

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ДНІПРОПЕТРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ ІМЕНІ АКАДЕМІКА В. ЛАЗАРЯНА

СХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР ТРАНСПОРТНОЇ АКАДЕМІЇ УКРАЇНИ



МАТЕРІАЛИ

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

МАТЕРИАЛЫ

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

PROCEEDINGS

**of the 5 International Scientific Conference
«ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS
OF PHILOSOPHICAL RESEARCH»**

14 - 15 квітня

ДНІПРОПЕТРОВСЬК 2016



МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

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

**СХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР
ТРАНСПОРТНОЇ АКАДЕМІЇ УКРАЇНИ**

КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ І СОЦІОЛОГІЇ

МАТЕРІАЛИ

**5ої Міжнародної наукової конференції
«АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ»**

МАТЕРИАЛЫ

**5ой Международной научной конференции
«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ ФИЛОСОФСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ»**

PROCEEDINGS

**of the 5th International Scientific Conference
«ANTHROPOLOGICAL MEASUREMENTS OF PHILOSOPHICAL
RESEARCH»**

14.04 – 15.04.2016

Дніпропетровськ – 2016

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 5-ої міжнародної наукової конференції, Дніпропетровськ, 14-15 квітня 2016 р. – Д.: ДНУЗТ, 2016. – 154 с.

У збірнику представлені матеріали 5ої міжнародної наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень», яка відбулася 14-15 квітня 2016 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, 2016
© Вид-во Дніпропетр. нац. ун-ту залізн.
трансп. ім. акад. В. Лазаряна,
редагування, оригінал-макет, 2016

НАУКОВИЙ КОМІТЕТ КОНФЕРЕНЦІЇ

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

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

Хміль В. В. – д-р філософських наук, проф., завідувач кафедри філософії і соціології ДНУЗТ – заступник голови.

Члени наукового комітету:

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

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.

Колесникова Т. О. – директор науково-технічної бібліотеки, канд. наук із соціальних комунікацій.

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. Олеса 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 НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ТА ПОМИЛКОВІСТЬ

Абдула А.І., Криворізький державний педагогічний університет

Запропонований соціальними науками наприкінці XIX – на початку XX ст. аналіз типології, структур та форм раціональності, психологічні та культурологічні дослідження в цьому напрямі закріпили уявлення про вагому роль ірраціональних або непідвладних раціоналізації чинників у процесах соціальної життєдіяльності. Ці чинники обумовлювали існування явищ, котрі, як виявилось, слабо піддаються раціональній обробці: феномену «масовості», процесів ринкової та соціальної самоорганізації, етнонаціональних ментальних утворень тощо. Подальша розробка цієї проблематики в контексті соціально-філософського дискурсу і за його межами, «зондування» хаотичної субстанції, що протистоїть опредметненню і структуруванню, на тлі ослаблення позицій розуму вимагали, в свою чергу, переосмислення всієї системи характеристик раціональності.

Категорії «заперечення», «обмеження», «критики», «помилковості», що зберегли свій потенціал після спроб демістифікації і раціоналізації діалектики, як з'ясувалось, вдало вписувалися нову методологію.

Їх ключова особливість полягала в тому, що репрезентуючи атрибути розуму, вони відображували не лише його здатність до розвитку, але й схильність, з одного боку, до самообмеження, до постійної негативної рефлексії, а з іншого, – тенденцію до внутрішнього заперечення, до помилковості, яка проникла як в раціоналізоване, так і в раціоналізуюче. У витоках фаллібілізму залишалася актуальною і традиційна функція розуму – апеляція, нехай і непряма, до «причинності», «порядку», «істини», хоча в процесі його еволюції вона набула дещо іншого забарвлення. По суті, знову виникла проблема критики розуму, на цей раз розуму, що втратив апріорність, розуму «очищеного» від містики, позбавленого об'єктивної ідеї і пізнаваного в своїх конкретних проявах. Обмежений, суб'єктивний розум зробив «заперечення», «критику», «помилковість», «спростування» частинами власної структури.

Ця система в своїх ранніх проявах пропонувала відповідний їй практичний ідеал, який характеризувався атрибутивною вірою в розум, скромністю, критичністю, умінням вчитися на власних помилках (Сократ-Кант-Поппер), проти-

ставляючи його зміст конструктам «раціоналістів-догматиків» (Платон-Гегель-Маркс).

Особливістю такого тлумачення розуму, було і те, що області раціональності які конструювалися за допомогою «критики», «помилковості» і «спростування» вступали одночасно в двох формах: суб'єктивній та об'єктивній (інтерсуб'єктивній). Внутрішні (суб'єктивні) компоненти покладалися первинними, «атомарними» щодо зовнішніх, позбавляючи їх холістичної субстанційності. Однак самі вони не мали надійного фундаменту (були потенційно помилковими) і тому вимагали причетності до вихідних форм інтерсуб'єктивного розуму. Ця причетність полягала в тому, що суб'єктивне виступало як історично раціоналізоване зовнішнім, яке, в свою чергу вже не бачилося чимось «суцільним», тобто виявляло в собі «дефекти», що не піддавалися на даному етапі раціональної обробці.

Ці «невизначеності», «порожнечі» проходили постійне циклічне обмеження і переходи, «вбудовуючись» у процес раціоналізації. У його ході розум прагнув не стільки позбутися ірраціональної субстанції, скільки обмежити її, «ужитися» з нею, в тій мірі, в якій його еволюційна природа виключала (припускала в нескінченно віддаленій перспективі) цілісну, суцільну, симетричну гармонію. Отже, раціоналізація в цьому розумінні не лише набуває характеру нескінченного усунення «дефектів» шляхом упорядкування продуктів матеріальної і духовної життєдіяльності, але й передбачає процеси нескінченного відтворення і критичного уточнення власного змісту і структур.

