в вищих смислах, а тому неприйнятними є як схематизація та редукція вчення про людину, так і нехтування наявними у спадщині Декарта вищими рівнями буття. Маючи на увазі змістовну спряженість сфери вищих онтологічних смислів та феномену людини, надалі специфіку першої пропонується означати за допомогою поняття «антропологічний компонент онтології».

Традиційне нехтування нею оприявнюється в вигляді тлумачення спадщини Декарта в вигляді так званого дуалізму – вчення про реальність як деантропологізований образ буття, що включає в себе дві редуковані субстанції. Одним з неприйнятних сьогодні проявів означеної редукованості є образ людини як мислячої речі, позбавленої пристрастей та духовності.

Стан духовної кризи європейської культури XIX-XX ст. актуалізує проблему місцезнаходження та форм присутності вищих цінностей та смислів. А тому в дослідницькій літературі як свого роду змістовне доповнення до редукованого образу філософії Нового часу (як прояву суб'єктивізму) має місце уявлення про присутність вищих рівнів буття в епоху ранньої античності.

Нині означене кліше все частіше стає об'єктом критики та спроб конструктивного подолання в некласичній філософії, тобто мають місце спроби вийти за межі редукованого бачення філософської спадщини Декарта та окреслити форми оприявнення в ній вищих рівнів буття. До числа найбільш глибоких підходів відносяться вчення Гуссерля та Гайдеггера, які відкривають нові горизонти та перспективи осмислення антропологічного компоненту онтології Декарта.

## **МІФ ЯК КОМУНІКАТИВНА ПРАКТИКА У КУЛЬТУРІ ПОСТМОДЕРНУ**

*Висоцька О.Є., Дніпропетровський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти*



Простір культури Постмодерну конституційований сучасними засобами масової комунікації, що спрямовані на створення колажної віртуальної реальності, в якій одночасно присутні різні форми передання інформації та означення смислів. Міф є одним зі складових конструювання віртуальних світів, оскільки безпосередньо орієнтований на опанування масовою свідомістю. При створенні рекламного кліпу чи політичної програми, витвору мистецтва або товарного знаку цілеспрямовано чи інтуїтивно оперують міфологічними образами та архетипами. Сам міф при цьому виконує подвійну роль: з одного боку, він все ще залишається основою побудови «життєвого світу» індивідумів, з іншого боку, в результаті десакралізації свого контексту існує у вигляді розрізнених «дискурсів», що безпосередньо підпорядковані «дискурсу влади», який використовує міфологічні конотації у виключно маніпулятивному розтині.

Така особливість міфу як комунікативної практики дала змогу Р.Барту інтерпретувати сам термін «міф» як одиницю неістинного, несправжнього смислу, що функціонує в культурі у вигляді різноманітних ірраціональних «сплесків» - від феномену психології натовпу до ідеологічних конотацій політики, масмедіа та реклами. Оскільки міф залишається частиною свідомості людини як певне архаїчне (але життєво важливе) утворення, відбувається постійне маніпулювання цим елементом.

Єдиним способом боротьби з підступністю міфічного Р.Барт вбачав у процедурі її власної міфологізації, коли «викрадається» вже на мова, а самий міф. Однак ця процедура не здатна повернути сакральні смисли міфу. Навпаки, виникає не міф, а його «симулякр» (Ж.Бодріяр). Зворотна тенденція – орієнтація на «деміфологізацію деміфологізації» (Дж.Ватімо), коли відбувається реабілітація міфу як комунікативної практики, що пов'язано із прагненням людини до максимального вивільнення від забобон розуму, розчинення у міфологічній комунікації як діонісійському акті «єднання» зі світом.

Сучасні комунікативні практики, засновані на релігійно-міфологічному світобаченні, носять характер стихійної міфологізації, і тому, з одного боку, входять у суперечність з існуючими державними інституціями (орієнтованими на раціоналізацію-модернізацію суспільства), маючи яскраво антисистемну спрямованість і втілюючись, наприклад, у різноманітних антиглобалістських течіях, а, з іншого боку, наявне активне використання масової стихійної міфологізації як «матеріалу» для різноманітних політичних, а також споживчих маніпуляцій. На сьогоднішній день паралельно із процесами індивідуалізації можна також спостерігати міфологізацію індивідуальної свідомості як архаїзацію світогляду людини, наприклад, у феномені «екологічного монізму» (ідея Геї-Землі Дж.Лавлока), поширенні магічних, анімістичних поглядів, активізації язичницьких культів тощо.

Однак, незважаючи на сплеск «нової духовності» у феномені «десекуляризації» масової свідомості, міф у сучасній культурі в багатьох випадках залишається лише атрибутом уявлюваного, тобто позбавлений легітимного значення як певної інституційної соціальної практики. Будь-які вірування носять фрагментований характер. З іншого боку, виведення як міфологічного, так і релігійного світобачення на рівень віртуальності парадоксальним чином призводить до реалізації вкладених в них ідей у формі стихійних пошуків духовності поза межами інституційного контролю (це можна побачити на прикладі поширення ролі різноманітних мережеских спільнот у житті як окремої людини, так і суспільства у цілому). Саме тому міф сьогодні стає ідейною основою вивільнення багатьох комунікативних практик з раціональної «оболонки», і тому саме у такому вигляді вони уявляються найбільш прийнятними способами знаходження сакрального у бутті, де наявне «послаблення істини».

У цілому, міфологічний спосіб комунікації залишається прийнятним для сучасної людини з кількох причин. По-перше, міф зведений до простих алегорій і легко сприймається. По-друге, міф торкається фантазії людини, активуючи переживання виходу із узвичаєних ситуацій у сферу сакрального як «неможливого» (прикладом цього є різноманітні лотереї та розіграші, ефект «дива», що експлуатується рекламою тощо). Нарешті, міф має тотальну природу, що реалізується в образах «вічного повернення» як осереддя утопій – від релігійних (образ «кінця світу») до мистецьких (життя як вічний «хепенінг»). Будучи формою відтворення віртуальних аспектів буття людини сучасної культури, він визначає структуру її світобачення, коли важливим стає не саме повідомлення чи предмет, а той образ, який з ними пов'язаний.

## **ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСТВУВАННЯ С.К'ЄРКЕГОРА**

*Гродецька С.М., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

У філософії Нового часу, від Декарта до Гегеля, домінувало раціоналістичне трактування людини, тобто тенденція зведення людської природи та існування людини до логіки та понятійних схем. К'єркегор же основну ваду раціоналістичної традиції справедливо вбачає в нехтуванні особистістним існуванням мислителя. На його думку, не можна зводити сутність людського буття до мислення, адже той, хто здійснює процедуру мислення не перестає існувати в якості людини з нескін-

ченним спектром інших переживань: емоційних, релігійних та ін. Саме тому К'єркегор переніс акцент розгляду феномена людини на поняття «існування».

Існування – це безперервне становлення людини як спектру можливостей. Вибираючи саму себе між суперечливими можливостями людина страждає, але у виборі і проявляється свобода. Балансуючи між можливостями, людина насолоджується почуттям свободи. Свобода волі – це і є дорогоцінний скарб, котрий глибоко прихований у душі кожної людини. Вибір – це є прояв свободи і шлях до неї. Разом із усвідомленням відповідальності за свій вибір приходить екзистенціальний страх. Всі ці моменти існування даються людині не в мисленні, а в почутті, в переживанні. Екзистенціальна діалектика недоступна логічному мисленню людини. Згідно з К'єркегором, буття та мислення безнадійно далекі один від одного, в той час як Гегель стверджував, що вони тотожні. Бути людиною, по К'єркегору означає вибирати, тобто приймати рішення, брати на себе відповідальність. Причому в акті вибору розум не бере участь (він лише може примирити протилежності, тим самим нівелюючи таємницю життя), це привілей волі. У виборі себе, людина ніби заново народжується, ступає на нову сходинку свого існування.

Основні етапи існування людини описуються К'єркегором за допомогою трьох екзистенціальних форм: естетичної, етичної та релігійної. Спосіб існування естетика характеризується невикоріненням у бутті. Одним з основних принципів, якими керується естетик є це принцип насолоди. Ми бачимо у К'єркегора блискучий доказ фальшивості і небезпеки естетичного способу існування: естетик руйнує не тільки навколишню його реальність, але і коїть злочин проти своєї особистості, зневажаючи священний дар життя. Перехід людини на більш високий рівень свого існування К'єркегор означає за допомогою категоріального апарату етики. Головним завданням людини на даному етапі існування є вдосконалення свого внутрішнього «я» та набуття цілісності особистості. Етичне вперше повертає людину до самої себе, змушує осмислити своє існування. Естетичне й етичне повинні приводитися в гармонію – так, щоб естетичне підпорядковувалося етичному.

Свобода, якої набуває людина в результаті свого переходу з естетичного на етичний рівень існування – свобода від зовнішніх нівелюючих умов. Але це не є ще справжня свобода, вважає К'єркегор. Етик здійснює свій вибір виходячи з кінцевого – з того, що йому може надати навколишня дійсність, а це таїть у собі небезпеку нівелювання особистості, а отже, і обмеження свободи. Єдиним справжнім способом існування К'єркегор вважає релігійний, найбільш адекватне вираження якого явлено в християнстві. Одним з основних вимірів релігійного існування є віра. «Віра – вища пристрасть в людині. Мабуть, в будь-якому поколінні знайдеться багато людей, які навіть не дійшли до неї, але не знайдеться жодного, який би міг піти далі неї». Віра є глибинною підставою вищої стадії розвитку людини, тобто стадії екзистенції. В перспективі вона може стати «лицарем віри». Лицар віри завжди знахо-

диться вище загального, бо загальне не може опосередкувати абсолютну свободу, якою він володіє. Створений К'єркегором християнсько-екзистенціальний образ людини був покликаний врахувати «багатошаровість» внутрішнього життя духу, продемонструвати її драматизм і розвінчати просвітницькі ілюзії про гармонійний розвиток особистості, що поступово накопичує нові позитивні душевні властивості.

## **ВИКОНАВСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ЯК ФОРМА ІСНУВАННЯ МУЗИЧНОГО ТВОРУ**

*Карпенко О. О., ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет»*

Формування феноменолого-герменевтичної парадигми мислення у ХХ столітті суттєво змінило уявлення про мистецтво та можливості його інтерпретації. У світлі нової парадигми істина мистецтва вже не являє собою якесь закінчене повідомлення, а мислиться як така, що відкривається в горизонті розуміючої присутності *Dasein* – тут-буття, зараз-буття (М. Гайдеггер). Мистецтво розглядається як герменевтичний феномен, а розуміння та інтерпретація виступають конститутивними факторами його буття.

В контексті герменевтичних досліджень особливого значення набуває питання виконавської інтерпретації в музичному мистецтві, коли відбувається не тільки відтворення початкового музичного тексту, створеного композитором, а і його тлумачення виконавцем. Посередником між композитором та виконавцем виступає нотний запис, який є носієм авторських задумів, певним шифром, який потребує розкодування зусиллями саме виконавця. «Створення нотного тексту – лише проміжний етап творчого процесу, адже ноти – це ще не музика, стверджує М. Тараканов. – Для того, щоб музика стала реальністю, набула живого звучання, необхідні ще й зусилля інтерпретатора, котрий не є слухняним рабом композитора, а творчо активно трактує його задум» [6, с. 318]. Виконавець ніби сканує знакове полотно, вирізняє приховані звукові структури, визволяє живий музичний потік та дарує його слухачеві.

Специфіка музичного твору полягає в тому, що його життя миттєве і сконцентроване у моменті звучання, решту часу він існує лише в потенції або у віртуальності виконаних вже інтерпретацій. Кожного разу, звертаючись до нотного матеріалу, виконавець наповнює життєдайною енергією знаки, які покликані скоріше фіксувати та архівувати музичну інформацію.

Н. Корихалова виділяє три онтологічні форми існування музичного твору: потенційна (ймовірна), віртуальна (сукупність здійснених реалізацій твору, пам'ять про які зберігається у суспільній свідомості) та актуальна (існування в

конкретному акті виконання, який здійснюється в даний момент часу і сприймається слухачем) [4, с. 148-149].

Беззаперечно, що саме актуальна форма акумулює у собі інтенції композитора, інтерпретації виконавця та здатність сприйняття слухача. Завдяки творчим та інтелектуальним зусиллям цієї тріади: «композитор – виконавець – слухач», виявленої Б. Асаф'євим, музичний твір існує в теперішньому моменті в зараз-Бутті, адже музика - мистецтво часове і музичний ейдос виявляється у безпосередньому звучанні. Константним залишається лише базовий матеріал – авторський задум, дві інші складові тріади постійно змінюються, варіюють, ця властивість надає музичному творові ознак неповторності, спонтанності та новизни. Кожне звучання музичного твору за своєю природою унікальне, навіть один і той же виконавець неспроможний повторити твір з ідентичною точністю та й слухач сприймає музичну інформацію щоразу по-іншому.

Тож виконавська інтерпретація постає як варіантна множинність трактування, яка наповнює існування музичного твору новими смислами. У цьому зв'язку доцільно згадати зауваження Г. Гадамера «інтерпретація повинна бути компетентною», тобто виконавець повинен зрозуміти посилення композитора і донести його до слухача, «розуміння – нездоланна основа інтерпретації» (П. Рикер). Володіючи музичною мовою, втілюючи композиторський задум, виконавець повинен жадати щось сказати слухачеві, він стає голосом автору, не втрачаючи власної самоцінності, і саме в цей час народжується самобутнє, натхненне життя музики у миті виконання.

Натомість доречним є наступне посилення: буття просвічує крізь людину, а музичне буття просвічує крізь виконавця.

### ***Література:***

1. Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс / Б. В. Асафьев. – 2-е изд. – Л.: Музыка, 1971. – 376 с., нот.

2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер; пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

3. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с. – (Мыслители XX века).

4. Корыхалова Н. П. Интерпретация музыки. Теоретические проблемы музыкального исполнительства и критический анализ их разработки в современной буржуазной эстетике / Н. П. Корыхалова. – Л.: Музыка, 1979 – 208 с.

5. Рикёр П. Герменевтика и метод социальных наук [Электронный ресурс] / П. Рикер. – Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/ricoeur/social.html>

6. Тараканов М. Е. Замысел композитора и путиеговоплощения/ М. Е. Тараканов // Психология процессов художественного творчества. – Л.: Наука, 1980. – С. 127-138.

## МЕТАФИЗИКА ФОМЫ АКВИНСКОГО

*Кебал И. Ю., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Сегодня человечество продолжает искать осмысление "вечных" философских проблем. В ходе поиска их продуктивного решения Фома Аквинский выступает одним из реальных кандидатов на занятие этой должности.

Папа Лев XIII в энциклике от 4 августа 1879 года «Aeterni Patris» объявил томизм (учение Фомы Аквинского) нормой католической теологии. Его преподавание в духовных учебных заведениях стало обязательным.

Концептуальной формой выражения философии Фомы Аквинского является его метафизика. В каждой последующей эпохе она получает новые звучания и оттенки. Поэтому внимание исследователей сегодня сосредоточено на прояснении особенностей этого звучания.

Суть метафизики Фомы Аквинского — реальное различие сущности и бытия во всяком конечном сущем. Аристотель проводил различие между актуальностью и потенциальностью, но применял это разграничение лишь к форме и материи, а не к порядку бытия. Фома Аквинский утверждал, что лишь Бог есть чистое бытие, чистая действительность, без всякой потенциальности. Каждый человек призван к достижению прямого или непосредственного созерцания Бога на небесах. Один Бог есть чистая актуальность, а человек состоит из формы (души) и материи (тела) в процессе прогрессивной актуализации.

В представлениях Фомы Аквинского о соотношении веры и разума, он указывает на необходимость обращения к разуму до, во время и после обретения веры. Даже тайны веры не являются иррациональными. С другой стороны, Фома Аквинский не считает, что один только разум может привести кого-то к вере. Спасение совершается только благодатью Божией. Вера никогда не может быть основана на разуме. В лучшем случае она может подтверждаться разумом. Таким образом, разум и свидетельство никогда не принуждают к вере. У неверующего всегда остается возможность не верить в Бога, даже в том случае, если верующий сможет представить убедительное доказательство того, что Бог существует. Разум может применяться при доказательстве существования Бога,

но сам по себе он никого не способен убедить уверовать в Бога. Совершить это может только Бог, действуя посредством свободной воли людей и через нее.