ПРОБЛЕМА РАЦІОНАЛЬНОСТІ ПІЗНАННЯ

Білошицький Е.В., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

Проблема раціональності традиційно обговорюється в філософському дискурсі. Ще Б. Паскаль відзначав, що в відношенні до розуму допускаються дві крайності: «закреслювати розум, визнавати лише розум». З давнини розумність визнавалася і за самою дійсністю, наприклад, за космосом. Стародавні греки іменували «нус», на відміну від розумності самої людини, яка була пов'язана з «логосом».

Розумність людини пов'язана з духовністю. На думку Гегеля, «те, що в живому як такому є рід, то в духовному є розумність», а «те саме, про що дух має розумне знання, стає саме в силу того, що воно пізнається розумно, розум-

ним змістом». Гегель наполягав на тому, що «хоча зазвичай думають, що невимовне і є якраз саме чудове, проте це претензійне думка не має жодної підстави».

Ми виходимо з того, що раціональним в широкому сенсі є все те, що є в людському розумі і що може бути висловлене в поняттях і закріплено в знакових системах. Якщо скасувати цю особливість пізнання природи втілення, та в мові раціональне розділити предметом то ми попадемо в сферу «нераціонального» Таке «нераціональне» є не що інше, як те що не пізнане. Однак навряд чи правомірно, ототожнювати таке «нераціональне» з «раціональним» тому що стираються межі пізнання і ми опиняємося в сфері наративного пізнання.

Раціональність тісно пов'язана з проблемою сенсу, в тому числі в сфері самого пізнання. На думку Е. Кассіра, істинний сенс поняття «в його чистоті» полягає в тому, що для нього не існує «більшого» або «меншого»: «якщо ми спробуємо викривити хоч найменшу частку буття, ми тим самим викривимо в істоті».

Чуттєві предмети, навпаки, «не тільки уживаються з невизначеністю їх буття, тому що вона становить саму їх природу».

Пізнання наповнене «смісловою» проблематикою. Еволюція в пізнанні обумовлена тим, що людина в рамках будь-якого типу пізнання шукає найбільш задовільний сенс свого знання, та свого існування. Цей знайдений сенс не є сенс-в-собі, а є сенс, який, за словами М. М. Бахтіна, існує «для іншого, тобто існує тільки з ним».

Достатньо цікава природа співвідношення раціональності і розуміння, яке в сучасній філософії трактується по-різному. Для М. Шліка, «зрозуміти» не означає нічого іншого, як прояснити правила, за якими вживаються слова». П. Рікер пов'язує розуміння з поясненням. Будь-яке розуміння передбачає знання. Чим ґрунтовніше знання, тим глибше і вірніше розуміння суті речей. І чим повніше і ясніше знання репрезентировано в поняттях і мовою, тим досконаліше, адекватніше наше розуміння речей і один одного.

Співвідношення раціональності і суб'єктивності на думку Ж. Маритена свідчить про те, що «суб'єктивність як суб'єктивність неконцептуалізована». Але з таким же успіхом можна говорити про неможливість концептуалізації будь-якої речі самої по собі. Проблема полягає в адекватності висловити зміст чогось за допомогою понять та мови.

Під час обговорення проблеми раціональності найбільше уваги, приділяється співвідношенню знання та віри. Віра як уявне бачення речі притаманна людині психофізичному явищі, однак грубою помилкою є ототожнення віри як такої і релігійної віри. Віра як атрибут людини пов'язана з функцією подолання людиною ситуацій невизначеності. Кожен акт віри в значній мірі є завжди і акт раціональної свідомості. Віра є основа будь-яких наших переконань, в тому чис-

лі наукових. Вчений, вступаючи в сферу нової предметності, вірить, в те що в ній він виявить об'єктивні закономірності, що дозволять управляти непізнаним, через знайдені докази, перевірить істинність відповідних нових гіпотез.

Отже, усе знання слід визнати раціональним як у вузькому, так і в широкому сенсі. Те, що ми відносимо до «ірраціонального», є не чим іншим, як своєрідною формою вираження і спробою початкового освоєння ще непізнаних сторін зовнішньої і внутрішньої дійсності, включаючи самосвідомість і пізнання в усіх їх формах і різновидах.

ЕТИЧНІ ПРИНЦИПИ ЯК ІМПЕРАТИВИ ТЕХНІЧНОГО ПРОГРЕСУ

Винник-Остапшин В.Р., Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

Наука і техніка є сьогодні одними з головних рушіїв сучасного суспільства. З просуванням техніки в центр сучасного суспільного розвитку все більшого значення в філософії набувають питання етики техніки. Етика технічної діяльності, включає в себе етичну рефлексію умов, цілей і наслідків розробки та впровадження техніки. Етика техніки повинна внести свою лепту при відповіді на моральні питання, які виникають в процесі фактичної і розробці нової техніки.

Етика технічної діяльності, об'єднує в собі етичну рефлексію умов, цілей і наслідків розробки, виробництва, використання та утилізації техніки. Це означає рефлексію й етичну оцінку майбутніх рішень в сфері техніки особливо з метою подолання можливих технічних конфліктів, які являють собою не тільки розбіжності з приводу технічних засобів, а й колізії, пов'язані з уявленнями про розвиток суспільства та майбутнє людства.

Етика техніки служить важливим інструментом суспільства для оформлення, структурування, впливу на хід технічного розвитку в потрібному для суспільства напрямку. Але завдання етичної рефлексії полягає не в попередженні конфліктних ситуацій, а в створенні умов їх раціонального подолання, яке повинно відбуватися дискурсивно, з орієнтацією на розуміння і без застосування сили. Інженер зобов'язаний прислухатися не тільки до голосу вчених, технічних фахівців, власного сумління, а й до громадської думки, особливо якщо результати його роботи можуть вплинути на здоров'я й спосіб життя людей, зачепити пам'ятки культури, порушити природне середовище і т. д. Початкова мета інженерної діяльності – служити людині та задовольняти її потреби. Однак сучасна

техніка часто використовується не на благо людства. Якщо ж інженер не передбачив поряд з економічними і чітких технічних вимог використання техніки, то остання може стати ворожою людині і навіть поставити під загрозу саме її існування. Це висуває сьогодні на перший план проблему етики та соціальної відповідальності інженера перед суспільством і окремими людьми не тільки як теоретичну проблему, але і як конкретне соціальне завдання. Але технічна етика – це не тільки інженерна етика, оскільки користувачі техніки, якими є практично всі члени сучасного суспільства, також несуть відповідальність за її етичне використання. Саме тому технічна етика не обмежується тільки професійною етикою інженера. Вона передбачає також етичне ставлення до використання техніки, що впливає на суспільство в цілому та всіх його членів зокрема. У нашому технізованому світі необережне поводження зі складною технікою може привести до катастрофічних наслідків. Це створює додатковий ризик функціонування техніки в сучасному суспільстві.

Неузгодженість технічної та етичної компетентності в умовах техногенної цивілізації дає підставу для висновку про невідповідність традиційної етики новим реаліям. Для подолання існуючої неузгодженості потрібна нова етика, яка повинна розтлумачити, що «якщо ми бажаємо разом з технічним прогресом ще й досягти прогресу в гуманності, то ми повинні про техніку та її наслідки розмірковувати по-новому, відтак ми усвідомимо більше, ніж будь-коли раніше в історії, що техніка й інженерна діяльність взаємопов'язані етичною і соціальною відповідальністю» (А.Хунінг).

Сьогодні потрібне формування нової етики, а це можливо лише через тотальну переорієнтацію не тільки технічного мислення, а й взагалі суспільної свідомості та самосвідомості кожного індивіда на нове уявлення про НТП. Дійсно, кінцева мета техніки полягає в служінні людині, яке не повинно шкодити навколишньому середовищу.

Етика виступає своєрідним супроводом технічного прогресу. Саме тому важливою складовою НТП є відповідальність за його наслідки. Широке обговорення проблематики відповідальності в філософії техніки призвело до розрізнення її видів, наприклад, індивідуальної та інституційної, а також колективної відповідальності, відповідальності керівника проекту і співвиконавця, відповідальності за активну дію або ж бездіяльність, яка викликала негативні наслідки, формальної і неформальної, опосередкованої і безпосередньої, юридичної і моральної, нарешті, відповідальності перед самим собою, перед суспільством і постановці складної проблеми розподілу відповідальності.

Техногенний розвиток не тільки актуалізує проблему відповідальності, а й розширює її зміст. Йдеться про переорієнтацію часового горизонту, включення непередбачуваних і віддалених наслідків. Відповідальність розглядається як

процес, спрямований на запобігання широкомасштабних негативних наслідків та збереження людства в майбутньому.

Це означає моральну відповідальність конкретних осіб, які приймають рішення з приводу розвитку тих чи інших технологічних напрямів або проектів, які можуть нанести шкоду людині або навколишньому середовищу незалежно від того, яку миттєву користь вони принесли б суспільству та державі, причому конкретну моральну відповідальність за свої дії не тільки перед нинішнім, а й перед майбутніми поколіннями. Ця відповідальність людей, на думку відомого німецького філософа техніки Х.Ленка, поширюється не тільки на собі подібних і їх майбутнє, а й на весь світ, оскільки людина займає в природі особливе місце: тільки вона пізнає природу й може давати пояснення, передбачати, маніпулювати природними об'єктами, пристосовувати їх до своїх цілей. Ця влада і знання, навіть якщо вони є негативними і руйнівними, демонструють особливе становище людини та породжують її відповідальність.

Сучасна дослідниця Терешкун О.Ф. у статті «Відповідальність у контексті техніко-технологічної діяльності» зазначає, що формування нової етики відповідальності для техногенної цивілізації полягає, по-перше, у відсутності досвіду функціонування етики відповідальності та існування людства у глобалізованому, мультикультурному, секуляризованому світі, по-друге, у врахуванні перспектив віддаленого майбутнього, зокрема проблеми виживання людини як біологічного виду, по-третє, у створенні стійкої етичної основи для нестійкого, динамічно мінливого світу. Морально-етична проблематизація в технологічну епоху стала результатом протиріччя між інтенсивним науково-технічним розвитком та моральними орієнтирами, які виявляються постійно застарілими і не відповідають динамічному розвитку техногенної цивілізації. Моральна свідомість не встигає своєчасно реагувати на техніко-технологічні новації, які «розвиваються досить швидко; більше того, вони нарастають по експоненті». Проте глобалізований світ, спільність його майбутнього спонукають науковців усього світу шукати механізми управління і впливу на технологічну діяльність з метою недопущення негативних наслідків колективної діяльності. Тут важливу роль може відіграти етика колективної відповідальності у спробі взяти під контроль техніко-технологічний розвиток.

Етика колективної відповідальності повинна стримувати техногенні ризики, катастрофи, викликані діяльністю людства, має відповідати новим масштабам людської діяльності, передбачати та враховувати наслідки колективної технічної практики, бути орієнтованою на збереження людства. Якщо людство не може відмовитися від розвитку науки, техніки і технології, то воно зобов'язане надати їм морального змісту.

СВОБОДА НАУКОВОГО ПОШУКУ ТА СОЦІАЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ НАУКОВЦЯ

*Горобець Є. В., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна*

Актуальною проблемою останніх сторіч є свобода вибору та свобода дії науковця. Роль знання як такого та процес його здобування підіймалися з античних часів. Але у античні часи, через середньовіччя аж до самої епохи відродження ці питання мали більш розсудний характер.