Фома, інтерпретируя аристотелевские понятия сущности и существования, использует их для обоснования теологической концепции мира, то есть вкладывает в них христианское содержание. Он считает, что различие между сущностью и существованием не есть нечто только мысленное, зависящее от наших актов сознания, а является чем-то фактическим, реально существующим. Исходя из этой предпосылки, Аквинат утверждает, что вещам присуща сущность, но сущность не имплицитно их существования.

Сущность и существование, по Аквинату, совпадают лишь в Боге, только Бог является таким существом, в котором из сущности вытекает существование. Это совпадение достигается в Боге потому, что Бог прост. Чувственный же мир непрост, и поэтому сущность отделена от существования. В силу этого факта необходимо причастие вещей некоторой сущности. Следовательно, сама сложность нашего мира говорит о том, что должна существовать некоторая простая сущность, которая и обеспечивает существование нашего мира. Все существующее в мире создано Богом, а следовательно, зависит от него. Бог — бытие абсолютно необходимое, а следовательно, должен существовать безусловно, ибо это заключено в его природе. Фома Аквинский приводит пять доказательств существования бога: доказательство от движения, путь действующей причины, путь возможности, путь степеней совершенства, путь финализма.

Томизм Фомы Аквинского продолжает развиваться и последние 150 лет под названием «неотомизм», включающий в себя некоторые положения философской антропологии, феноменологии, экзистенциализма и иных течений.

## ФІЛОСОФІЯ ГРОШЕЙ

*Линок О. В., ПКТБ Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Філософія грошей — філософський аналіз системного впливу логіки грошей, грошових відносин на світоглядно-духовний світ людини і суспільства.

Цілісна картина грошей може бути створена на основі їх аналізу не тільки як засобів обігу, але і як мети. В якості засобів обігу гроші сприяли розвитку торгівлі, прискоренню і розширенню руху товарів і послуг, формуванню державних і міждержавних господарських зв'язків.

Нагромадження грошей, з точки зору цінностей ліберального суспільства, є вельми корисним кроком, оскільки забезпечує розвиток економіки, забезпечує

процвітання держави. Обсяги концентрації грошей в руках однієї особи часто асоціюються з її продуктивною енергією, силою волі і неординарністю. Нерідко гроші виконують роль еквівалента Я їхнього власника, його здібностей і цінностей, а грошовий капітал сприймається як джерело свободи людини, умова реалізації її творчих сил.

Особливого значення гроші набувають у корумпованому суспільстві, в якому відсутнє природне право людини на свободу, творчість і гідне існування. У такому суспільстві функції і значення грошей деформовані і гіпертрофовані, а цінність людини визначається як її купівельна здатність (людина може стільки, скільки вона здатна купити). Таке суспільство постає перед людиною як товар, адже у ньому все може бути купленим (закон, мораль, громадська думка, справедливість і навіть життя).

Гроші безперечно є цінністю. Однак вести мову про реальну їх вартість можна було лише тоді, коли вони існували у формі благородних металів (золота, срібла), так званих повноцінних грошей. Перехід до інших форм грошей (монети, банкноти), які мають лише номінальну вартість, перетворив їх на знак, символ, носія інформації.

Гроші – особливий товар, який є загальним еквівалентом (рівноцінністю) під час обміну товарів, їхньою формою вартості.

Гроші – це історично визначена, властива товарному виробництву форма економічних зв'язків між товаровиробниками, й тому ми повинні сприймати їх не просто як річ, що спрощує мінові операції, а як суспільні відносини людей, виражені через гроші.

Аристотель розрізняв два види багатства: багатство як сукупність споживних вартостей (природне, істинне багатство) і багатство як накопичення грошей. Багатство першого виду має межу, якою є споживання. Багатство, виражене у грошовій формі, не знає меж. Відповідно до цього Аристотель розрізняв економіку і хрематистику. Під економікою він розумів мистецтво надбання благ, необхідних для життя чи корисних для дому, а також для держави, тобто природну господарську діяльність, зв'язану з виробництвом продуктів (споживних вартостей). Вона включала й обмін (дрібну торгівлю) у межах, необхідних для задоволення потреб. Хрематистикою Аристотель називав мистецтво наживати багатство, робити гроші. Це діяльність винятково у сфері обігу, спрямована на накопичення багатства у формі грошей (велика торгівля і лихварство), яка є, на думку Арістотеля, неприродною. Засуджуючи хрематистику, він, проте, розумів, що економіка неминуче переходить у хрематистику.

Розмірковуючи про походження грошей, відомий середньовічний вчений Фома Аквінський дотримувався думки, що вони виникли внаслідок домовленості між людьми. Їх призначення — полегшити справедливий обмін. При цьому



поняття грошей та монети він не розрізняв. Визнаючи необхідність грошей як засобу обігу, він розглядав їх і як міру вартості.

Фома Аквінський засуджував лихварство. На його думку, стягувати проценти, надаючи гроші в позичку, означало б продавати те, чого насправді не існує. Тут немає рівності, а тому нема і справедливості. Оскільки гроші винайдемо для обміну, «перший і головний результат користування грошима полягає в їх уживанні або витраті».

Якщо виходити з того, що гроші за своїм функціональним призначенням виступають у товарному обігу як засіб реалізації вартості. І це природньо, оскільки саме ця функція забезпечує товарну масу необхідним носієм (матеріалом) для вираження їхньої вартості

Гроші як міра вартості, однорідні і використовуються в якості масштабу для виміру відносних вартостей товарів. Подібно до того, як ми вимірюємо відстань у милях або кілометрах, аналогічно ми вимірюємо вартість товарів у грошовому виразі, надаючи їм форму ціни. Виражаючи ціни в грошових одиницях (доларах, марках, гривнях) можна визначати та порівнювати вартості різноманітних товарів.

Отже, гроші виступають в якості масштабу вартості та рахункової одиниці, що дає можливість здійснювати економічний облік та аналіз.

Купівельна спроможність або реальна вартість грошей - це кількість товарів та послуг, які можна придбати за грошову одиницю.

*Висновок.* Розглядаючи сутність грошей ми можемо прийти до висновку, що гроші, як економічна категорія, обслуговують всі сфери ринкових відносин, що базуються на еквівалентному товарному обміні, виконуючи при цьому чотири функції.

Сучасні гроші є засобом обміну й мірилом вартості, а також засобом збереження вартості і законним платіжним засобом. Цю останню властивість грошам надає держава, яка через своє законодавство та спеціальні інститути взагалі керує грошовим обігом країни.

Гроші можуть мати свою власну цінність (товарні або металеві) і цінність похідну від функцій, що їх вони виконують - кредитні гроші. Функцію нагромадження гроші можуть успішно виконувати тільки при збереженні їх вартості тобто при незмінному загальному рівні цін.

Гроші мають свою специфічну форму прояву. Тому в господарській практиці назву грошей можуть носити: національні грошові знаки; іноземна валюта; запаси на банківських рахунках (депозитні та електронні гроші); кошти витрачені на придбання цінних паперів; боргові зобов'язання, які використовуються для платежів тощо. Аналіз функцій грошей вимагає розгляду не тільки

кожної функції зокрема, але і їх разом як єдиного цілого. У сукупності вони забезпечують реальний рух грошей тобто функціонування грошової маси.

## **ЗНАННЯ І ВІРА: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ**

*Макарець М.Ф., ДВНЗ «Придніпровська державна академія будівництва та архітектури»*

Проблема співвідношення знання і віри в сучасній філософії науки значно актуалізується, хоча вона має давню історію. До поняття «віра» в його широкому значенні зверталися уже давньогрецькі філософи (Геракліт, Платон, Аристотель та ін.), але при цьому вони не сприймали віру як необхідний елемент філософського мислення і тим більше – як символ мудрості. В кращому випадку вона розглядалась як суб'єктивна думка або початковий ступінь знання.

Більш виразно проблема співвідношення віри і знання, віри і розуму була сформульована спочатку в християнстві, а потім і в ісламі. Від теології ця проблема перейшла до філософії. Впродовж століть філософи обговорювали її, запропонували безліч трактувань. З особливою гостротою це питання обговорювалося в роботах середньовічних мислителів Тертуліана, Августина, Фоми Аквінського, в епоху Відродження у працях Миколи Кузанського, Мартіна Лютера та інших, а також в арабомовній теології і філософії – в здобутках аль-Кінді, аль-Фарабі, Ібн-сина, аль-Газалі, Ібн Рушда та інших.

При дослідженні проблеми співвідношення віри і знання перш за все слід враховувати історизм в трактуванні самих феноменів «знання» і «віра», а також зміну характеру їх взаємозв'язку. Поняття «віра» є дуже складним і багатограним. У буденному розумінні поняття «віра» може бути визначене як прийняття чого-небудь як достовірного, істинного без достатніх на те підстав. Віра є однією з складових духовного світу особи, її світогляду, життєвим феноменом, що має свої функції та зумовлює певне ставлення людини до дійсності, зокрема й її пізнавальну активність. Віра є цінністю, специфічним відношенням людей до навколишнього світу, між самими людьми. В цьому відношенні міститься, перш за все, переконаність у бутті і значущості кого-небудь або чого-небудь, в здійсненості, можливості чогось. Очевидним є той факт, що дана переконаність заснована більш на відчуттях та емоціях, ніж на достовірному знанні, досить часто на несвідомих імпульсах.

Необхідно прояснити питання про те, що розуміється під вірою в релігії і в пізнавальному процесі, зокрема у філософії та науці, в чому полягає специфі-

ка кожного з них і який сенс мають словосполучення «релігійна віра», «філософська віра», «віра наукова».

Релігійна віра характеризується тим, що зміст її об'єкту відноситься до сфери надприродного. У контексті релігійних систем вона є тією центральною світоглядною позицією людини, яка включає прийняття певних висловлювань, «догматів» і добровільну згоду слідувати їм всупереч можливим сумнівам. Більш того, людина проявляє особисту довіру до Бога як вищої істоти, що є гарантом її існування.

Під впливом християнства в середньовічній філософії під вірою стали розуміти перш за все релігійну віру. Схоластична філософія прагнула абсолютизувати світоглядну і практичну значущість такого розуміння віри, що вплинуло на подальше ставлення філософів до проблеми співвідношення віри і знання й викликало тривалий глибокий скепсис щодо ролі віри в пізнавальному процесі та в самій філософії (П. Абеляр, Р. Декарт, Б. Спіноза, Т. Гоббс, П. Бейль, Дж. Локк та ін.). Зокрема, родоначальник методології дослідної науки Ф. Бекон продовжував апелювати до віри в її християнській інтерпретації. Віддаючи вірі належне в боротьбі з неувцтвом і забобонами, він, проте, заперечував її причетність до встановлення наукових істин.

У 18 ст. поступово виникає інше розуміння співвідношення віри і знання, з'являються передумови формування ідеї філософської віри, як протилежності релігійній. Так, Д. Юм звернув увагу філософів на відмінність предметних областей та функцій, а отже, й рівня філософічності суто релігійного розуміння віри, якому абсолютно протипоказані визначення та дефініції і її світського (повсякденно-буденно) розуміння, тобто того, що, в англійській мові позначається відповідно словами *faith* і *belief*. Останнє Юм розцінював як природну форму «живого уявлення», що передує народженню ідей. Таким чином, у дослідженнях феноменів віри і знання почали складатися два основні напрями: або віра і знання розглядаються як прояви релігійного світосприйняття (*віра-faith*), або як прояви пізнавальної діяльності людини (*віра-belief*).

Проте серед учених класичного етапу розвитку науки міцно утримується негативне, зверхнє ставлення до віри у зіставленні її з науковим пізнанням. У класичній епістемології вважалося, що в доведене і доказане не треба вірити, воно пізнається й мислиться, вірити ж можна лише в необґрунтоване, недостовірне.

Як наслідок, віри у її співвідношенні з сумнівом і знанням в класичній теорії пізнання не приділялося належної уваги, оскільки вважалося, що вона не відноситься до раціонального пізнання. При цьому мається на увазі не релігійна віра – *віра-faith*, а *віра-belief*, віра взагалі як стан свідомості, що не має сумніву, приймає події, висловлювання та тексти без доказів і перевірки. Це явище не відповідає науковим критеріям, але в той же час тема віри, достовірності, сум-

нівів виявляється однією з фундаментальних в пізнавальній діяльності, особливо в неформалізованому, нематематичному або інтуїтивному і метафоричному знанні про суспільство, культуру, людину, її свідомість і життя. Реальний факт існування віри та вірувань у пізнавальній діяльності сьогодні не заперечується, але гносеологічний, логіко-методологічний статус, соціокультурні, комунікативні витоки віри - це проблеми, які вимагають серйозних, скрупульозних досліджень.

У ХХ ст. проблема суті віри і її співвідношення із знанням досліджувалася багатьма західноєвропейськими та американськими філософами, такими, як А. Швейцер, М. Бубер, У. Джеймс, К.С. Льюїс, Ж. Марітен, П. Тейяр де Шарден, П. Тілліх, М. Еліаде, Е. Фромм, Л. Вітгенштейн, Е. Гуссерль, К. Ясперс, Б. Рассел, К. Поппер, Т. Кун, М. Поллані та ін. Цим філософам властивий свій підхід до дослідження суті віри та її співвідношення із знанням. Так, М. Бубер підходив до віри крізь призму створеної ним концепції діалогу і зустрічі як основи людського існування; теолог і природодослідник П. Тейяр де Шарден прагнув представити релігійну віру через нерозривну єдність дії і споглядання, наукових досліджень і релігійних одкровень, внутрішній необхідний зв'язок людського і божественного; П. Тілліх намагався проаналізувати співвідношення віри і знання через специфіку протестантської релігійності; Е. Фромм підходив до даної проблеми через принцип володіння та буття і т.ін.

Так у Фромма віра за принципом оволодіння звільняє особу від тяжкої необхідності самотійно мислити і приймати рішення та спричиняє підпорядкованість та покору, відмову від активності та відповідальності. Прикладом такої віри може бути не тільки релігійна віра, а й віра у «доброго царя-батюшку» чи в обіцянки якогось політика. Фромм зазначає: «Вера по принципу обладания – это подпорка для тех, кто хочет обрести уверенность, кто хочет иметь готовые ответы на все поставленные жизнью вопросы, не осмеливаясь искать их самостоятельно».

Зовсім іншою є віра за принципом буття, яка стоїть на заваді безсиллю, безвиході та страху. Це не віра у щось нав'язане ззовні, а внутрішня орієнтація, установка, це не зміст віри (те, чим я володію; що прийшло до мене ззовні), а сам акт віри, це чинна віра. Це не віра у Бога, що є поза мною, не віра у трансцендентного Бога, а, на думку Фромма, це безпосередній процес активного породження самого себе, або, за словами Майстра Екхарта, «вічного народження Христа всередині нас самих». «Моя вера в самого себя, - пише Е.Фромм, - в другого, в человечество, в нашу способность стать людьми в полном смысле этого слова также предполагает уверенность, однако эта уверенность основана на моем личном опыте, а не на подчинении какому-нибудь авторитету, который диктует мне то, во что я должен верить». Така віра спирається на факти особис-

того досвіду, а отже вона раціональна і співмірна в цьому аспекті знання і є пізнавально значимою.

У сучасній епістемології реальний факт існування феномену віри у пізнавальній діяльності людини, її діалектичний взаємозв'язок із знанням, в т.ч. і науковим, приймається як даність, яку не можна заперечувати і з якою варто рахуватися. Традиційно віра розглядається у зв'язку з достовірністю та сумнівом, у співвідношенні зі знанням, тлумачення яких не співпадає у різних філософських дискурсах.

Досить плідним у філософії став підхід, який виходить із визнання віри як невід'ємної властивості людини, як необхідної властивості її буття та життєдіяльності у суспільстві і пов'язує віру з феноменом розуміння. При цьому розуміння не може бути репрезентовано законами логіки та формулами логічних операцій. Вони недостатні для пояснення феномену розуміння, і відповідно віри, є неповними. А тому необхідно звернутися до цілісної людини, її життєдіяльності, досвіду, мови та історії. На переконання В. Дільтея, розуміння не можна тлумачити просто як процедуру мислення, воно виростає в першу чергу із інтересів практичного життя та спілкування, із «зв'язку людського з індивідуалізацією».