З періоду середньовіччя і по наш час ми натрапляємо на протиріччя між результатом наукового прогресу та нашими звичками, традиціями, віруваннями та прийнятими соціальними нормами. Загроза втрати устоїв викликає у кожного почуття відторгнення.

З наростаючим запровадженням техніки та технологій у наше життя виникли проблеми визначення корисних та безпечних нововведень та методів отримання нових знань. Перспективи досліджень дійшли до порогу можливостей використання старих методів пізнання, для того, щоб уникнути заподіяння фізичної, психологічної та моральної шкоди людині чи суспільству.

Сигналом гострої необхідності передивитись норми роботи науковця стали події двадцятого сторіччя. Найбільшими з них є перша та друга світові війни.

Дії нацистських та союзних сил показали широкий спектр проблем застосування людського мислення. Двадцяте сторіччя дало початок використання таким досягненням науки і техніки, як отруйних газ, танки, автоматична та ядерна зброя; показало темну міць нелюдяного ставлення до людей та наслідки заподіяного безчинства.

У зв'язку з усіма подіями, що привели у кінці-кінців до вибуху атомної бомби, такі науковці, як Альберт Ейнштейн, Бертран Рассел, Віктор Вайскопф та інші, почали підіймали на обговорення проблеми моралі науки.

Після закінчення Нюрнберзького процесу ще півтора десятиріччя спеціалізовані комісії розробляли норми поведінки науковця, вимоги до проведення дослідів, а як особливий випадок застосування наукових знань – норми роботи лікарів.

З розвитком глобалізації характер дрібнення людського суспільства набули додаткових рис. Прорив у інформаційних технологіях та генній інженерії ставить нові виклики як вченим, так и простим людям. До актуальних питань відноситься зберігання приватного життя, правильність використання мо-

дифікації генів людей, бактерій та рослин, зміна соціальної моделі людства під натиском технічних інновацій та технологічних змін у виробництві.

Борг науковця, як людини, що створює зміни людства, полягає у старанному відношенні до своєї роботи, у розвитку особистісних якостей, урахуванні історичного досвіду та розширенні масштабів мислення.

ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ИСТОКИ АРХИТЕКТУРЫ

Гребенник Т.А., Приднепровская государственная академия строительства и архитектуры

Философия архитектуры – это возможность взглянуть иначе на окружающие нас очертания домов, композиции улиц и планы городов. Возможность абстрагироваться от привычного восприятия зданий как помещений для проживания. Посмотреть на сооружения не только с точки зрения утилитарной пользы, а, приняв во внимание эстетическую составляющую зодчества, проследить мировоззренческие предпосылки возникновения того или иного архитектурного стиля. Иными словами, обратить внимание на существование художественной формы архитектуры. Проследить закономерности ее бытия, как в пространственной среде, так и в сфере символических отношений.

Традиционно философию города принято строить через описание архитектурных стилей. Такой подход укоренился в европейской традиции, которая подразумевает, что движение архитектуры является не простой сменой строительных стилей и инженерных конструкций, но «воплощением духа», отражением мировоззрения эпохи, зримой философией своего времени. Классический философский дискурс вобрал в себя множество терминов, употребляемых ранее в чисто строительных практиках.

Философские рассуждения строятся в терминах архитектуры. Получается, что с одной стороны, архитектура и есть философия города. С другой, термины архитектуры в качестве метафор составляют каркас классического философского дискурса. Архитектура, будучи материальной конструкцией в сфере градостроения, выступает в качестве нематериальной метафоры в сфере философии, являясь медиатором между ними.

Европа создала геометрический город борьбы со временем. Идея архитектуры была, очевидно, связана с триумфом эвклидовой геометрии и физики твердого тела. Архитектура утверждает классическую рациональность, воспроизводит и запечатлевает ее в камне. Она хочет стабилизировать Вселенную в кано-

нических геометрических формах. Таким образом, архитектура обеспечивает философию терминологией: «обосновать», «сконструировать», «опираться на»... Мысль развивается подобно зданию и, если это необходимо, утверждает себя, уничтожая целые города или, как минимум, их старейшие здания, или основывает новый город, как это предполагает Декарт в рассуждении о методе.

Репрезентируя себя как произведение искусства архитектуры, метафизика подчиняется своему собственному анализу искусства. Архитектура должна быть допущена в построения метафизики, чтобы возвести мост над разрывом внутри метафизики. Если принять, что архитектура вступает здесь в игру из притязаний на «чертеж» и «проект», то «след», «сигнатура» божественного архитектора лежит в этой перспективе. Согласно Канту, прекрасное искусство делает возможным придание жизни мертвому телу вещей, эта сигнатура сообщает ему свой авторитет. Прекрасное искусство подражает оригинальной продукции божественного творца, его способностям создавать оригинал: искусство презентует этот божественный проект, а не свой продукт, который является всего лишь результатом претворения божественного проекта. Прекрасное искусство должно быть одновременно запланированным и не запланированным, умышленным и эфемерным.

Архитектура играет замечательную стратегическую роль. Она может блуждать между философией и искусством. Философия архитектуры и предмет ее исследования необъятны, как необъятно само многообразие и богатство смысла, содержащегося в архитектуре и философии. Попытки проникнуть в смысл архитектуры, понять логику формообразования предпринимаются с давних времен самыми разными авторами с самых разных точек зрения.

Многими исследователями задаются вопросы философского характера: о закономерностях зарождения, становления и развертывания архитектурной формы и архитектурного пространства, о внутренней логике самой архитектуры, об изначальных давно забытых смыслах и не вполне осознанных идеях, из которых, как из семян, развертывалось все богатство пластических форм, наконец, о нескончаемом человеческом опыте воплощения в творчестве глубинных, чаще всего неосознанных представлений о целостной, гармоничной, логически построенной Вселенной.

В современных лексиконах слово архитектура обычно соотносят с латинским «architektura» (строительное искусство) и далее с греческим «architekton» (строитель, главный строитель).

Но при соотнесении с древнегреческими корнями «архэ» и «текто» в их раннем значении слово «архи-тектура» переводится на русский язык как «перво-создание», «первотворение».

В русском языке «зодчий» – «здатель», «зиждатель», «творец». Отсюда «здание», а затем и «со-здание». «Со-здатель» – более позднее определение творца, создавшего наш мир в некоем сотворчестве, в со-авторстве или хотя бы в чьем-то присутствии.

Ключевой профессиональный термин в его первоначальном смысле, древнем значении указывает на архитектора как на творца мира, создателя Вселенной или соавтора первотворца, носителя некоего изначального творческого акта, подобного акту творения мироздания.

Исходя из архаичного видения высокой сущности архитектуры, можно найти следы древнейших представлений о Вселенной в центральном здании любого человеческого поселения – в храме, в центральном сооружении святилища – например, в ступе, и, наконец, в центральном сооружении любого освоенного или созданного человеком пространства жизнедеятельности – в алтаре. Закономерно предположить, что в центре своего обитаемого мира: в фокусе населенной долины, в жилом помещении, в здании, во дворе, на перекрестке улиц, на площади, иначе говоря, в центре своей домашней, сельской, городской Вселенной человек стремился поместить изображение вселенского миро-здания.

Используя *принцип стадильности*, можно рассмотреть развитие той или иной традиции как естественный генетический процесс. Сколько-нибудь полную картину развития того или иного типа архитектуры составить по памятникам одной конкретной культуры, как правило, невозможно. Любая конкретная архитектурная традиция, связанная с конкретным культурным ареалом, могла начать свое развитие не с первичной стадии: из-за миграции ее носителей или влияния соседей.

Объектами исследования являются собственно архитектура и глубинное философское обоснование пространственного формообразования.

Онтологический аспект исследования заключен в заранее принимаемом априорном положении: каждый зодчий сознательно или неосознанно, в меру сил и таланта, руководствуется целью, означенной в самом имени его профессии, стремится представить в своем произведении максимально выраженную и развернутую картину мироздания. Именно эта целевая установка служит стержнем для всего множества смыслов архитектуры, пружиной для ее становления и развертывания.

Гносеологический аспект вытекает из онтологического аспекта. В этом аспекте раскрывается смысл и логика становления и развертывания архитектурного пространства и архитектурной формы.

В конце концов оказывается, что архитектуру невозможно отделить от ее образа даже средствами всемогущей философии, и именно потому что некогда философия приняла на себя образ архитектуры и стремилась достичь ее подобия.

Так возникает фундаментальная амбивалентность философии относительно архитектуры, без которой философия не может работать.

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ТЕХНІЧНИХ ІННОВАЦІЙ

Качак Н.В., Київський національний університет будівництва і архітектури

Техніка та розмаїття технологій стали необхідною умовою існування та розвитку глобалізованого світу. Вплив сучасних технологій на життєдіяльність суспільства є незаперечним, але особливо відчутним для таких соціальних сфер та інститутів, як наука, екологія, політика. Первісна техніка у руках людини була своєрідним знаряддям для перетворення навколишнього світу та задоволення власних потреб. З моменту свого виникнення техніка стала необхідною частиною історії розвитку людства, вона органічно вписалася у контекст соціального буття. Проте, на сьогодні техніка трансформувалась у «самодостатню» сутність, дистанціювалася від свого творця настільки, що деякою мірою загрожує самій людині, а процес її інновації час від часу обертається складними соціальними проблемами.

Вплив бурхливого розвитку техніки та технологій на буття людини і суспільства вивчає галузь філософії – філософія техніки. Філософія техніки як окрема галузь знання була обумовлена проявом негативних тенденцій, зростанням антропогенного тиску, виникненням техногенних аварій і катастроф. Особливу увагу привертають до себе проблеми пов'язані з антропологією техніки, а саме форми та межі впливу техніки, технологій на людське буття, внаслідок активних процесів технізації, інформатизації, дегуманізації людської сутності. «Техніка задає горизонт буття людини, вона не тільки інструмент, скільки позиція людини, одна з внутрішніх можливостей її екзистенції, зрештою, вибір способу нашого буття» [4, с.509].

Вчені, об'єктом дослідження яких була техніка та технології, досить неоднозначно ставились до даного феномену, даючи їй як позитивні так і негативні характеристики. П. Енгельмеєр стверджував: «Техніка розширила вплив людини на такі сили природи, які раніше не піддавались їй, а були тільки ворожими» [3, с.9]. Приборкуючи сили природи, людина змогла утвердитись у ролі творця так званої другої природи, штучного середовища у вигляді різних артефактів, які робили життя людини зручнішим та комфортнішим. Крім того, на думку П. Енгельмеєра: «Техніка зближує народи, полегшує доступ в різні куточки світу, скорочує просторові та часові рамки, а також прокладає шлях до об'єднання

людства в єдину сім'ю» [3, с.13]. Відомий іспанський дослідник Х. Ортега-і-Гассет визначає техніку як «невичерпне джерело людської діяльності, яка в принципі не знає меж» [6, с.220]. Створені технікою «життєві технічні передумови багаторазово перевищують природні, і в результаті люди вже не можуть існувати матеріально без досягнутого технічного рівня» [6, с.222]. Такий аналіз показує, що техніка стає тим фактором, який визначає умови людського існування, які допомагають людині звільнитись від природної залежності та знайти власний спосіб буття, хоча, з іншого боку, людина потрапляє у нову залежність від техніки, наслідки якої можуть мати не лише позитивні результати.