## **ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ СТАНОВЛЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ**

*Пантилеенко Е.С., Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта имени академика В.Лазаряна*

Как известно, в условиях многогранности и многомерности современной общественной жизни невозможно создание универсальных исчерпывающих описаний и объяснительных моделей понимания половой и гендерной идентичностей. Тем самым признается, что идентичности в современном типе социальности не могут описываться и изучаться на основе принципов, сложившихся в сфере классического знания, так как они обладают новыми характеристиками, которые не могут быть осмыслены в рамках классического подхода. Проблематика, интересующая исследователей современности в этой области, формируется на основе подходов, разрабатываемых в «неклассическом» типе исследования. Теоретическое осмысление половой и гендерной идентичности вводится в проблемное поле современного социально-философского знания, отличительными особенностями которого являются интеграция различных дисциплинарных областей, соединение онтологической и гносеологической проблематики,

анализ многогранности и многомерности общественной жизни, признание гетерологической основы общественного бытия, отказ от натуралистического понятийного аппарата и терминологии в понимании идентичности. Таким образом, социально-философский анализ, обогащенный категорией гендера, ориентирует на деконструкцию системы власти и доминирования, цель которой – концентрация капитала, как материального, так и символического – в руках одного (легитимного) пола. На этой основе феминистски ориентированные философы, исследуя общественные явления в проблеме половой и гендерной идентичностей, выделяют базовые параметры: гендерные стереотипы, гендерные нормы и роли. И на этой же основе оказалось возможным сделать чрезвычайно важные выводы о том, что все существующие стереотипы, нормы, роли, идентичности подвластны изменениям, а сложившиеся стереотипы и нормы отношений между полами могут быть преодолены, так как имеют социально-историческую природу. Половое неравенство как один из философских феноменов для рассмотрения идентичностей анализируется учёными тремя способами: на уровне метатеории, теории среднего уровня и прикладной методологии. Как утверждается, самый широкий тип теоретизирования представлен на уровне метатеорий, таких как марксизм, психоанализ и постструктурализм. Таким уровням соответствуют различные течения феминизма, возникшие в результате «браков» последнего с основными политическими и философскими идеологиями. Таким образом, американская известная исследовательница А. Рич делает вывод, что марксистский феминизм для объяснения структурного неравенства полов использует понятие класса, психоаналитический феминизм – бессознательное, радикальный феминизм – женскую сексуальность, чёрный феминизм – расу, постколониальный – этнос, культурный феминизм – женские ценности и т.д. Культура каждого общества, как и представление рассматриваемых в нём идентичностей, содержат общие представления о том, каким следует быть мужчинам и женщинам и чем они должны заниматься в обществе и семье; такие обобщения исследуются в современной науке как гендерные стереотипы.

## **ХАРИЗМА КАК ПРЕДПОСЫЛКА СЧАСТЬЯ**

*Сладнева О.Г., Национальная металлургическая академия Украины*

Вот уже несколько столетий человечество пытается понять смысл своего существования и, конечно же, до сих пор не пришло к единому мнению. Наверно каждый человек, рано или поздно задается вопросом: зачем я живу? Ответы могут быть абсолютно разными: ради своего дела, ради славы, ради удовольст-

вия, ради продолжения рода, ради родных и близких людей и т.д. Однако какими бы не были предположения, истинным остается одно – каждый человек хочет прожить свою жизнь счастливым независимо от целей.

Почему бы тогда условно не назвать счастье смыслом жизни человека? Ведь и любимое дело, и семья, и слава делают его счастливым, и тогда жизнь не кажется такой бесполезной. Счастье – понятие морального сознания, обозначающее такое состояние человека, которое соответствует наибольшей внутренней удовлетворённости условиями своего бытия, полноте и осмысленности жизни, осуществлению своего человеческого назначения. Счастье является чувственно-эмоциональной формой идеала и имеет нормативно-ценностный характер.

Безусловно, далеко не каждого человека истинным счастьем является самореализация в семье. Создать семью, вырастить и воспитать детей – конечно же, прекрасно, но этим редко ограничиваются человеческие стремления. Тогда рядом с «семьей» (или даже вместо нее) возникает «любимое дело», занимаясь которым, человек самореализовывается и самоутверждается. Хотелось бы провести параллели между счастьем самореализации и харизмой личности. При этом выделяется два подхода.

**Харизма изнутри.** Харизма известна нам под такими личностными признаками как внутренний стержень, идейность, амбициозность, авторитетность и т.д. Такой практичной она стала сегодня, а вот две тысячи лет назад харизмой называлась особая благодать, способность влиять на других людей, увлекать их, вести за собой. Эту благодать Иисус Христос дал апостолам, для того чтобы они проповедовали идеи новой религии, в том числе идеи спасения и любви к Богу и ближнему. Эта "благодать" наделяла человека исключительными чертами для исполнения предназначения, миссии и обязывала его посвятить себя своему призванию [2, с. 509]. Упоминание о ней есть в Библии [1, с. 188]. Однако сегодня харизма на службе не у общества, а у одного человека – ее обладателя. Таким образом, человек с развитой харизмой находится в постоянном поиске и пробивает дорогу своей идее. Харизматик реализуя свои идеи и увлекая ими людей, испытывают счастье самореализации.

**Харизма снаружи.** Но не все знают, чего они хотят в жизни, не знаю где их счастье. И тогда на помощь снова приходит харизма, только уже снаружи, от других людей. Увлекающий харизматик, как ни странно, может предоставить смысл жизни потерявшему его. Идея и личный пример – вот его главные аргументы. Своим магнетизмом он заряжает человека и вдохновляет его на «подвиги», дает пищу для ума, интерес к жизни. Примерами тому являются политики, религиозные деятели, звезды шоу-бизнеса, актеры, корифеи в науке и искусстве и прочие знаменитости. Человек склонен к сотворению себе кумира, подчас

ложного. Кумиры «производят» для нас веру и надежду, при этом порождая в нас фанатическую любовь к ним самим. Политики дают нам веру во власть «данную свыше» и надежду на лучшую жизнь, а то и дают возможность «помогать» им через революционные действия. Религиозные деятели – веру в Бога (или божество) и надежду на спасение, а также окружают нас такими необходимыми вниманием и заботой (или просто создают видимость). Звезды заставляют равняться на них, как на идеал, который у каждого из нас, разумеется, свой собственный. Учителя же профессионально ориентируют нас своим личным примером, тем как они могут описать свою профессию, завлекая и заставляя нас мечтать о будущей профессиональной деятельности.

*Выводы.* Общество всегда нуждалось в героях, кумирах, тиранах, пророках, мессиях, или, попросту говоря, в образцах и ориентирах. Однако, не все они – идеалы нравственности, милосердия и человеколюбия. Харизматики порой, подобно Змею-искусителю, сбивают человека с истинного пути и увлекают его так, что он уже не в состоянии вернуться к первоначальному состоянию своей души. Однако они же делают человека счастливым. Все они, безусловно, могут обманывать людей, использовать их, подбрасывать им безумные идеи. Однако от этого их миссия не станет однозначно жестокой и ужасной, поскольку они, так или иначе, вселяют драгоценные веру и надежду, вдохновляют, заставляют мечтать о лучшей жизни – не бесполезной. Не это ли смысл жизни? Не в этом ли счастье?

#### *Литература:*

1. *Московичи, С. Машина, творящая богов / С. Московичи – М.: «Центр психологии и психотерапии». 1998. – 560 с.*
2. *Религиеведение: Учеб. пособ., учеб. словарь-минимум по религиеведению. – М., 2004. – 653 с.*

## **МІФ ЯК КРИТЕРІЙ РЕФЛЕКСІЇ МОДЕРНОЇ Й ПОСТМОДЕРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ**

*Тарасова Н. Ю., ДВНЗ «Національний гірничий університет»*

Побудова постмодерної картини світу й визначення місця в ньому людини вимусила філософів повернутися до спадку модерну, в якому бажання вирішити проблеми вичерпаної раціональної парадигми призводить до спроб аналітичного осмислення міфу як джерела смислу, де імпульсом його розвитку слугувала вільна уява, творча сила фантазії. Вже Фрідріх Георг Юнгер, автор



дослідження давньогрецької міфології, намагаючись зробити ретроспективу від логічного, абстрактного мислення до міфологічного, стверджує – філософія закінчується тоді, коли згасає міфологічний дух [4, с. 6]. І в боротьбі, що веде філософія з міфом, на його думку, приховано істину – ця боротьба нескінченна, оскільки без міфу в усіх нових світоглядних побудовах не обійтись. В ситуації ж кризи мислення, суперечливості високої наукової організації життя й людської невизначеності, міф стає на допомогу, сприяючи розумінню актуального в минулому. Так виникає “мислення про міф”, де головним напрямом пошуку слугує відсторонення значення, яке торує привнесення відносно сутнісного – міфотворчого духу. Головне – не наближатися до науково-історичної схематизації міфу, з іншого боку – запобігання фальсифікації, викривлень через символічне використання міфу як декорування певних ідей. В такому разі міф перетворюється на містичне вчення, що теж виставляє його чимось не дійсним.

Про те, що міф не є “дивовижною алегорією, зітканою з тропів та метафор” [4, с.10], а є одним з чинників рефлексії модерної соціальної реальності довів, зокрема, Р.Арон в популярній в Європі 50-х років 20 століття роботі “Опій інтелектуалів”. Його міркування про ретроспекцію міфічного струменю в ідеології Франції ХХ століття зосереджуються на політичних міфах про революцію, пролетаріат, ідеалах визволення та справедливості, що призводять до відчуження інтелектуалів [3, с.10]. Цій роботі передували написані у 30-ті роки ХХ століття книги Ернста Юнгера “Тотальна мобілізація” та “Робочий”, також побудовані на рефлексії міфології техніки й людини індустріалізму. Дякуючи цьому, Юнгера, автора також ряду есе кінця 40-х років - “Лісний шлях”, “Біля стіни часу”, “Через лінію”(до 60-ліття М.Гайдеггера), було названо “магом”, “доктринальним міфологом”, “хтонічним гностиком”, “поетом-міфотворцем”. Синкретизм філософських, поетичних, ідеологічних, міфологічних, епічних ознак його мислення дав П.Козловському можливість вивести, що Юнгер створив міф про модерн. Це міфо-епічна оповідь про Робочого й Титанічну Людину, про Природу й техніку, про Пастиря й Творця-мрійника. Але крізь юнгерівську “поетичну філософію”, на думку П.Козловського, проступають риси постмодерного деконструктивізму, «відзначеного симуляцією дійсності й тотальним плюралізмом» [2, с.195]. Осмислюються універсальні й самотутні культурні людські здобутки, помилки “титанічної людини”, і саме «миф помогает судить, что в отношении к модерну является подлинным мифом — логосом, а что “просто мифом” - видимостью или даже ложью, что в правде и в заблуждениях модерна определяет долю присутствия “немецкого духа” [2, с.4].

Втім, діалектика міфу виявляє, на думку П.Козловського, діалектику самого модерну та його духовного стрижня — просвітництва, що спрямоване, з

одного боку, на деміфологізацію в процесі розвитку точного знання й науки. З іншого, передусє злету нової хвилі міфологізації, оскільки розвінчання міфології виявляє суперечливість. Вивільнення руйнівних чинників щодо міфу як універсальної людської історії, знищує духовні засади “уявних” єдностей спільнот. Тому вигнати міф не тільки неможливо, а й непродуктивно, примітивно, небезпечно. Бо, передусім, “міф та міфічну уяву не можна відмінити у самопізнанні людини” [2, с.210].

Хоча існує й небезпека міфу, прихована в можливості його догматизації, коли він починає претендувати на місце філософії або теології. Тоді міф втрачає універсальність, стаючи частковим і суперечливим, на відміну від теології. Як наслідок, виступає передумовою “народних міфів” - міфів національних та націонал-соціалістичних, що будучи пов'язаними з історією певних народів, загрожують універсальній картині світу й міфологічному плюралізму (політеїзму) інших народів. Єдино можлива перспектива міфологічного світогляду — в його метафізичному наповненні та перетворенні на гностицизм, вважає П.Козловський.

Сплеск світоглядної міфологізації, що спостерігається в постмодерну добу, на думку Ж.Бодріяра (якого називають послідовником “соціального міфологізму” Е.Юнгера), викликаний ментально катастрофічним, духовно інволюційним, імплозивним характером розвитку. Він досягає мети в гіперреальному, позбавленому реальності уявному. Симульована (засобами симулякрів інформаційно-кібернетичного покоління) реальність усіх форм існування соціуму часів постіндустріалізму не містить істинного й хибного [1, с.22], а є «відродженою у зворотній точці фікцією реального» зразку Діснейленду. В атмосфері скомпрометованої раціональності, зазначає Бодріяр, виникають політичне чаклунство та магія праці, інсценізація соціального досягається засобами ЗМІ, котрі розчиняють у суспільстві видовища. Тут відроджений комплекс міфологізації діє за законами фантастичної символізації, перекручування зв'язків, роботи уяви на межі маячні, переосмислення на протилежне тощо. Він стає негативною реакцією на позови чогось більш реального, ніж реальності, остання - зникає. Міфологізація полегшує суспільну детоксикацію - «мрії, фантазми, уявне (історичне, казкове, легендарне) дітей і дорослих і є відходами, першим великим випорожненням токсинів гіперреальної цивілізації” [1, с.23]. Через протилежне негативне, уявне доводить існуюче, щоправда з відмовою від його предмету - вивільненням від істини, правди, автентичного. Скандали, насильство, загрошення, страйки, революції намагаються надати доказ існування спокою, краси, закону, « театру через антитеатр», «педагогіки через антипедагогіку» тощо [1, с.31]. Міфологізація дійсності досягає спотворено-подібного. Насправді ж симулює

реальність, з якої виснажується сенс, природні чуттєві й енергетичні властивості. Здійсненню стратегії міфо-симуляції допомагають пародіювання й містифікація, брехня й застрашування, що «фіксують в ілюзорній подібності реальне, з якого зникли весь сенс і вся чарівність, вся глибина і вся енергія репрезентації» [1, с.37].

### ***Література:***

1. Жан Бодріяр. Симулякри і симуляція. -К.:Основи, 2004.-230 с.
- 2.Петер Козловский. Миф о модерне. Поэтическая философия Эрнста Юнгера.- М.: Республика, 2002.- 239 с.
3. Раймон Арон. Опій інтелектуалів.- К.: Юніверс, 2006.-271 с
4. Ф. Г. Юнгер. Греческие мифы.- С-П.:Владимир Даль, 2006.- 397 с.

## **ГУМАНІСТИЧНИЙ ПСИХОАНАЛІЗ. ВІКТОР ФРАНКЛ**

*Фесак В. Ю., ПКТБ Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Поширеність ідеї психоаналізу набули в сучасній культурі. І хоча засновником теорії психоаналізу був Зигмунд Фрейд, на мою думку, найбільш глибокого розвитку психоаналіз досяг у вченні австрійського психолога Віктора Еміля Франкла.

В. Франкл є засновником одного з напрямків гуманістичного психоаналізу – йоготерапії (від грецьких слів «слово» і «турбота, піклування, лікування»). У цьому напрямі розглядається сенс людського існування і здійснюється пошук цього сенсу. Згідно з поглядами Франкла прагнення людини до пошуку і реалізації сенсу життя є природженою мотиваційною тенденцією, властивою усім людям, і основним двигуном поведінки і розвитку особистості. Франкл вважав "прагнення до сенсу" протилежним до "прагнення до задоволень": "Людині потрібен не стан рівноваги, спокою, а боротьба за яку-небудь мету, гідну його".

Основні положення логотерапії:

- Людина не може нормально жити, якщо її життя стає безглуздим, вона втрачає спокій до тих пір, поки знову не знайде мету і сенс свого життя.
- Сенс життя не може бути даний людині ззовні, запропонований або нав'язаний. Він повинен знайти його цілком самостійно.

Людина багатовимірна. Людина – це більше, ніж психіка; людина – це дух. Окрім нашої біологічної природи, втіленої в нашому тілі, і душевній організації, втіленій в нашій психіці, у людини є ще один вимір існування – духовне,

або смислове. Цим людина відрізняється від інших істот. Саме на цьому рівні, відкриваючись світу сенсів, ми, виявляється, здатні здолати ті обмеження і жорсткі причинно-наслідкові зв'язки, які виявляються на нижчих рівнях.

Людина прагне до сенсу. Людське буття завжди орієнтоване зовні, на щось або на когось – на сенс, який необхідно здійснити, або на іншу людину, до якої ми тягнемось з любов'ю. Ми не конструємо сенси у своїй голові, ми знаходимо їх у світі. Знаходження сенсу – це сприйняття можливості на тлі дійсності.

Людина вільна. Необхідність і свобода локалізовані не на одному рівні; свобода височіє, надбудована над будь-якою необхідністю. Свобода не абсолютна, вона не відміняє детерміновану, але додає новий вимір, дозволяючи по-різному відноситися до того, чого не можна уникнути. Зокрема, Франкл говорить про те, що людина вільна відносно своїх потягів, спадковості, а також впливів соціального і побутового середовища.