Негативні тенденції у технічних інноваціях бачили такі філософи як: Л. Мемфорд, К. Ясперс, Ж. Еллюль тощо. Відомий дослідник філософії техніки Л. Мемфорд зазначає: «В епоху свого виникнення техніка співвідносилась з природою людини, як єдине ціле..., техніка була широко орієнтована на життя, а не на виробництво та владу» [5, с.17]. Проте, з виникненням «Мегамашини» почалась масова технізація суспільства, перетворення людини в безвольовий елемент технічної системи, що свідчить про дегуманізуючий потенціал сучасної техніки. На думку, К. Ясперса: «Техніка радикально змінила життя людини щодо оточуючого її середовища, насильно перемістила трудовий процес і суспільство у сферу масового виробництва, перетворила все існування в дію певного технічного механізму, а всю планету – в єдину фабрику» [7, с.155]. Продовжуючи думку К. Ясперса, можна зауважити, що людина під впливом техніки перетворилась на своєрідний «матеріал», що потребує обробки і вже не може звільнитись від влади створеною нею техніки. В результаті і природа, і людина деградує, руйнуються, бо стають простими функціональними елементами і матеріалами бездушної машини. Але найбільш категоричні судження висловив щодо техніки та технологій французький філософ Ж. Еллюль. Зокрема, він вважає, що «техніка склала цілісне середовище існування, всередині якого людина думає, живе, відчуває, набуває досвіду. Всі глибокі враження, які переживає людина, своє джерело містять у техніці» [2, с.147]. Під впливом технічної реальності змінюється не лише навколишній світ, а й сама людина, адже техніка набуває все нових особливих характеристик, а саме: раціональності, артефактності, вдосконалюється на власній основі, неподільності, універсальності, автономності та самокерованості. В силу зазначених характеристик, техніка настільки змінює поведінку людини, робить її одноманітною, стереотипною, що може призвести аж до втрати ідентичності і перетворення її на об'єкт технічних маніпуляцій. Ж. Еллюль мав всі підстави стверджувати, що техніка несе з собою значну небезпеку для людини та її майбутнього, тому вважав, що людству потрібно взагалі відмовитись від «влади техніки». Хоча позиція французького філософа є досить категоричною, щодо відмови від влади техніки, та все ж, натомість, він не про-

понує нічого іншого людині, тобто жодної альтернативи, яка б могла змінити буття людини на краще. Очевидно, існує необхідність перегляду його категоричної позиції і погодитися лише з тим, що розвиток техніки супроводжується витіснення гуманістичних цілей технічними засобами, але людина не зможе в добу глобалізації без технічних засобів здійснювати подальшу всезагальну раціоналізацію світу. Це можливо лише при умові прискіпливого контролю за технічною інновацією.

Чимало сучасних філософів також вбачають значну небезпеку у розвитку техніки, технологій. Зокрема, В. Мельник наголошує на тому, що техніка сама по собі не залежно від рівня розвитку, несе «технологічну агресію», призводить до краху людського в людині, згубних перспектив втрати людської ідентичності. А людина в умовах глобальної, планетарної особистісно-індивідуальної технізації перетворюється на об'єкт маніпулювання технотронним суспільством [4, с.495].

Тісний взаємозв'язок між наукою та технікою ХХІ століття націлений на створення нових технологій, які здатні впливати на навколишнє середовище, змінюючи його відповідно до потреб людини, а також змінюючи саму людину. Мова йде про перехід від інженерних технологій до високих гуманітарних технологій та технологій управління, що інтегрують в собі досягнення природознавства, медицини, групової та індивідуальної психології, математики, біології та філософії. Цей перехід зумовлений також зміною духовних, моральних та культурних пріоритетів людини та суспільства. «Нові технології несуть в собі потенційну небезпеку, адже вони здатні створювати нову реальність, закони розвитку якої та закони існування в якій значною мірою відрізняються від того, з чим людина мала справу до цього часу», – стверджує сучасний філософ Е. Гнатик [1, с.11].

Таким чином, сучасні технології, хоч і вважаються довершеними і контрольованими, та все ж достеменно неможливо передбачити наслідки їхнього впливу на буття людини. Ми свідомі того, що подальший розвиток техніки, технологій є невідпинний процес, та все ж ми переконані в тому, що сучасні науковці, інженери, технологи обов'язково мають керуватися моральними нормами та імперативами, створюючи технології майбутнього, адже саме від них залежить яке це майбутнє буде і чи буде там місце людині.

Література:

1. Гнатик Е. Н. Высокие технологии и сдвиг гуманитарной парадигмы. / Е. Н. Гнатик. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 168 с.
2. Эллюль Ж. Другая революция / Ж. Эллюль // В кн.: Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 147–152.

3. Энгельмейер П.К. Философия техники. Вып. 1. / П.К. Энгельмейер – М., 1912. – 96 с.
4. Мельник В.П. Філософія. Наука. Техніка: Методологічно-світоглядний аналіз / В. П. Мельник: Монографія – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 592 с.
5. Мемфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества / Л. Мемфорд. Пер. с англ. / Перевод Т. Азаркович, Б. Скуратов. – М. Логос, 2008. – 408 с.
6. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды пер. с исп.; сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. – М.: Весь Мир, 1997. – С. 164-232.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. М.: Республика, 1994. – 322с.

СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ НАУКИ: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Лаута О.Д., Національний університет біоресурсів і природокористування України

Роль науки стала швидко зростати починаючи з наукової революції XVI-XVII ст., тобто з виникнення природознавства. Становлення природознавства відбувалося разом з розвитком капіталістичного способу господарювання. Капіталізм раціоналізує виробництво, а нова наука дає знання, що дозволяють раціонально управляти матеріальними й людськими факторами виробництва. Наука перестала бути приватною справою, спонукуваною лише допитливістю. Сучасні наука й техніка стали справжніми локомотивами історії. Вони додали їй безпрецедентний динамізм, надали у владу людини величезну силу, що дозволила різко збільшити масштаби перетворювальної діяльності людей. Ці історичні процеси призвели до того, що наука на сьогоднішній день є дивним феноменом, що радикально відрізняється від того її образу, що вимальовувався ще в минулому столітті. Сучасну науку називають «великою наукою».

Відомий афоризм англійського філософа Ф. Бекона – «Знання – сила» є актуальним і для сучасного розвитку суспільства. Людство живе і, у доступному для огляду майбутньому, буде жити в умовах інформаційного суспільства, найважливіший фактор якого — виробництво і використання знання. Будучи продуктом соціуму, наука одночасно має відносно самостійне соціальне явище і розвивається за власними закономірностями. До них належать спадкоємність, чер-

гування порівняно спокійних етапів розвитку і періодів наукових революцій, поєднання процесів диференціації (виділення нових наук і інтеграції, об'єднання ряду наук), математизація, комп'ютеризація, посилення соціальних функцій. На сучасному етапі розвитку суспільства наука становить такий фактор, без урахування якого не вирішуються соціальні проблеми практично в усіх сферах. Наука, отже, продукт розвитку суспільства, здійснює на нього зворотний вплив, тобто виконує соціальні функції. Наука виконує функцію соціальної пам'яті, тобто закріплює у книгах, кресленнях, технологіях, обладнанні, дискетах тощо знання, досягнуті людиною, і транслює їх новому поколінню людей. У XX ст. наука переживає бурхливий розвиток, зміцнення зв'язку з виробництвом стимулює розгортання науково-технічної революції, що викликала великі соціальні наслідки. І все ж у сучасній філософії, соціології, історії науки є різні оцінки науки і її ролі в суспільстві. В античному суспільстві знання цінували високо і вважали (Сократ), що творіння лиха відбувається лише через незнання доброчесності. У XVIII ст. французький філософ Ж.-Ж. Руссо, вивчаючи природу і історію моральності, прийшов до висновку про те, що розвиток науки не сприяє моральному прогресу людства. Неоднозначність оцінки науки простежується і в працях сучасних мислителів. Німецький соціолог Макс Вебер вважає, що позитивний внесок науки в практичне і особисте життя людей в розробці техніки опанування життям, методів мислення, її робочих інструментів і в обробці навиків поведінки з ними. Англійський філософ К. Поппер вважає науку не лише збором фактів, але й одним з найважливіших духовних досягнень сучасності, визнавав небезпечним для людської цивілізації «повстання проти розуму з боку ірраціоналістичних оракулів». К. Поппер пропонував лікувати інтелектуальний розлад людей, схильних до ірраціоналізму і містики. Містики, такі модні в сучасності, уникають практики, допускають бездоказовість у висновках, займаються створенням міфів, а науку вважають різновидом злочину. Високо оцінювали соціальне значення науки українські мислителі Г. Сковорода, Т. Шевченко, П. Юркевич, І. Франко. Не заперечуючи сили і значення раціоналізму, М. Бердяєв звертав, проте, увагу на неприпустимість абсолютизації наукового знання, вважав, що, крім раціонального, існують і інші безмірні і безмежні галузі пізнання, що раціональне не покриває ірраціональне, і закликав до звільнення філософії від всіляких зв'язків з наукою. Ідеї М. Бердяєва про роль і місце науки у суспільстві розвив сучасний американський філософ П. Фейєрабенд. Саме поняття традиція явно не визначається, але легко зрозуміти, що мається на увазі. До традицій належать форми суспільної свідомості і різноманітні види практики: релігія, мистецтво, магія, народна медицина, гуманізм, міф, астрологія, раціональність тощо. Отже, традиція є відносно автономний тип людської діяльності

або заняття, властиве певній спільці, або переважний тип світогляду, спосіб мислення тощо.

Зростаюча роль науки в суспільстві, отже, має і своїх прихильників, і критиків. Така суперечлива оцінка науки породила в середині ХХ ст. дві позиції – сцієнтизм та антисцієнтизм. Прихильники сцієнтизму вважають еталоном усіх інших видів людської духовної діяльності науку, ставлять її вище інших форм суспільної свідомості, проголошують науку вищою культурною діяльністю, заперечують соціально-гуманітарну і світоглядну проблематику, що не має пізнавального значення. Для антисцієнтизму характерне визнання обмеженості науки у вирішенні корінних проблем буття людини.

Традиційно науку пов'язували з істинним знанням, до якого прагне вчений. В сучасних умовах більшість вчених розрізняють ціннісні установки науки (у формі понад особистісної освіти) і ціннісні установки особистості вченого. До ціннісних настанов науки належать ідеали і норми науки, етос науки, гуманістичний зміст, об'єктивність, прагнення до істинного знання, ідеалу науковості. Ціннісні настанови особистості вченого можуть бути різними. На формування ціннісних орієнтацій вчених впливають такі фактори, як норми науки (ідеали науковості та ін.); конкретно-історична ситуація в суспільстві; місце науки в духовній структурі суспільства, особистісні переваги; визнання або невизнання колег та ін.

У сучасних умовах деформуються деякі форми науки, йде процес руйнування елементів етоса науки. Суспільство і владні структури менше стали міркувати про роль вчених у суспільному розвитку. Отже, цінності науки і ціннісні орієнтації вченого взаємопов'язані, але ступінь взаємозв'язку, єдності у конкретних випадках різна. У сучасному суспільному розвитку помічається посилений зв'язок між наукою, технікою і виробництвом. Наука дедалі глибше перетворюється на безпосередню виробничу силу суспільства. У такому процесі наука не стежить за розвитком техніки, а випереджає її, визнає сучасний прогрес матеріального виробництва, наукове знання пронизує усі сфери суспільного життя, наука орієнтується, насамперед, на людину, розвиток її інтелекту, творчих здібностей, цілісний і всебічний розвиток. Посилюється взаємозв'язок між наукою, суспільством і культурою з багатьох напрямків, у тому числі у розрізненні прикладних фундаментальних досліджень.