Людина відповідальна. Неможна визнати людину вільною, не визнаючи його одночасно відповідальним. В першу чергу ми відповідаємо за знаходження і реалізацію свого унікального сенсу і цінностей. Совість – наш "орган сенсу", саме перед нею ми і несемо відповідальність за свої вчинки. Але релігійна людина йде на крок далі; для нього совість – безпосередній спосіб спілкування з Богом, перед яким врешті-решт йому і належить тримати відповідь за прожиті життя.

Сенс завжди може бути знайдений. Сенс в принципі доступний будь-якій людині, незалежно від підлоги, віку, інтелекту, освіти, характеру, середовища і релігійних переконань. Хоча сенс у кожної людини і в кожній ситуації унікальний, існують узагальнені цінності – свого роду типові варіанти сенсу. Франкл виділяє три їх види: цінності творчості (творення, внесення чогось у світ); цінності переживання (отримання зі світу чогось, наприклад любові або естетичних вражень); цінності відношення (зміна відношення до того, що ми не можемо змінити). Ці три шляхи пошуку дозволяють знайти сенс навіть у найбезнадійнішій ситуації, наприклад в концтаборі, – життєвий досвід і клінічна практика Франкла дали безліч підтверджень цьому.

Найціннішим у гуманістичному психоаналізі Віктора Франкла є те, що його вчення є втіленням його власного життя, його власних переживань. Перебування у концтаборі підтвердило концепцію його переконань, загартувало дух Франкла та надихнуло на написання книги «Психолог у концтаборі», якій судилося стати однією з найвизначніших книг, що вплинули на світогляд людства у двадцятому столітті. Практичне застосування свого вчення у психологічній практиці наочно підтвердило його доцільність, цінність для суспільства, а Вік-

тора Франкла зробило однією з найвеличніших постатей у сучасній психології та філософії.

## **ДНЕПРОПЕТРОВСКАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ: ОТ ИСТОРИИ К ПРАКСИСУ**

*Шевцов С. В., Днепровский национальный университет имени Олеся Гончара*

Мои размышления носят фрагментарный характер. Это больше вопросы, нежели ответы, вопросы, вызванные нашим временем, когда велико смятение душ, когда сильно брожение умов, когда нам не на кого опереться, не на кого переложить ответственность за свои взгляды, позиции, мысли.

Философия, начиная с Сократа и Платона претендовала на роль архонта человечества, стремилась выступать критической совестью культуры. Но не философия властвует сегодня умами, не философия выступает сегодня критической совестью общества, а события, происходящие с нами, нашей Родиной, - события, оставившие неизгладимый след в сердцах и разделившие нас на «до...» и «после...».

Старая строка из Маяковского «мы диалектику учили не по Гегелю, бряцанием боев она врывалась в стих...» сегодня обретает новую жизнь. Кажется, что сама философия покинула пыльные страницы фолиантов, в которые она волею судеб и времен была закована, и врывалась на улицы, баррикады. Бинарные оппозиции — уже не просто термин из фонологии Н. Трубецкого, «мы/они», «запад/восток», «свой/чужие», «добро/зло» - аксиологические горизонты современной Украины. Симулякр — не просто концепт Ж. Батая, Ж. Бодрийяра, Ж. Делёза, а боевые реалии современных информационных войн. Коммуникативный разум — не просто парадигма, заданная К.-О. Апелем и Ю. Хабермасом, а требование самой жизни, мы задыхаемся от отсутствия в обществе конструктивного диалога. Социальное время — не только концепт П. Сорокина, а пульс самой жизни Украины. Совершенно невероятная плотность информации, то, что было вчера, сегодня если не безвозвратно устаревает, то практически безвозвратно заслоняется новыми событиями и эти несколько месяцев проживаешь как десяток-другой лет. Наконец, то обстоятельство, что «посредством революции можно добиться устранения личного деспотизма, а также угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя осуществить истинного преобразования образа мышления; новые пред-рассудки, так же, как старые, будут служить помочами для бездумной толпы» -

не столько 230-летней давности фраза И. Канта, сколько жестокая реальность наших дней.

Философия в своем живом пульсе вырвалась из академических стен. В определенном смысле она разделилась на ту, что «до событий на Майдане» - и здесь наследие Платона и Аристотеля, Канта и Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера самодостаточно, как самодостаточна игра в бисер, и ту, которая начинает свой отсчет этими событиями. Сегодня невозможно философствовать так, как-будто ничего с нами не произошло, ничего в стране не случилось. Горделивая в своей бедности академическая атмосфера рассыпается в пыль от врывающихся в душу вопросов. Конечно, это существенно и важно печататься в наукометрических сборниках, бороться за индекс цитирования, но как минимум, философия этим не исчерпывается... Существенно и важно рассказывать студентам о взглядах Платона и Аристотеля, Канта и Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера, но чем тогда философия отличается от посещения музея или еще похлеще, кладбища... Мы можем по-разному относиться к происходящему, но слова одного мудрого голландца не громко, но весомо звучат для через века: «не плакать, не смеяться, а понимать»...

Эссеистское изложение мыслей грозит перерасти в некий эмоциональный памфлет, а это то, чего бы хотелось меньше всего. Эмоций много, а серьезных профессиональных дискуссий, увы, явно недостаточно. Я тезисно изложу некоторые свои соображения.

Философия начинается не просто с удивления, но с потрясения — с того, что подрывает основы нашего повседневного усредненного существования. И этим философия показывает и хрупкость, и важность разума — разума гуманитарного и коммуникативного. Гуманитарный разум диалогичен в своей сути. Он направлен на «иного» по отношению к себе, эта направленность носит не столько познавательный или гносеологический, сколько понимающий или герменевтический характер. Гуманитарный разум способен артикулировать ценностное отношение к себе, ближайшему окружению, родине, миру. Философия во многом ответственна за становление гуманитарного разума. К истории философии нельзя относиться как музейному хранилищу ценных мыслей. Это должна быть живая лаборатория, в которой можно научиться видеть современность. Не подтверждать или опровергать цитатами из умных книг происходящие с нами события, это было бы идеологическим измерением, а через Платона и Аристотеля, Канта и Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера постараться посмотреть на наши события так, чтобы мы не впадали в печальную «экономия мышления», лишаящую нас самостоятельности, упругости вопрошания и мысли.

Философия, наряду с историей, литературой формулируют гуманитарный разум. Это сам по себе не быстрый процесс, но без и вне его мы по-прежнему бу-

дем иметь низкий уровень культуры дискурса, диалога, дипломатии. В мире, где полипрофессионализм выступает реальностью, цикл гуманитарных дисциплин способен придавать сознанию подвижность, гибкость, лабильность, и при этом, одновременно, устойчивость, твёрдость. Иными словами, на первый план выдвигается методологическая составляющая философского знания. Философия Платона и Аристотеля — не экспонаты музея истории мысли, а инструмент, с помощью которого можно исследовать современность.

Философское знание, наряду с собственной трансцендентальной самоценностью, должна показывать свою праксеологическую силу. Философское знание должно помогать в решении определенных практических вопросов. И здесь видится важным внедрение коммуникативных методик, которые по своему потенциалу оставляют далеко позади классический семинар с его односторонней вопросно-ответной системой и менторской позицией преподавателя. Коммуникативный подход позволяет, во-первых, рассматривать связку «преподаватель — студенты» в их динамическом единстве, во-вторых, артикулирует не то, что студент не знает, а что он знает и может одновременно.

Топологически на становление Днепропетровской школы философии повлияли две мощные традиции: московская и киевская. Имена В.П. Карпова, Г.А. Заиченко, А.В. Сёмушкина сами по себе значительны и фундаментальны. Заложенные ими ростки созидательного труда не утрачивают своей силы. Содержательно для Днепропетровской школы философии характерно не столько единое избранное русло, сколько, выражаясь языком И. Лакатоса, присутствие различных исследовательских программ, которые, с одной стороны, группируются вокруг кафедр философии в высших учебных заведениях Днепропетровска. Отсюда, важность межвузовской и межкафедральной коммуникации. Нам необходимо создать определенный уровень философского дискурса в самих себе и между собой как некую атмосферу, среду, быть может даже музыку. То есть важно создать условия для возникновения собственной метафизики, собственных философских проблемных полей. В этом суть движения от истории к праксису: к себе необходимо подходить не в исторической ретроспективе, а в напряженной артикуляции и актуализации вопрошания.

### СЕКЦІЯ 3.

## СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМАТИКА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

### ФІЛОСОФСЬКО-НАУКОВІ КОНЦЕПЦІЇ А.КОЙРЕ ТА ІСТОРИЧНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

*Айтов С.Ш., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Дж. Коллінгвуд сформулював когнітивний ідеал поєднання філософських та історичних досліджень. Французький філософ історик науки А.Койре, значною мірою, реалізував його у власній творчості. Об'єктом філософського аналізу Койре була наукова революція у західноєвропейському природознавстві XVII ст. І основною темою його досліджень та, певною мірою, методологію, стала інтеграція філософського осмислення вказаного вище наукового феномену із вивченням його історії [6, с.10]. На відміну від абстрактних схем динаміки наукового пізнання, які були характерні для творчості багатьох сучасників А.Койре, зокрема К.Поппера, він намагався осмислювати, розвиток науки (у даному випадку, наукової революції), виходячи із широкого спектру соціально-культурних чинників цього інтелектуального явища, у контексті ідейних та релігійних рухів XVII ст. Філософ вказував на те, що розвиток наукових ідей у фізиці відбувався не у вакуумі, а у просторі певних ідей, фундаментальних принципів (філософських та світоглядних) [3, с.14-15]. І основним досягненням А. Койре, вельми слушно вважається дослідження ідейних передумов і динаміки наукової революції XVII-XVIII ст. [6, с.10].

У повній відповідності до даного концептуального підходу, французький філософ називає наукову революцію XVII ст. певного роду духовним повстанням, яке втілювалося у вельми радикальній трансформації існувавших раніше установок людського розуму. На зміну споглядальному життю, характерному для Середньовічного світобачення, прийшло життя діяльнісне. Людина Нового Часу прагнула до царювання над природою, а не до співіснування із нею, як то було у минулі історичні епохи. Саме цією ідейною й, ширше, соціокультурною та ментальною установкою А.Койре пояснює механістичну спрямованість класичної фізики (механіки та астрономії), концепцій Г.Галілея, Р.Декарта, Т.Гоббса. Ця «практично орієнтована» наука мусила, за задумом її творців, зробити людину володарем природи [2, с.128].



Розвиток природознавства у згадану історичну епоху ґрунтувався і спрямовувався, за концепцією А.Койре, певними духовними і інтелектуальними установками. До них мислитель відносив засадничі концепти «руйнації космосу» (єдиного, цілісного космосу) і геометрізації простору [2, с.130]. Цікаво відзначити, що у власному філософському аналізі А.Койре спирався на роботу класика історичної антропології Л.Февра «Проблеми історії XVI ст.» [4, с.111].

Аналізуючи динаміку розвитку наукової революції XVII ст., А. Койре враховував у власних дослідженнях як її суто наукові основи так і соціокультурні чинники, на яких ґрунтувався даний інтелектуальний феномен. У річищі такого когнітивного підходу він, зокрема, досліджував вплив інтелектуальної категорії простору на генезу наукової революції. На думку А.Койре, суттєвий вплив на формування розумових основ інтелектуальних перетворень XVII ст. здійснили, практично у рівній мірі, як релігійна категорія тожественної нескінченності, так і математично-природознавче поняття просторової нескінченності [5, с.99]. Слід згадати, що категорія простору та її вплив на формування ментальності, світогляду та духовної культури суспільства Середньовічної Європи вельми часто була об'єктом дослідження історично-антропологічних студій (зокрема у відомій монографії А.Я.Гуревича «Категорії середньовічної культури»).

Дослідження інтелектуальних і світоглядних основ наукової революції XVII ст., культури і наукової думки західноєвропейського середньовіччя, призвели А.Койре до розуміння їх самостійної значущості, оригінальності та самодостатності. Відповідно до даного концепту, філософ відзначив, що середньовічна філософська думка здійснила освіту Європи й створила наукову термінологію європейської науки Нового Часу, яка є суттєвою складовою і сучасного наукового пізнання [1, с.51]. Ідея інтелектуальної значущості середньовічної наукової думки була одним із важливих інтелектуальних досягнень А.Койре. Вельми показово, що і вона також корелює із сучасними йому історично-антропологічними дослідженнями М.Блока, Л.Февра та їх наукових однодумців й послідовників. Як і А.Койре, вони відкрили для історичної науки категорії суспільної свідомості – оригінальні значення та зміст культурних досягнень, ментальності та світогляду суспільств Середньовічної Європи.

Вказані вище когнітивні паралелі помітні і у пізнавальних цілях та архітектоніці наукових праць А.Койре, зокрема у його статті про співвідношення ідей Платона і Аристотеля у середньовічній філософії. За суттю, зміст її полягає у реконструкції та інтерпретації сприймання концепцій цих великих давньогрецьких філософів інтелектуалами XIV ст. Даний науковий задум має вельми очевидні когнітивні паралелі із історично-антропологічними дослідженнями, які спрямовані саме на реконструкцію та аналіз «ідейної оснастки» та менталь-

ності суспільств минулого, сприймання сукупності різноманітних аспектів оточуючого світу.

Цікаві когнітивні паралелі із історичною антропологією містяться і у роздумах А.Койре про відмінності у розвитку технологій у добу Ренесансу та у Ранній Новий Час. На його думку, механіка і технології періоду Відродження є менш досконалими, оскільки у ментальності людей цього історичного часу були значно гірше розвинена здібність до точних підрахунків. Койре визначав, що людина доби Відродження або Середньовіччя не вміла рахувати, тому що не мала для цього необхідних інтелектуальних засобів [4, с.113].

Підсумовуючи досить численні методологічні відповідності філософської й історично-наукових студій А.Койре та історично-антропологічних досліджень, слід зазначити їх явно не випадковий, а інтелектуально й соціо-культурно обумовлений характер. Дані концепції можна розглядати як складну когнітивну систему, у якій праці Койре орієнтовані на вивчення інтелектуальних та наукових складових ментальності й культури суспільств минулого, а історично-антропологічні студії – на реконструкцію та аналіз їх ментальності, світогляду та індивідуальної і соціально-значущої поведінки.

### ***Література:***

1. Койре, А. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии [Текст] / А.Койре / Койре А. Очерки истории философской мысли.- Пер. с фр. – М.: УРСС, 2003.-с.128-154.
2. Койре, А. Гамлет и Платон [Текст] / А.Койре / Койре А. Очерки истории философской мысли. – Пер. с фр. – М.: УРСС, 2003.-с.128-154.
3. Койре, А. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий [Текст] / А.Койре / Койре А. Очерки истории философской мысли. – Пер. с фр. – М.: УРСС, 2003.-с.12-27
4. Койре, А. От мира «приблизительности» к универсуму прецезионности [Текст] / А.Койре / Койре А. Очерки истории философской мысли. – Пер. с фр. – М.: УРСС, 2003.-с.109-128.
5. Койре, А. Пустота и бесконечное пространство в XIVв. [Текст] / А.Койре / Койре А. Очерки истории философской мысли. – Пер. с фр. – М.: УРСС, 2003.-с.74-104.
6. Юшкевич, А.П. Предисловие редактора [Текст] / А.П.Юшкевич / Койре А. Очерки истории философской мысли. – Пер. с фр. – М.: УРСС, 2003.-с.5-11.

## СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ГЕНДЕРНОЙ НЕСТАБИЛЬНОСТИ

*Власова О.П., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

В большинстве дискуссий о гендере именно общее значение извлекается из ритуалов, литературы, мифов, символических объектов и других аспектов выражения культуры. Именно так, как известно, обстояло дело с дискуссиями о западной традиции, которая объединяла женщин с природой, а мужчин – с культурой. Для подтверждения этой культурной «аксиомы» прослеживалось ее выражение в различные исторические эпохи в образовании и идеологии общества. Дихотомия «природа/культура», или «природа/общество» имеет, как известно, давнюю историю в европейской мысли. Но, что интересно, более ранние выражения были нацелены скорее на преодоление «гендерной пропасти», чем на гендерные предписания. Как отмечает А. Шлегель, «дикарь» (мужчина-животное) и медведь (человекоподобное животное) как представляется, служили этой функции в средневековой европейской мифологии. В сельском ритуале традиционной Европы именно молодая женщина «приручала» дикого мужчину или медведя, что можно рассматривать как воплощение социального, триумф культуры над природой. Реверс женщины от «культуры к природе» связан, как полагает Шлегель, с существенными трансформациями в гендерных отношениях, совпадающими с фундаментальными трансформациями в других социальных отношениях, связанных с реструктуризацией экономической и политической систем в период ранних буржуазных революций. А. Шлегель пишет о том, что дихотомия «природа/культура» не соблюдается, например, в племенах Новой Гвинеи: для них мужское и женское объединены с целым рядом оппозиций, таких как «жизнь/смерть», «птицы/свиньи», но именно культура и природа не входят в контрастный набор. Это вновь говорит о том, что общее значение гендера в одном обществе не обязательно имеет кросскультурный характер. Специфические значения имеют широкое основание: в гетеросексуальных обществах, например, статус по полу может вступать в конфликт со статусом по рангу. Некоторые общества разработали способы избегать подобной аномальной ситуации, например, в племенах Судана и Уганды власть, которой обладают мужчины в соотношении их жен и короля/королевы в отношении своих подданных делает брак невозможным для женщин королевской крови: в этих обществах королевы не становятся женами. Вообще ученые зачастую поражены, как пишет Сандра Барнс, очевидными противоречиями в верованиях и поведениях, окружающих женщин и их обладание властью. Например, в племенах Западной Африки, замечает исследовательница, представления о мужском доминировании и соот-

ветственно женском подчинении очень устойчивы в домашней хозяйственной и семейной обстановке, что противоречит превалирующему убеждению, что женщины так же способны, как и мужчины к экономическим и политическим предприятиям. Барнс цитирует популярную поговорку: «Несущественно, убьет ли змею мужчина или женщина, существенно то, что она уничтожена». Идея предельно ясна: и мужчины, и женщины равно способны выполнять важные и ценные общественные задачи, что входит в противоречие с подчиненным положением женщины в определенных контекстах.

Несмотря на признание нестабильности элементов текстов в отношении женщин и фемининности в истории философии многие философы полагают, что именно нестабильность поддерживает фаллоцентрическое отображение женщин и фемининности. П. Дейчер, например, считает, что нестабильность является образующим компонентом феминистской философии. Ученые доказывают, что гендер никогда не был стабильным концептом, что значения «женщины» и «женского» запутанны, сложны и неустойчивы. В истории философии трактовки этих значений зачастую двусмысленны, противоречивы и парадоксальны. Гендер характеризуется своей внутренней нестабильностью и с точки зрения культуры, и точки зрения текстуальности, а также как результат фаллоцентрической истории философии.

В свете современного постструктурализма в конце 80-х годов активно анализировались как гендер, так и теория сексуальности, при этом деконструкция оказала различное влияние на работы таких теоретиков, как Дж. Батлер и И. Сэджвик. Поскольку деконструкция по-разному репрезентируется Батлер и Сэджвик, их работы предлагают различный подход к дебатам об «образующей» нестабильности. Сэджвик анализирует нестабильность определений гомосексуальной идентичности и различий между гетеросексуальным и гомосексуальным желанием, которые рассматриваются в гомосексуальной маскулинной культуре. Дж. Батлер показывает, что происходит, когда «мужчина разумный» сталкивается с гендерной неопределенностью. Именно так называется книга Дж. Батлер («Gender Trouble») с публикацией которой началось восхождение Батлер на трон «королевы гендера». Если И. Сэджвик пишет о «кризисе дефиниций маскулинности», то Дж. Батлер ссылается на «образующую двусмысленность пола», но обе исследовательницы обсуждают дефиниционную неопределенность, кризис в сигнификации пола, гендера и сексуальности. Хотя «Гендерная неопределенность» не имеет дела с идеалами постепенного исчезновения гендерных отличий, книга Батлер воспринимается учеными как выражение времени, когда гендер, действительно, отображает нарушение «правильного» хода вещей, действий и событий. Хотя «Гендерная неопределенность» и характеризуется как книга, которая утверждает низвержение гендера, это, как представляется, преж-

де всего книга своего времени, когда западные «мейнстримные» идеалы демонстрируют «игривое» отношение к гендерным стереотипам, более того, популяризируют радикальные «квир»-концепты, с гордостью отказываясь от политики идентичности. Дж. Батлер отрицает радикальное различие между гетеросексуальностью и гомосексуальностью, утверждая, что есть структуры психической гомосексуальности в гетеросексуальных отношениях и структуры психической гетеросексуальности в сексуальности геев и лесбиянок. Таким образом, если 70-е годы XX в. были воплощением культуры «унисекса», то 90-е засвидетельствовали торжество, пусть и краткое, фрагментарной, нестабильной идентичности. Сэджвик и Батлер объединяет их уверенность в том, что гендер, гендерные категории оказывают огромное влияние на современную культуру. Их объединяет и то, что обе исследовательницы чаще всего ассоциируются с квирконцептами, которые зачастую служат целям расшатывания категорий гендера и сексуальности.

Мысль, что гендер находится в «тревожном» положении, пересекается с идеей о том, что феминизм стал менее релевантен. Критика гендера, действительно, может вызвать ненужную «озабоченность гендером». Более того, если нет уже веры в гендер, то, как следствие, нет и необходимости анализировать гендер, теоретизировать его категории и т. д. . Задается вопрос: «Если мы живем в культуре гендерной текучести, зачем тогда эта «ретроградская поглощенность» гендерными категориями?». Возможно, ученые смогут доказать нестабильность гендерных категорий, но, как представляется, гендерный бинаризм валиден сейчас, как и прежде, что подтверждается примерами гендерного угнетения, неравенства и насилия.

## **ПОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПОСТМОДЕРНИСТСКОГО АНТРОПОМОРФИЗМА**

*Гулевич В. А., эксперт по странам Центрально-Восточной Европы журнала  
«Международная жизнь»*

Эпоху постмодерна принято называть информационной эпохой. Информация – это интеллектуально-социальное явление, способное дробиться на составляющие элементы. Не существует информации в виде неделимого дискурса, который нельзя было бы разбить на более мелкие информационные элементы. Сплошной информационный поток состоит из множества входящих в него элементов. На ум приходит сравнение с пространственной теорией Демокрита, который рассматривал пространство не как нечто цельное и неделимое, а как сос-

тоящее из множества атомов (неделимых частиц). Если тезисы Демокрита выглядят спорными в культурно-цивилизационном плане (не все народы рассматривают свое коллективное «я» в виде «тела», легко разводимого на составляющие его части), то касательно внутренней природы информационных потоков демокритовские идеи дают ее верное описание.

Демокритовские мотивы явственно просматриваются в теориях западной геополитической мысли. Идея Демокрита о составной природе пространства, где составляющие ее части являются заменяемыми и взаимозаменяемыми, послужила интеллектуальным удобрением для идеологии либерализма, который так же ставит во главу угла принцип делимости социальных объектов (человеческих коллективов, государств, и т.д.) на конституирующие их элементы, без ущерба для внутреннего баланса данных объектов.

Такой интеллектуальный волюнтаризм был закреплен международными юридическими нормами, базис которых составляет юридическое наследие римского права, что в культурно-цивилизационном плане крайне противоречиво, поскольку культурно-юридические нормы народов и государств, не входивших в цивилизационный ареал западного мира, не согласовываются с нормами такого права. Существующая система международно-правовых отношений является устоявшейся на сегодня формой не потому, что она безупречна, а потому, что человечество переживает, на данном этапе, период политического доминирования западной цивилизации и культуры, который только сейчас начинает постепенно закатываться.

Со времени Вестфальского мира 1648 г. в западной политической мысли закрепились идея государства-нации. Антропоморфическое измерение политической науки, всегда там наличествующее, заняло незаслуженное ею доминирующее положение, затмив другие конституирующие элементы этой науки. Например, Политическое было лишено сакрального масштаба, и ему было придано либерально-обывательское измерение, когда главенствующим принципом признавалась воля отдельного индивидуума, даже если она противоречит интересам государства или здравому смыслу.

В информационную эпоху принцип правовой оправданности идеи государства-нации получает еще больший импульс в силу самой внутренней природы этой эпохи. Ключевыми характеристиками ее, напомним, является свободный обмен информацией и информатизация многих сфер человеческой жизни, что само по себе неплохо, но это имеет побочный эффект. Информационный человек – это расщепляющаяся структура, живущая в расщепляющейся реальности. Это четко видно на примере компьютеризации нашего общества, когда любой пользователь получает возможность быть одновременно собой и не собой, здесь и не здесь, заводить множество страничек в соцсетях, направленных

на разные стороны человеческой жизнедеятельности, под разными именами и с разными фотографиями. Медицинский факт: количество больных шизофренией, т.е. людей, с расщепленной психикой, заметно увеличилось в XX в., по сравнению с менее информатизированными временами – веком XIX и XVIII.

Приход постмодерна ознаменовался новым переделом устоявшихся сфер политического влияния: переход послесоветских государств под внешнее управление политического гегемона в лице Соединенных Штатов, отрыв Косово от Сербии и т.д. Наступление информационной эпохи привнесло дополнительную мозаичность в политическое бытие, которое отныне не рассматривалось как нечто стабильное.

Как противоположный пример можно привести Китай и его государственнические устои. Морально-идеологические постулаты китайской государственности покоятся на тысячелетних принципах конфуцианства, которое сумело вобрать в себя, и переработать марксистские тезисы, приспособив их к восприятию китайской этнической психологией. На протяжении целых эпох Китай пребывал в пространстве своих вечных традиций, и не приносил их в жертву новым идеям, а, напротив, новые идеи подводил под конфуцианство.

Западный политический дискурс не должен восприниматься как готовая рецептура для любой страны, без учета ее культурно-психологических особенностей. Механицистское накладывание западной модели политического устройства на государственный организм, находящийся в лоне не западной цивилизации, может привести к нестабильности в обществе и его поляризации.

## **ВЧЕННЯ ПРО ПОЛІТИКУ І МОРАЛЬ НІККОЛО МАКІАВЕЛЛІ**

*Дмитрієв С.Ю., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. В. Лазаряна*

Поняття політика і мораль ведуть своє походження з часів древньої Греції. І відповідно, означали мистецтво управління полісом та набір прийнятих у суспільстві уявлень про правильне та неправильне, добре та зле, у сукупності з похідними від них нормами поведінки.

Легітимність політики в значній мірі залежить від моралі, оскільки якщо з неї вилучити її моральну миротворчу дію, то її самостійна цінність буде втрачена. В той же час, багатьма політиками практикуються такі форми діяльності та відношень (як наприклад, насильство, брехня і т.д.) які являються несумісними з мораллю. Очевидно, це спровокувало у повсякденній свідомості звичайних людей появу двох суперечливих точок зору. Прибічники першої вважають

що політика має бути моральною, самі політики - взірцево «чистими» носіями кращих людських якостей, в той час як їхні ідеологічні суперники стверджують, що політика – справа брудна з самого початку і до кінця, а справжній політик має бути гнучким, кмітливим, прагматичним і виходити переможцем з будь-якої ситуації.

Першим філософом, котрий фундаментально висвітлив зв'язок між політикою та мораллю був Аристотель. Він казав що загальноприйняті уявлення філософів сходяться у тому, що найвище благо це щастя. Воно саме являється метою та передбачає особливу діяльність або особливу націленість інших діяльностей, що є чеснотою. Аристотель називає чесноту серединою, що можна було б зрозуміти як формулювання загального принципу та критерію моральних вчинків. Мова йде про середину у афектах і вчинках між двома порочними крайнощами, котрі виникають внаслідок порушення міри у сторону нестачі або надлишку. Мораль (чеснота) і найвище благо знаходяться у складних суперечливих стосунках. Чеснота – шлях, найвище благо – кінцевий пункт цього шляху; чеснота – засіб, найвище благо – мета, досягненню якої цей засіб слугує. Згідно поглядів Аристотеля, шляхетний вчинок містить у собі свою міру, а разом з нею і свою цінність. Він – сам собі винагорода.

Представником іншої системи поглядів щодо політики та моралі був Нікколо Макіавеллі – італійський філософ та політичний діяч. Будучи від природи надзвичайно кмітливим та допитливим, він ще з юнацтва почав захоплюватись творами мислителів давньої Греції та Риму. Історики вважають, що поштовхом для зародження у Макіавеллі ідей «керування державою незалежно від моральних устоїв», стало знайомство з солдатом-клерикалом Чезаре Борджіа – надзвичайно здібним воєначальником та державним діячем, чиїми інструментами були сміливість, розсудливість, твердість і навіть жорстокість. Нікколо Макіавеллі виконував обов'язки посла Флоренції у Борджіа і мав можливість досить близько познайомитись як з самим Чезаре, так і його методами вести справи. Він обрав Чезаре Борджіа за взірця свого «Государя»; його захоплювало в Чезаре вміння правити самими безсоромними методами, «поєднуючи в собі силу лева та хитрість лису». Макіавеллі належить відомий афоризм: «Мета виправдовує засоби». Хоча його часто зображують тонким циніком, котрий вважав що в основі правління лежать вигода і сила, але в душі він був готовий самовіддано, жертвуючи власною гордістю, служити своїй вітчизні – Флоренції та об'єднанню Італії.

Макіавеллі вважав, що політика і мораль – різні сфери, які не варто змішувати, а вплив моралі на політику є скоріше негативним, деформуючим. Цей погляд, соціальне призначення якого полягало у розв'язанні рук для політики,



пізніше був успішно взятий на озброєння багатьма політичними діячами. І особливо широко застосовується у сучасній політичній практиці.

## ІДЕОЛОГІЧНИЙ РЕФЛЕКС ФІЛОСОФУВАННЯ МАРТИНА ГАЙДЕГГЕРА

*Карпенко А. О., ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет»*

Історико-філософська думка є за визначенням “рефлексією рефлексії”. Цей факт значно ускладнює оптимізацію термінологічного забезпечення історії філософії як окремої галузі знання. Умови так званого “методологічного плюралізму”, проголошеного принципом сучасного філософування, сприяють поглибленню кризи науки як цивілізаційного інституту суспільства та дестабілізують загальне поле верифікації суджень в якості наукових, філософських, лінгвістичних тощо. В сучасному історико-філософському дискурсі терміни “ідея”, “категорія”, “концепт”, “поняття” чітко не диференційовані на рівні денотації, а лише ситуативно розподіляються на рівні конотації. Звичайно, думка є актуальним і динамічним процесом, але будь-які термінологічні субституції, контамінації, зміщення мають бути детально обґрунтованими та виправданими потребами дослідження конкретного предмету, а не топологією самого рефлексивного дискурсу. Конче необхідною для будь-якого дослідження є пропедевтика основних понять, яка забезпечить ідентичність дискурсу в динаміці сучасного інформаційного процесу.

Ми пропонуємо використовувати термінологічну пару “референт-рефлекс”, яка є тактичним доповненням до об’єкт-предметної основи історико-філософської думки. Об’єктом історико-філософського дослідження є дискурс філософського змісту. Предметом історико-філософського мислення є реконструкція певного значення з матерії досліджуваного дискурсу. Думка історика філософії завжди має певний фокус, певний акцент, який звужує горизонт рефлексії до тематизованого рефлексу. Рефлекс реалізовується у конкретній транскрипції, засобами якої і здійснюється спочатку конструювання в дискурсивній основі об’єкту конгруентного до методології дослідження референту, а згодом – і власне реконструкція того змісту, якого прагне думка.

Стратегічним завданням для нас постає пошук найбільш адекватної для потреб сучасного філософського процесу методології історико-філософської аналітики. Загальний дискурс гайдеггерознавства є у цьому відношенні є невичерпним ресурсом найрізноманітніших методологічних рішень та герменевтич-

них стратегій і тактик. Увесь цей дискурсивний масив тлумачень розподілено на певні рефлекси, в межах яких ми виокремлюємо тематичні транскрипції. Їх подальша інвентаризація та ре-інструменталізація в горизонті актуальних проблем філософського мислення складають необхідні умови дійсно сучасного історіографічного дослідження філософського спадку Мартіна Гайдеггера.

Ідеологічний рефлекс філософської історіографії є різновидом соціокультурного підходу до визначення предмету історії філософії. Ставка на соціокультурний вимір буття філософії є альтернативою очевидній тенденції сучасної історико-філософської науки до надто звуженого розуміння власного предмету. Така тенденція призводить до сублімації та герметизації філософської аналітики, яка вироджується в рафіновану метаdeskриптивну історію ідей, згнічуючи прагнення досягнути іманентних глибин соціокультурного процесу, в яких корінилося життя конкретних людей, які плекали філософське мислення. Ідеологічний рефлекс засновано на припущенні про те, що будь-яка думка має певну ідеологічну “підшивку”. Ідеологія є тіньовою іпостассю мислення, оскільки будь-яка думка має сліпу зону некритично сприйнятих уявлень і припущень, які утворюють ідеологічну прошивку буття мислення в цілісності певної культурної формації. Ідеологію можна назвати тіньовим двійником граматики природної мови, яка нечутно втримує та боронить схематизовані, застигли форми змістовності, які майже без усвідомлення транслуються мовцем у майбуття.

Ідеологічна критика філософії вкорінена в стратегіях підозри неklasичних форм філософування: марксизму, ніцшеанства, психоаналізу тощо. Різноманітні комбінації концептуальних інгредієнтів філософії підозри визначили філософський процес у повоєнний час. Одна з найпотужніших теорій ідеологічної критики сформована дискурсом так званої франкфуртської школи, до якої зараховують Г. Маркузе, В. Бен'яміна, Т. Адорно, М. Горкгаймера, Ю. Габермаса. Розбудова власної концепції франкфуртцями супроводжувалася переоцінкою ключових трендів тогочасного філософування: позитивізму та екзистенціалізму. У такому контексті залишити поза увагою одіозну фігуру Мартіна Гайдеггера було майже не можливо. Оскільки світлі політичного рішення Гайдеггера 1933 року виявилися латентні виміри філософії “Буття і часу”: песимістична домінанта екзистенціальної аналітики, безпідставність критеріїв визначення автентичності людського існування, хибна конкретність термінології, які і викривають ідеологічну компоненту фундаментальної онтології як філософської стратегії амбівалентного поєднання онтології відмінності з нейтралізацією дійсних відмінностей, характерних для існування людини.

## ЧЕЛОВЕК В УТОПИИ И АНТИУТОПИИ

*Мямлин С. С., ПКТБ Днепронетровского национального университета железнодорожного транспорта им. академика В. Лазаряна*

Актуальность данной темы обусловлена тем, что жанры утопии и антиутопии и их идея в нынешних реалиях приходится как нельзя кстати, так как общество не уверено в завтрашнем дне, взгляды большинства людей на будущее пессимистично, у человека нет веры, происходит кризис власти, экономики, международные конфликты, которые страшат крахом.

Обращение к данной тематике не случайно. Жанры, как утопии, так и антиутопии изначально – предмет исследования философии, истории, социологии, политологии и позиционирует себя как некое предупреждение для общества.

Поэтому целью данной работы являлся анализ утопии и антиутопии как жанра, выявление основных проблем и черт, а также определение места и роли человека в них.

Методом исследования был сравнительно-сопоставительный анализ художественной литературы.

По мере развития общественных наук, особенно после возникновения марксизма, утопия в значительной мере утрачивает свою познавательную, прогностическую роль и сам по себе термин утопия в какой-то мере переоценен.

Эта переоценка значения утопии в целом в общественном развитии была лаконично сформулирована Н. Бердяевым: «Утопии выглядят гораздо более осуществимыми, чем в это верили прежде. И ныне перед нами стоит вопрос, терзающий нас совсем иначе: как избежать их окончательного осуществления?»

Жанр утопии развивался с XVI века, пытаясь изобразить идеальный мир. Главная идея утопии равенство всех людей, где их личность выходит на первый план. В XX веке некоторые из утопических идей реализовались при формировании тоталитарных государств, в том числе Советского Союза. Но на практике оказалось, что ни одна из теорий всеобщего развития и счастья общества неэффективна, а порою наоборот деструктивна и губительна. И на смену романам-утопиям приходят антиутопии, аллегорично повествующие обо всех недостатках тоталитарного государства. Таким образом, они предупреждает человечество о возможных последствиях его деятельности. И, действительно, намного проще поверить в то, что может быть, чем в то, чего никогда не существовало, и в то, что никогда не станет реальностью. Утопия – это просто идеализированная выдумка, неоправданные мечты их авторов. Да и

каждое такое общество имеет массу недостатков, которые скрыты под более весомыми «положительными» особенностями.

Антиутопия же на самом деле не является полной противоположностью утопии: антиутопия развивает основные принципы утопии, доводя их до абсурда. Теперь оказывается, что один и тот же человеческий разум способен построить "Город Солнца" Томмазо Кампанеллы и работающие с точностью часового механизма "фабрики смерти" Генриха Гиммлера. XX век стал веком воплощенных антиутопий — в жизни и литературе.

Один из важнейших вопросов, которые пытаются решить в утопических и антиутопических произведениях, — вопрос свободы выбора и свободы вообще. Где грань, отделяющая свободу от несвободы, а человека от животного? Сегодняшний хаос и шатание в постсоветском обществе, стыдливо именуемые "периодом становления демократии", показывают, что мы не готовы к свободе, мы не научились понимать и ценить ее.

К сожалению, сейчас жанрам утопии и антиутопии не уделяется должного внимания, поэтому данная тема является практически значимой, и в том числе может быть использована в дальнейшем изучении и анализе жанров утопии, и антиутопии.

## ГЕНДЕР В ІСТОРІЧНОМУ ВИМІРІ

*Паращевіна О. С., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Вперше питання гендерної рівності гостро постало у зв'язку з розвитком капіталізму та залученням жінок до участі у виробництві в кінці XIX - на початку XX століть. Нові умови існування робітничих сімей змусило жінок-матерів йти нарівні з чоловіками заробляти засоби до існування. Умови та обсяги їхньої праці мало чим відрізнялись від чоловічої, проте оплата була значно заниженою. Крім того, значний перелік галузей виробництва, освіти, науки та культури взагалі був заборонений для жінок. В більшості країн Європи жінки не мали права приймати участь у виборах органів влади. Такий стан речей зумовив світовий феміністичний рух та актуалізував питання гендеру сьогодні. Тож не станемо заперечувати, що актуальність сьогоднішніх гендерних досліджень мають витоки з часів перших наукових досліджень місця жінки в суспільстві.

Ще одним із важливих моментів дослідження гендерних проблем, звичайно є інститут материнства. З плином часу XX століття роль матері у формуванні молодого покоління визначалась по-різному: від няньки-годувальниці

до ділової бізнес леді. Проте ніколи і ні в якому разі з неї не знімалася відповідальність за долю її дитини.

В ХХ ст. в усьому світі посилилась увага до ролі жінки в суспільстві. В книзі М.Мід «Стать і темперамент», виданої в 1935 році в США, говорилося саме про жіночу і чоловічу роль в суспільстві. Спочатку авторка, як і більшість людей того часу вважала, що роль чоловіка полягає в тому, щоб працювати, отримувати платню та годувати сім'ю, забезпечивши останній більш широкий зв'язок з соціумом; жінка, відповідно, має опікуватись сім'єю, «яка і є основною сферою її діяльності». Цей розподіл ролей, зазначала Мід, виник в наслідок природних розбіжностей між чоловіком та жінкою. Сексуальні ролі в нашому суспільстві виникли скоріше на основі культурних і соціальних розбіжностей, а не з «природного стану речей» або «природної течії» [1].

З посиленням демократичних тенденцій в політичній світовій сфері загострюється ще один із напрямків гендерних досліджень: досвід боротьби жінок за виборчі права та їхня загальна політична культура, що досліджував в своїх працях «Соціалістичні жінки: європейський соціалістичний фемінізм у ХІХ-на початку ХХ ст.» (1978 р.) та «Історія жіночого виборчого права» (1981р.) М. Боксер.

Серед актуальних проблем гендерної історії сьогодні є зображення жіночої пам'яті, оскільки в державних архівах їй виділено досить мало місця. Дослідження приватного листування жінок, їхні мемуари та записи в особистих щоденниках є сьогодні важливим джерелом гендерних історичних досліджень.

Говорячи про проблеми становлення гендерної політики в Україні, зробимо екскурс в історію. Перемога радянської влади в 1918р. поставила питання про рівність статей: залучення жінок до політичної, громадської та державної діяльності нарівні з чоловіками, рівноцінна оцінка праці, тощо. Проте деякі прояви «рівності» проходили з перебільшенням: «комунація жінок», статева розбещеність, порушення патріархального інституту сім'ї, теорія «Склянка води», нанесли значний удар по престижу гендерних питань. Нова соціалістична філософія шукала свої шляхи гендерної політики – у заміні сімейного виховання – соціальним. Питання захисту дитинства і поєднання радянської жінкою ролей матері, виробничника, суспільного діяча вимагало від молодого радянської держави приймати задекларованих нею «демократичних рішень по захисту дитинства і материнства». Наголос робився на виховання дитини через трудові традиції пролетаріату та втягнення в процес побудови соціалізму не через сім'ю, а через систему соціальних закладів народної освіти, де б держава виховувала дітей, вилучивши їх у батьків: колонії, дитячі будинки, тощо.

Грунтовні праці з гендерного питання виникли лише наприкінці 1960-х рр. Спалах активності досліджень був спровокований «сексуальною революцією»

єю» та активізацією феміністичного руху на Заході. Ці події завершили тривалий процес становлення історичної дисципліни, яку назвали «історією жінок». Новий імпульс отримало прагнення зрозуміти життя жінок минулого. На зламі 60-70-хрр. багато молодих дослідників з країн Західної Європи та Північної Америки вважали, що дослідження минулого дасть змогу зрозуміти сучасний стан жінки. У цей період «жіноча історія» була ще тісно пов'язана з історією сім'ї, але збагатила її і виявила нові проблеми: теорія патріархату та «жіночої сфери» [2, с. 34].

Зокрема, прихильники першої розглядали чоловіка і жінку як дві протилежні суспільні групи з власними інтересами і сферами впливу, а головне – з певним історичним досвідом. Сферу економіки і політики вони віддавали чоловікам, які протягом багатьох століть займались саме цим, а жінок взагалі викреслювали з історії. Так, Е. Дуглас говорив: «жінки надавали перевагу здійсненню змін у суспільстві, не керуючи цим суспільством» [2, с. 35].

Прихильники теорії «жіночої сфери» ґрунтувались на двоїстості ролі чоловіка і жінки в історії і на відміну від теорії патріархату не була така категорично войовничою щодо чоловіків.

Отже, сьогодні дуже широке коло історичних досліджень з гендерних відносин не тільки в Україні, й у всьому світі. Вивчення та аналіз наукових розвідок вчених різних спрямувань: істориків, соціологів, психологів, демографів та педагогів збагачує пізнання та розуміння гендерного питання в сьогоденному суспільному розвитку.

### ***Література:***

1. Тишков В.А. *История и историки США*. – М., 1985. - С. 110.
2. Шевченко Н.В. *Гендер у дзеркалі історії та перспективи розвитку гендерних студій в Україні // Український історичний журнал, 2001. - №2. – С. 34-48.*

## **НЕОДНОЗНАЧНІСТЬ ФЕНОМЕНУ КЛІКТИВІЗМУ**

*Пивоварська К. С., Полтавський національний педагогічний університет ім.  
В.Г.Короленко*

Кліктивізм – поняття, яке ще не знайшло свого належного висвітлення у науковому дискурсі. Це пов'язано передовсім із новизною даного феномену, який з'явився лише з технічною можливістю створення відкритої віртуальності.

На нашу думку, найточніше буде визначити його як форму соціальної активності, що виявляється у поширенні інформації у віртуальних соціальних мережах («кліканні»). Це явище викликає неоднозначну реакцію. З одного боку, кліктивізм розглядається як сурогат, заміна реальної активності, що не потребує зусиль і не має наслідків. Він оцінюється негативно, адже заміщує реальні дії, водночас створюючи ілюзію включеності в події.

Інших висновків можна дійти, розглядаючи кліктивізм із позицій поліонтизму. Цей підхід стверджує, що існує багато онтологічно рівнозначних реальностей, кожна з яких є повноцінною та незалежною [1, с. 5]. Віртуальна реальність Інтернету, таким чином, розглядається не зі сторони вторинності, а як самодостатня, зі своїми правилами поведінки.

Не заперечуючи жодним чином зв'язку віртуальності та реальності, це дає змогу визначити кліктивізм як винятково віртуальне явище. Це означає, що суб'єкт віртуальної соціальної мережі, поширюючи інформацію, діє єдиним можливим для нього чином, адже весь віртуальний простір, по суті, є інформацією. Кліктивізм, звичайно, може поширюватися і на реальність, але він *не зобов'язаний* на неї впливати. Навпаки, вихід мережевої активності у реальний простір є переходом з однієї реальності в іншу, а отже, потребує як зусиль зі сторони особистості, так і нової форми втілення. Це означає, що звинувачення кліктивістів у пасивності позбавлені сенсу, адже вони діють згідно із законами своєї реальності.

Отже, феномен кліктивізму може бути розглянутий щонайменше із двох позицій – як пасивність або як онтологічно обумовлена специфічна активність. Відповідно до цих підходів дається оцінка явищу як позитивному чи негативному. Такий дуалізм необхідно враховувати при аналізі віртуальних акцій і особливо при оцінці їх можливого впливу на реальність.

### ***Література:***

1. Носов Н.А. Манифест виртуалистики. [Текст] / Носов Н.А. // Тр. лаб. виртуалистики. Вып. 15. – М., Путь, 2001.- 17 с.

## **РЕАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В РЕАЛЬНОСТИ МЕДИА**

*Пурихванидзе О.В., Одесская национальная академия пищевых технологий*

Актуальность проблемы человека и его сущности определяется местом, которое он занимает в системе философского знания. Экспликация проблемы в

современных условиях характеризуется особенностями процессов, происходящими как в самой философии, так и культуре в целом.

Цель данной статьи состоит в рассмотрении означенной проблемы в условиях медиального поворота, который характеризует философию и культуру современности.

Проблема существования человека в реальности медийных образов нашла свое отражение в философских концепциях Р. Барта, М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Бодрийера, С. Жижека, Ж. Деррида, М. Маклюэна, П. Слотердайка, У.Эко, и др. Исследования в данном направлении активно ведутся сегодня представителями научной школы медиафилософии в Санкт-Петербурге (В.В. Савчук, О. Штайн, Г. Хайдарова и др.).

Так, В. Савчук в своей книге «Медиафилософия. Приступ реальности» [1] обосновывает появление нового медиального поворота, следуя логике важнейших поворотов: онтологического, лингвистического, иконического. Именно из медиального поворота проистекает ключевой тезис медиафилософии – все есть медиа. Он пишет, что для сторонников иконического поворота, исходящих из максимы «все есть образ», утверждение, что «все есть язык» или «текст» утрачивает актуальность, как утрачивает силу бумажная власть деконструкции, поскольку в условиях господства дигитальных образов, составляющих нашу медиареальность, исходная данность образа столь же актуальна, как и другие медиа. «Медиафилософы делают следующий, столь же необходимый, сколь и радикальный шаг: визуальный образ низводится до одного из видов медиа. Числя под ним все то, что опосредует наше восприятие, что открывает сокровенное, что является первосущим» [2, с. 6]. Как полагают представители медиафилософии, содержательно медиаповорот связан с осознанием того, что не только язык говорит мной, но и визуальный образ видит мной. А также с пониманием, что восприятие включает момент деперсонализации и активности другого. Т.е., хотя мы и являемся важным звеном коммуникации, однако не ее целью. «Сами этого не подозревая становимся агентами хитрости аутопоэзиса и саморазвития медиа» [3]. На наш взгляд, такой подход, нивелирует не только метафизическую, гносеологическую, более того, телесную природу человека.

Что касается метафизической сущности человека, его способности «обращать свой взор к небу», она, по мнению С. Хоружего, выхолащивалась от Аристотеля до Фуко. Европейская философия потеряла человека, к середине 19 века возникла антропологическая модель, которая анти-антропологична [3, с.105]. Завершением этого стало появление на рубеже XX-XXI века постчеловека.

Ж. Бодрийер развивая мысль о том, что при помощи технологических средств происходит расширение человека в пространстве, писал: «...все, что



есть в человеческом существе – его биологическая, мускульная, мозговая субстанция, - витает вокруг него в форме механических или информационных протезов» [4]. Человек медийной эпохи сам становится протезом – протезом тела и протезом сознания. В.Савчук доводит эту мысль до идеи о том, что и само сознание – лишь то, чем говорят медиа, носители сообщения. Благодаря медиа кардинально меняется способ, которым мы мыслим. М. Маклюэн отмечал, что медиа являются не просто пассивными каналами информации, они еще определяют то, как мы мыслим, сам процесс мышления. Например, сегодня в условиях господства дигитальных образов, текстов происходит процесс формирования нового типа чтения: просмотр заголовков, абзацев текстов и страниц. Пользователи Интернета «уходят в онлайн» именно для того, чтобы избежать чтения в традиционном смысле [5]. Этому типу чтения соответствует и новый тип мышления. На смену проникновению в смыслы, их развертыванию, схватыванию причинно-следственных связей, в конечном итоге, развитию мышления приходит его «дистракция».

Итак, если согласиться с логикой наступившего медиального поворота, с тем, что медиафилософия является «адекватным и своевременным ответом современности» [3], возникает необходимость глубокой рефлексии связанных с поворотом процессов. Прежде всего, процессов трансформации человека, его метафизической, гносеологической, телесной сущности, появления постчеловека. Более того, сам феномен поворота и соответственно трансформации человека, следует рассматривать как естественные и безотносительно к их оценкам.

### ***Література:***

1. Савчук В.В. *Медиафилософия. Приступ реальности* / Валерий Владимирович Савчук. - СПб.: Изд-во РХГА, 2013. - 338 с.
2. Савчук В.В. *О предмете медиафилософии* / В.В. Савчук // *Международный журнал исследований культуры*. – 2011. - № 3(4). – С. 6-10.
3. Савчук В.В. *Неизбежность медиафилософии* [Электронный ресурс] / В.В. Савчук. – Режим доступа: [http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/savchuk\\_inevitability/](http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/savchuk_inevitability/)
4. Хоружий С.С. *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии* / Сергей Сергеевич Хоружий. - М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. - 688 с.
5. Carr N. *Is Google Making Us Stupid? [Virtual Resource]* / N. Carr. – Режим доступа: <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2008/07/is-google-making-us-stupid/306868/>

## ПОЛИТИКА И МОРАЛЬ

*Руденко И, Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна*

Политическая философия – философская дисциплина, одна из основных областей философского знания о человеке и обществе, посвящённая исследованию фундаментальных проблем политики, её наиболее глубоких сущностных оснований.

Политическая философия складывалась как особая область философского знания в едином процессе дифференциации философии на специализированные дисциплины – моральную, социальную философию, философию права, истории, науки, а затем и техники, искусства. И именно моральная дисциплина является наиболее важной в политике.

Реакцией на такое состояние общественных наук стал так называемый постпозитивизм, сначала подвергший тотальной критике все существующие парадигмы (этим занимались его ранние версии — различные «критические» теории, постмодернизм), а затем попытавшийся выдвинуть свои собственные теории (постструктурализм, социальный конструктивизм, постфеминизм, постмарксизм и пр.) Постпозитивизм рассматривал только объективность в политике. Без вмешательства любой морали. Можно сказать, что они используют специфику критического рационализма, который провозглашает принцип бескомпромиссной критики, принципиальной гипотетичности знания, согласно мнению Карла Поппера, при этом приверженцев морали в политической философии было немало. Под моральностью политики подразумевают воплощение моральных норм и ценностей: добра, справедливости, долга и т.п.

Общее между политикой и моралью заключается в том, что они относятся к наиболее ранним регуляторам общественной жизни, к сфере социального выбора, в силу чего они подвижны и изменчивы; являясь регуляторами поведения людей.

Различия между политикой и моралью следующие:

1. Политика представляет собой деятельность, направленную на урегулирование групповых социальных конфликтов. Мораль же характеризует повседневные индивидуальные отношения между людьми.

2. Источником политики являются экономические, насущные интересы и потребности людей. Непосредственным же источником морали выступают общечеловеческие, а также коллективные ценности, следование которым не сулит индивидуальной личной выгоды.

3. Многие императивы морали носят характер идеалов, с которыми следует соотносить свои действия, но которых в реальной жизни едва ли кому-нибудь удастся достичь. Мораль оценивает субъективное, внутреннее переживание поступков. Политика же целесообразна, т.е. ориентирована на достижение определенных целей, результатов.

4. Мораль всегда индивидуальна, а политика же обычно носит коллективный характер.

5. Важнейшей отличительной особенностью политики является ее опора на силу, использование принудительных санкций. Мораль же в принципе осуждает насилие и опирается главным образом на "санкции" совести. "Кто двигается вперед в знании, но отстает в нравственности, тот больше идет назад, чем вперед" (Аристотель).

По вопросу о возможности нравственной политики в мировой общественно-политической мысли существуют различные точки зрения: 1) сторонник морализаторского подхода Г.Мабли называл политику общественной моралью, а мораль – частной политикой. Хорошая политика, по Мабли, не отличается от здоровой нравственности. Ж-Ж.Руссо призывал к соединению политики и морали: кто захочет изучать отдельно политику и мораль, тот ничего не поймет ни в той, ни в другой, и все, что является нравственным злом, является злом и в политике. Глубокий смысл кроется в работе М. Вебера. Он "примирял" мораль и политику путем разделения сфер их действия: до принятия политического решения политик может следовать своим идейным убеждениям и нравственным принципам, но при принятии решения он должен думать о его последствиях и результатах, учитывая реальные обстоятельства ("этика убеждений" и "этика ответственности").

В идеале государство должно быть носителем морали и полным законодателем моральных принципов. Но современный мир изменяет моральным принципам, о чем свидетельствует отсутствие их в государственном управлении и в политической деятельности. Как правило, абсолютно все представители власти заняты тем, как максимально быстро можно достичь успеха любыми методами, поэтому все моральные принципы отходят на задний план.

По моему мнению, моральные принципы должны обязательно присутствовать в любой сфере человеческой деятельности, потому что, если не будет морали в политике, то ее не будет нигде. Ведь политика является основой современного общества. Мораль должна быть выше собственных интересов.

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІ КОНОТАЦІЇ ГЕНДЕРНОЇ ТЕОРІЇ

*Хміль В.В., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В. А. Лазаряна*

Постмодернізм, який ніс руйнівний потенціал для усього новоевропейського знання, зосередившись на критиці наративної свідомості, не зумів висунути жодної позитивної концепції, емігрував в моделі соціального конструктивізму, одним з варіантів якого є гендерна філософія.

Зважаючи на плідні дослідження гендерної проблематики, вважаємо своїм завданням піддати аналізу проекти майбутніх перетворень деякі принципи гендерної філософії, застосовуючи методологічний інструментарій комунікативної прагматики та дискурсивної етики, що були напрацьовані сучасними німецькими філософами Ю.Хабермасом, К.-О.Апелем. Вибір цих методологічних напрямків обумовлений протилежністю підходів до аналізу Інтерес до концепції комунікаційної дії Ю.Хабермаса з'явився в процесі тривалого теоретичного переходу від когнітивної етики Сократа та Канта до посткласичної філософії, в основі якої, на відміну від кантівського суб'єкта, оприявнюється поняття інтерсуб'єктивності, що несе у своїй основі обмін цінностями та смислами.

Не дивно, що Ю.Хабермас відмежовується від кантівського категоричного імперативу та автономної моральної свідомості індивіда на користь інтерсуб'єктивності. Комунікативне співтовариство виступає регулятором моралі, базуючись на емпіричному обґрунтуванні етики, яка знаходить свої витoki в гетерономній традиції. етичних гендерних засад та шляхів їх легітимізації.

Альтернативної точки зору дотримується німецький філософ К.-О. Апель, пропонуючи іншу модель легітимізації гендерної етики позакомунікативним шляхом. Він осмислює моральну філософію в трансцендентних вимірах, шукаючи "нерелігійні основи принципів для етичних норм".

Разом з тим, такий підхід зумовлює існування позачасових цінностей - справедливості, честі, гідності, до яких, не відноситься цінність гендерної рівності та гендерної демократії, в силу її раціонально-прагматичної природи.

В цілому, задовольнюючись концепцією К.-О.Апеля, слушно зауважити, що з неї випадає реальна історія та її волепокладання, проте вихід за межі емпіричного світу в сферу трансцендентного, надає глибинний смисл історичному процесу.

Важливо сказати, що ідею трансцендентальної прагматики поділяє Г.Йонас. Одно з фундаментальних рішень щодо легітимізації гендерних норм та оцінок він пропонує в онтологічному обґрунтуванні «етики відповідальності», вважаючи, що моральні цінності повинні виводитися не з принципу ідеаль-

ного співтовариства, а з всезагального трансцендентального принципу необхідності збереження буття як такого: «Чини так, щоб результати твоєї дії не були руйнівними для можливостей життя майбутньому, не приносилася шкода існуванню людства на Землі».

Гендерна теорія є одним з варіантів пошуку нових стратегій трансформації людства. Перед стрімкими гендерними зрушеннями, що запропоновані суспільству, стоять вади віковичної вкоріненості моральних та духовних засад спільнот, з урахуванням не тільки їх соціо-культурної, національної, але й гендерної ідентичності, як альтернативи гендерної рівності.

Виходячи з програми комунікативної дії та консенсусу у Ю.Хабермаса поняття “гендерна рівність” виступає штучним соціальним конструктом, що має своє методологічне підґрунтя в когнітивізмі та звужує можливості легітимізації гендерних цінностей. Гендерний конструкт, спрямований на аналіз виключно соціальної сфери аспекту довгий історичний час буде мати анонімно-відчужену форму, не зможе бути загальнозначущою нормою.

Поняття “гендерна рівність” несе у собі політико-правовий, а не філософський зміст, тому його легалізація здійснюється адміністративно-формальним шляхом, підкреслюючи зовнішні особливості феномену. Поняття “гендерна демократія” є недолугим, оскільки не відображає первісного його значення, бо є таким словосполученням, що суперечить його змісту.

Протилежна концепція К.-О. Апеля, заснована на трансцендентних вимірах соціального буття, з відповідним способом надання нормативного статусу “гендерній справедливості” як морально-етичному поняттю, що охоплює тотожність протилежні статі та їх специфічні способи буття.

## ПОВЕРНЕННЯ ДО ЕКЗИСТЕНЦІЇ ЯК ВИХІД ІЗ ПОСТОМОДЕРНОЇ КРИЗИ ЗНЕОСОБЛЕННЯ

*Шморгун Олександра, Центр гуманітарної освіти НАН України*

Наразі вже стає неможливо ігнорувати численні заяви як фахівців-психологів, так і просто небайдужих представників інтелектуальної та духовної еліти про гостру світоглядну кризу, що супроводжується стрімкою втратою світоглядних орієнтирів, соціальної «аномією» за Е.Дюркгеймом, яку нині переживає людство. З іншого боку, як свідчить гуманістичний (екзистенційний) психоаналіз, саме активна життєва позиція, спільна справа, спільна боротьба здатні подолати в людях самотність, екзистенційний вакуум відчуження та пов'язаний з ними депресивний стан.

Таким чином, утворюється замкнене коло: для того, щоб мати змогу щось реально змінити в своєму житті, людині необхідна активна життєва позиція та стійкі ціннісні установки, набути яких вона може лише через активну задіяність у житті соціуму та участь у соціальних перетвореннях, які, своєю чергою, можливі лише за наявності активної життєвої позиції. Розірвати це замкнене коло покликані сучасні інтелектуали: філософи, психологи, антропологи – адже саме на них покладена місія формулювання світоглядних засад, на яких має базуватись життєва позиція людини в сучасному мінливому, бурхливому, ба, навіть, катастрофічному світі, щоб вона не просто могла в ньому вижити, а й бути щасливою, повноцінно реалізувавши екзистенційний сенс власного буття.

Що ж може запропонувати філософія XX-XXI століття сучасній людині? Загальновідомо, що вся остання третина XX століття та початок XXI характеризувались пануванням у філософії постмодерної (постнекласичної) парадигми, яка значною мірою саме за своїм визначенням виносила за дужки смисложиттєву проблематику, серед іншого, постулюючи повну деконструкцію всього авторського та суб'єктивного, що виражається у нині загальноприйнятих постмодерних метафорах «смерті суб'єкта», «смерті автора», «смерті бога». Натомість, проблема цінностей та світоглядних орієнтацій неминуче потребує, щоб в основу будь-яких філософських побудов була покладена людина, в

унікальності її власне антропологічних характеристик і, передусім, неповторної людської суб'єктивності. Адже такі ключові екзистенційні категорії, як «свобода», «відповідальність», смертність («буття-до-смерті»), сенс життя, за великим рахунком, не мають якогось загальнолюдського або загальноприйнятого тлумачення і можуть бути розглянуті лише по відношенню до неповторної особистості. Більше того, ці категорії насправді нерозривно взаємопов'язані й утворюють свого роду екзистенційний каркас, без якого неможливий будь-який цілісний світогляд. З іншого боку постмодерні метафори «смерті суб'єкта», «смерті автора» та «смерті бога» також утворюють, так би мовити, постмодерний «трикутник», між «вершинами» якого приречена блукати сучасна людина, марно намагаючись віднайти втрачений сенс. Адже, сам цей трикутник ніби зумисне «спроектовано» таким чином, щоб перекрити людині будь-яку можливість для конструктивної постановки запитання про сенс власного буття та успішної його реалізації. Бо ж вона передбачає саме творче, «авторське» втілення життєвої стратегії, навіть стосовно видів діяльності, які традиційно не прийнято безпосередньо пов'язувати з творчістю. Так, наприклад, видатний український психолог А.Роменець говорить про «моральну творчість» або ж, врешті-решт, йдеться про «авторство» по відношенню до власного індивідуального життя, на чому, зокрема, наголошували основоположники гуманістичного (екзистенційного) психоаналізу Е.Фромм, В.Франкл, Р.Мей, говорячи про творчість як «мистецтво жити», «мистецтво любити». Тема життя як нереалізованого індивідуального «проекту», що спрямований в майбутнє неодноразово піднімається також в творчості філософів-письменників екзистенціалістів, і, насамперед, в роботах основоположника атеїстичного екзистенціалізму Ж.-П.Сартра.

Разом з тим, на сьогоднішній день залишається незаперечним, що сама творчість є процесом, що потребує глибоко суб'єктивних екзистенційних переживань, а то й страждань. Однак залишається незрозумілим, яке місце в структурі світогляду має посідати метафора «смерті бога», адже, на перший погляд, вона ніби не стосується безпосередньо ані проблем творчої

самореалізації людини, ані її як неповторної особистості. Щоб відповісти на це запитання, потрібно розглянути вищеописаний постмодерністський «трикутник» під дещо іншим кутом зору – в площині історичної ретроспективи – і, насамперед, поставити запитання про те, яку добу можна взяти за точку відліку «народження суб'єкта», «смерть» якого постулює постмодерна методологія. За спільним висновком численних фахівців, такою добою є епоха Ренесансу.

Адже саме доба Ренесансу характеризується небаченими та неможливими до того секуляризацією та вільнодумством, що, зокрема, переконливо доводить видатний дослідник Ренесансу Я.Буркхардт. Отже, можна сказати, що саме ці процеси поклали початок тому, що вже наприкінці XIX століття буде продіагностовано Ф.Ніцше як «смерть бога». Причому саме це насамперед наближає людину до усвідомлення себе як неповторної особистості, а це, своєю чергою, відкриває шлях до осмислення нею меж власної свободи (а значить і відповідальності), переживання власної смертності та скінченності перед обличчям німого і порожнього Всесвіту. До речі, надзвичайно показово, що згідно дослідженням відомого російського культуролога Л. Баткіна потреба у визнанні авторства загострюється в Ренесансі мірою все більшого усвідомлення людиною власного творчого потенціалу саме як неповторної індивідуальності.

Отже, можна констатувати, що проблема авторства, проблема смерті бога та проблема людської суб'єктивності пов'язані між собою і утворюють, так би мовити, цілісний екзистенційно-антропологічний комплекс, однак на відміну від філософії постмодернізму, де ці концепти виступають у якості рядопокладених, *«смерть бога» в реальній європейській історії насправді означає «народження» суб'єкта і автора.* В цілому ж цей комплекс є свого роду стартовим майданчиком, відштовхуючись від якого можливо здійснювати розробку тих сміложиттєвих матриць, які будуть спільними для будь-якої людини, що знаходиться на сучасному рівні розвитку цивілізації, що вкрай актуально для духовного виживання у тій «межовій» екзистенційній ситуації, в якій сьогодні уже знаходиться все людство.



## **ПРИЗНАНИЕ СОЦИАЛЬНОГО СТАРЕНИЯ В ДУХОВНОМ ИЗМЕРЕНИИ**

*Хмель Т.В., каф. философии, социологии государственного управления, ДРИДУ НАДУ.*

Сегодня люди пожилого возраста (или «третьего», как требует современная политкорректность) составляют весомую часть человечества и доля их неуклонно возрастает. Существование любой системы обеспечивается механизмами взаимодействия ее элементов. Для социальной системы в силу разнообразия и иерархичности ее сфер, механизмы сами имеют многоуровневый характер, среди которых признание обеспечивает адаптивность и ее целостность. В конце XX в. признание приобрело острое практическое значение и стало живо обсуждаться в философии и социологии. [2; 3]. Можно выделить три тематических направления в современных исследованиях в зависимости от видов признания: эмоциональное, социальное и правовое.

Первое направление связано с признанием (принятием, одобрением) партнеров в межличностных отношениях (дружбы, любви, родства). В подобной интерсубъективной ситуации «бытия вместе» преобладает форма эмоционального отношения друг к другу по признаку близости, привязанности и идентичности. В этой модели эмоционального признания участники обоюдно подтверждают ценность друг друга, следуя принципам конкретных форм объединения (семья, дружба, любовь).

Социальное признание, распределяемое на основе достижений, заслуг личности образует второе направление. Основой определения заслуг и достижений являются социальный и профессиональный вклад. Этот аксиологический порядок общественного уважения носит конкурентный характер и устанавливается исходя из общих, социетальных ценностей.

Правовое признание связано с проблемами гражданского статуса, соблюдением прав человека, идентичности и мультикультурализма. Центральной темой дискуссии является борьба с предубеждениями, дискриминацией и требование признания равных прав, этнической, культурной, религиозной и возрастной инаковости. В современных условиях особая демографическая группа, к которой относят людей пожилого возраста, приобретает особое влияние в осуществлении социальных, культурных и духовных процессов, что вызывает необходимость поиска новых смыслов. Старость как этап жизни утрачивает природно-биологические признаки, не сводится к хронологическим определениям и медицинским показателям, которые нивелируются достижениями науки, развитием системы социального здравоохранения, обеспечения, а также изменением нравственных ориентиров. Все

это привело к разрушению идентификационных стереотипов, сформировавшихся в индустриальную эпоху и базирующихся на товарном характере общественных отношений.

Старение утрачивает индивидуально-личностные характеристики, выходит за рамки семейно-ролевого определения и превращается в мощный фактор экономических и политических процессов, признанием чего стало принятие Генеральной Ассамблеей ООН «Декларации по проблемам старения» в 1992 как знак «демографического вступления человечества в пору зрелости» [1]. Однако за годы, что прошли со времени принятой Декларации, противоречивые тенденции, проявившиеся в современных общественных процессах, значительно усилились. Например, в экономической сфере это проявляется в опасных изменениях пропорции трудоспособного и нетрудоспособного населения и как следствия – нехватки материальных ресурсов для общественного воспроизводства; в политической сфере – возрастание доли пожилых людей в общем объеме электората, что проявляется в распространении консервативных настроений в избирательных предпочтениях и невозможность проведения существенных реформ. При этом, замечает Ф. Фукуяма, учитывая гендерные особенности старения, именно электоральные предпочтения женщин пенсионного возраста могут стать решающими при принятии решений в демократических государствах [4]. Все эти противоречия достаточно негативно влияют на формирование морально-нравственного климата, порождающего в обществе такие формы отношения к пожилым людям, как геронтофобия, эйджинг и другие формы дискриминации.

Старость как социально-культурный феномен также претерпевает сложные трансформации во всех формах признания. Эмоциональное признание старости в рамках семейно-родственных отношений изменилось в силу разрушения традиционной патриархальной семьи, ее хозяйственных, воспитательных и воспроизводственных функций, что в условиях усиления миграционных процессов привело к снижению рождаемости, ослаблению родственных связей и отношений преемственности. Социальное признание старости также уменьшает роль предшествующих поколений в динамичных процессах цивилизационных изменений, связанных с переходом от индустриальной эпохи к информационной в очень короткий исторический период, фактически на протяжении жизни одного поколения, которое считает этот переход своей заслугой. Старость теряет самооценку и в контексте продления жизни, которая должна увеличиваться за счет омоложения, чему и должна служить современная наука. Следует отметить, что в июле 2012 сначала в России, а затем в США, Израиле и Нидерландах было объявлено о начале создания политических партий продления жизни. Эти партии нацелены на оказание политической поддержки научно-технической революции, происходящей сейчас в

сфере продления жизни и обеспечении максимально быстрого и одновременно безболезненного перехода общества на следующий этап своего развития с радикальным увеличением продолжительности человеческой жизни, омоложением и остановкой старения для того, чтобы большинство живущих в настоящее время людей успели воспользоваться достижениями науки и увеличить свою жизнь. Правовые последствия подобных процессов очевидны – изменение социального статуса, увеличение пенсионного возраста, нормативное закрепление мер по усилению различного рода запретов ради улучшения здоровья, увеличение страховых взносов и т.д.

Но в большей степени изменения коснутся и трансцендентного уровня общественного сознания, касающегося представлений о конечных пределах бытия человека, его целеполагании и направленности: «продолженная молодость» становится эрзацем бессмертия, «посмертное» воздаяние становится частью бытия, где старость воспринимается не как знак мудрости, а как наказание.

Таким образом, новый статус, который приобретает феномен старости в современных социокультурно условиях, требует обновления форм его общественного признания.

1 См. Доклад Всемирной ассамблеи по проблемам старения, Вена, 26 июля – 6 августа 1982 года . - Издание Организации Объединенных Наций, № R.82.I.16), A/CONF.113/31, глава VI.

2. Кожев А. Очерк феноменологии права // Кожев А. Атеизм и другие работы. – М., 2006.

3. Муздибаев К. Идея социального признания в радикализме А.И.Герцена. – Режим доступа : [^philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/%20№24-10.pdf](http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/%20№24-10.pdf)

4. Фукуяма Ф. наше постчеловеческое будущее : Последствия биотехнологической революции / Ф.Фукуяма; Пер. с англ. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2004 г.

## СПИСОК УЧАСНИКІВ

### наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень»

1.	Айтов Спартак Шалвович	Канд. істор. наук, доцент кафедри філософії та соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
2.	Андреев Олександр Андрійович	Аспірант кафедри «Вагони та вагонне господарство» Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
3.	Амеліна Л.В.	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
4.	Афанасьєва Лариса Вячеславівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
5.	Висоцька Ольга Євгенівна	Д-р філос. н., доц., декан факультету відкритої освіти Дніпропетровський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти (м.Дніпропетровськ)
6.	Власова Ольга Петрівна	Канд. філос. наук, доцент кафедри «Філософії та соціології» Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
7.	Гродецька Світлана Михайлівна	Аспірант Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
8.	Гулевич Владислав Олександрович	Експерт з країн Центрально-Східної Європи часопису «Міжнародне життя»
9.	Дмитрієв Святослав Юрійович	Аспірант Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
10.	Йосипенко Оксана Миколаївна	Д-р філос. н., ст. науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (м.Київ)
11.	Карпенко Андрій Олексійович	Старший викладач кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет» (м.Слов'янськ)
12.	Карпенко Олена Олексіївна	Аспірант кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний університет» (м.Слов'янськ)
13.	Качуренко В. В.	Аспірант Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
14.	Кебал Іван Юрійович	Аспірант Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)

15.	Линок Олексій Володимирович	Інженер-конструктор, ПКТБ ДНУЗТ «Донбаський національний університет залізничного транспорту»
16.	Макарець Микола Федосійович	Канд. філос. наук, доцент, ДВНЗ «Придніпровська державна академія будівництва та архітектури» (м.Дніпропетровськ)
17.	Малівський Анатолій Миколайович	Канд. філос. наук, доцент кафедри філософії і соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
18.	Мирошніченко Ирина Григорьевна	Преподаватель кафедры иностранных языков, Днепропетровский национальный университет железнодорожного транспорта им.академика В.Лазаряна (г.Днепропетровск)
19.	Москалева Марина Евгеньевна	Аспирантка кафедры философии ДНУ имени Олеса Гончара (г.Днепропетровск)
20.	Мямлін Сергій Віталійович	Д-р технічних наук, проф., проректор з наукової роботи Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
21.	Нетеса А.Н.	Аспірант Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
22.	Остренко Сергей Андреевич	Соискатель кафедры философии ДНУ имени Олеса Гончара (м.Дніпропетровськ)
23.	Пантилеєнко Катерина Сергіївна	Викладач кафедри іноземних мов Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
24.	Паращевіна Ольга Степанівна	Канд. істор. наук, доцент кафедри «Філософії та соціології» Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
25.	Пархоменко Юлія Юріївна	Аспірант Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
26.	Патласов Євген Олександрович	Аспірант Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
27.	Петрушкевич Марія Стефанівна	К.ф.н., доцент кафедри культурології та філософії, зав. каф. гендерних досліджень Національного університету «Острозька академія» (м.Острог)
28.	Пивоварська Ксенія Сергіївна	Аспірант кафедри філософії, Полтавський національний педагогічний університет ім. В.Г.Короленко (м.Полтава)
29.	Пурцхванідзе Ольга Вахтанговна	Ст. преподаватель кафедры социологии, философии и права, Одесская национальная академия пищевых технологий (г.Одесса)
30.	Руденко И.	Аспірант Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. ака-

		деміка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
31.	Сладнева Ольга Геннадьевна	Аспирант кафедри філософії и політології, Національна металургічна академія України (м.Дніпропетровськ)
32.	Тарасова Наталія Юріївна	Канд. філос. наук, доцент кафедри філософії ДВНЗ “Національний гірничий університет” (м.Дніпропетровськ)
33.	Фесак Валерій Юрійович	Інженер-конструктор, ПКТБ Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
34.	Хміль Володимир Васильович	Д-р філос. наук, проф., завідувач кафедри філософії і соціології Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (м.Дніпропетровськ)
35.	Хміль Тетяна Володимирівна	Доцент кафедри філософії, соціології державного управління ДРИДУ НАДУ
36.	Шевцов Сергей Викторович	Д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии ДНУ имени Олеса Гончара (м.Дніпропетровськ)
37.	Шморгун Олександра	Канд. філос. наук, старший викладач Центра гуманітарної освіти НАН України
38.	Шубін Василь Іванович	Канд. філос. наук, проф. кафедри гуманітарних дисциплін Дніпропетровської фінансової академії (м.Дніпропетровськ)

## **ЗМІСТ**

### **СЕКЦІЯ 1. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ РАКУРС ФІЛОСОФІЇ ТЕХНІКИ ТА ФІЛОСОФІЇ НАУКИ**

#### **PHILOSOPHY OF LANGUAGE. WORDS AND IDEAS**

Afanasieva L. V. .... 4

#### **СИНЕРГЕТИКА ТА СОЦІАЛЬНІ СИСТЕМИ**

Амеліна Л.В. .... 5

#### **ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ НАУКИ ТА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ НАУКОВЦІВ**

Андреев О.А. .... 7

#### **АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ЛІНГВІСТИЧНОГО ПОВОРОТУ У ФІЛОСОФІЇ**

Йосипенко О.М. .... 8

#### **ТЕХНІКА І МОРАЛЬНІСТЬ**

Качуренко В. В. .... 11

#### **КОНЦЕПЦИЯ ЯЗЫКОВОЙ ИГРЫ ЛЮДВИГА ВИТГЕНШТАЙНА**

Мирошниченко И.Г. .... 12

#### **ГУМАНИТАРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ**

Нетеса А.Н. .... 14

#### **ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ЕКОНОМІЧНИХ НАУК**

Пархоменко Ю.Ю. .... 16

#### **ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ**

Патласов Е.А. .... 17

#### **КОМУНІКАЦІЯ ЯК ПРОБЛЕМА ТА ПРОБЛЕМИ КОМУНІКАЦІЇ У СУЧАСНОМУ СВІТІ**

Петрушкевич М.С. .... 18

#### **ПОНЯТИЕ «СИЛЫ» В НАТУРФИЛОСОФИИ ШЕЛЛИНГА И ГЕГЕЛЯ**

Смотрицкий Е.Ю., Шубин В.И. .... 21

### **СЕКЦІЯ 2. ІСТОРІКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ**

#### **АНТРОПОЛОГІЧНА КОМПОНЕНТА ОНТОЛОГІЇ ДЕКАРТА В ІСТОРІКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ**

Малівський А.М. .... 24

#### **МІФ ЯК КОМУНІКАТИВНА ПРАКТИКА У КУЛЬТУРІ ПОСТМОДЕРНУ**

Висоцька О.Є. .... 25

#### **ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСТВУВАННЯ С.К'ЄРКЕГОРА**

Гродецька С.М. .... 27

#### **ВИКОНАВСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ЯК ФОРМА ІСНУВАННЯ МУЗИЧНОГО ТВОРУ**

Карпенко О. О. .... 29

#### **МЕТАФИЗИКА ФОМЫ АКВИНСКОГО**

Кебал И. Ю. .... 31

#### **ФІЛОСОФІЯ ГРОШЕЙ**

Линок О. В. .... 32

ЗНАННЯ І ВІРА: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ	
Макарець М.Ф. ....	35
ПРОБЛЕМАТИЗАЦІЇ СТАНОВЛЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	
Пантилеєнко Е.С. ....	38
ХАРИЗМА КАК ПРЕДПОСЫЛКА СЧАСТЬЯ	
Сладнева О.Г. ....	39
МІФ ЯК КРИТЕРІЙ РЕФЛЕКСІЇ МОДЕРНОЇ Й ПОСТМОДЕРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ	
Тарасова Н. Ю. ....	41
ГУМАНІСТИЧНИЙ ПСИХОАНАЛІЗ. ВІКТОР ФРАНКЛ	
Фесак В. Ю. ....	44
ДНЕПРОПЕТРОВСКАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ: ОТ ИСТОРИИ К ПРАКСИСУ	
Шевцов С. В. ....	46

### **СЕКЦІЯ 3. СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМАТИКА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ**

ФІЛОСОФСЬКО-НАУКОВІ КОНЦЕПЦІЇ А.КОЙРЕ ТА ІСТОРИЧНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ	
Айтов С.Ш. ....	49
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ГЕНДЕРНОЙ НЕСТАБИЛЬНОСТИ	
Власова О.П. ....	52
ПОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПОСТМОДЕРНИСТСКОГО АНТРОПОМОРФИЗМА	
Гулевич В. А. ....	54
ВЧЕННЯ ПРО ПОЛІТИКУ І МОРАЛЬ НІККОЛО МАКІАВЕЛЛІ	
Дмитрієв С.Ю. ....	56
ІДЕОЛОГІЧНИЙ РЕФЛЕКС ФІЛОСОФУВАННЯ МАРТИНА ГАЙДЕГЕРА	
Карпенко А. О. ....	58
ЧЕЛОВЕК В УТОПИИ И АНТИУТОПИИ	
Мямлин С.С. ....	60
ГЕНДЕР В ІСТОРИЧНОМУ ВИМІРІ	
Паращевіна О.С. ....	61
НЕОДНОЗНАЧНІСТЬ ФЕНОМЕНУ КЛІКТИВІЗМУ	
Пивоварська К. С. ....	63
РЕАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В РЕАЛЬНОСТИ МЕДИА	
Пурцхванидзе О.В. ....	64
ПОЛИТИКА И МОРАЛЬ	
Руденко И. ....	67
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІ КОНОТАЦІЇ ГЕНДЕРНОЇ ТЕОРІЇ	
Хміль В.В. ....	69
ПОВЕРНЕННЯ ДО ЕКЗИСТЕНЦІЇ ЯК ВИХІД ІЗ ПОСТМОДЕРНОЇ КРИЗИ ЗНЕОСОБЛЕННЯ	
Шморгун Олександра ....	71
ПРИЗНАНИЕ СОЦИАЛЬНОГО СТАРЕНИЯ В ДУХОВНОМ ИЗМЕРЕНИИ	
Хміль Т.В. ....	74
СПИСОК УЧАСНИКІВ	77



Наукове видання

**АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

Матеріали 3ої міжнародної наукової конференції

(Дніпропетровськ, 17-18 квітня 2014 р.)

Комп'ютерна верстка *О.Зеленська*

Формат 60х84 1/16. Ум. друк. арк. 1,04. Обл.-вид. арк. 1,13.

Тираж \_\_\_\_ пр. Зам. № \_\_\_\_.

Видавництво Дніпропетровського національного університету  
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

Свідоцтво суб'єкта видавничої діяльності ДК № 1315 від 31.03.2003

Адреса видавництва та дільниці оперативної поліграфії:  
вул. Лазаряна, 2; Дніпропетровськ, 49010