Мотиви важливо мати на увазі, щоб правильно судити про природу науки і правильно діяти, організуючи науково-пізнавальну діяльність у масштабі держави. Того, хто ставиться до науки лише як до безпосередньої виробничої сили, хто намагається виміряти її ефективність прибутком на вкладену гривну, очікує розчарування. Те, що корисно суспільству, не завжди цікаво вченому. І тут постає законне питання: чому суспільство повинне сплачувати допитливість окре-

мих його членів – вчених? Відповідь проста: ця допитливість, безпосередньо не плодоносна, в кінцевому рахунку живить практичне життя. Допитливість має тут прямий сенс – любов до знання, любов як пошана знання самого по собі, як життя заради знання. Отже, наука не може бути повністю автономною. Практика наукових досліджень повинна знаходитись під впливом особливих етичних обмежень і регуляторів. А з іншого боку, як же заглушити волю наукового пошуку, волю думки, без чого неможливе пізнання? Атмосфера, позбавлена волі і відчуття самоцінності знання, була б згубною для науки. Висновок один: вчений не повинен відмовлятися від свого високого покликання служити Істині, бути лицарем Духу, але зобов'язаний усвідомлювати себе членом суспільства, залучатися до обговорення соціальних проблем. Тоді знання й відповідальність зіллються у Мудрість.

ГЛОБАЛІСТИКА І ОСОБИСТІСТЬ: ФІЛОСОФСЬКО-ТЕХНІЧНИЙ КОНТЕКСТ В РАКУРСІ СПІВВІДНОШЕННЯ «ІНФОРМАЦІЯ-ЗНАННЯ»

Мудрак В.І., Національний університет біоресурсів і природокористування України

Сучасні підходи до розвитку співвідношення «особистість-інформація – техніка» в глобальному світі інформаційних технологій розгортаються в системі взаємодії інформації та знання для формування особистості майбутнього фахівця і оперування новітнім технічним інструментарієм.

Глобалізація розповсюдження й сприйняття інформації соціального характеру впливає на експоненціальне зростання останньої, перш за все, в галузі вищої освіти, в якій фундаментальне значення має перетворення такої швидкоплинної інформації на знання. Йдеться про збереження фундаментальності засадничих наук: природничих, технічних і гуманітарних, з одного боку, і впливу наукового знання на особистість з точки зору формування цілісного уявлення про Всесвіт, суспільство і людину, з іншого.

У такому ракурсі має вирішальне значення інформаціологічне забезпечення отримання, переробки і перетворення на знання для розвитку сучасної особистості. Йдеться про технічні, технологічні аспекти модернізації освіти, в якій визріли новітні підходи до формування особистості в добу інформатизації.

Центром дидактичного, методичного забезпечення доведення наукового знання, новітньої інформації до розуміння, сприйняття, засвоєння особистістю, тощо, є системна організація техніко-технологічного забезпечення управління останніми. При цьому, система вищої освіти неминуче повинна не просто реагу-

вати на це, а проективно моделювати свої можливості з точки зору адекватної особистісної реалізації на сучасному ринку праці, і, взагалі в суспільному просторі. Йдеться про індивідуалізацію особистісних зусиль з точки зору набуття професійної компетентності.

Це передбачає напрацювання новітніх соціально-філософських, філософсько-освітніх, філософсько-технічних, філософсько-наукових підходів у контексті "людина-вища освіта-фахова компетентність-суспільні глобальні виклики".

Реалізація сучасних тенденцій розвитку глобального інформаційного суспільства – суспільства знань, можлива на підставі розуміння процесів, що розгортаються в пізнавальній сфері. Система вищої освіти, яка готує майбутніх фахівців, повинна бути мобільною відносно швидкісних трансформацій на світовому ринку праці. Це передбачає проективне моделювання техніко-інформаційного забезпечення такої підготовки.

З іншого боку, інтенсифікуються вимоги до методологічного забезпечення фундаменталізації наукового знання, тому що різноманітна багатшарова суспільно значуща інформація ентропійно насичує пізнавальний простір. Така фундаменталізація необхідно передбачає виділення узагальнених змістовних центрів, відносно яких, у свою чергу, накопичується і переробляється новітня інформація, що трансформується у знання.

Проблема полягає у відповідності такої інформації сучасним тенденціям розвитку науки, техніки, технологій, суспільних процесів. Ця відповідність, у свою чергу, має двобічний характер: як процес диференціації наукового знання, так і процес його узагальнення як фундаменталізація. Їх взаємодія, на нашу думку, повинна бути верифікована всіх рівнях змісту й організації вищої освіти. І тут важливу роль відіграють сучасні інформаційні технології

Особистість, яка знаходиться в епіцентрі складної напруженості між інформаційно-знаннєвим простором і природно-суспільними потенціями засвоювати різноманітну інформацію, повинна бути орієнтована системою вищої освіти на особистісно ідентифіковані знання, уміння та навички з точки зору реалізації останніх на ринку праці. Для цього, на нашу думку, треба проводити постійно діючий моніторинг розвитку особистості з точки зору спрямованості інтелектуальних зусиль. Сучасна система оцінювання рівня знань молоді повинна враховувати напрями особистісного розвитку, диференціюючи вимоги до рівня знань в кожній фундаментальній галузі.

На нашу думку, це можливо здійснити на підставі системних методів. В такому ракурсі напрацювання новітніх методологічних засад у співвідношенні «інформація-знання» виглядає актуальною тенденцією. Йдеться про адекватне входження новітньої інформації до системи наукових знань та засвоєння них

молоддю. У цій галузі йдеться про методологію на рівні інноваційних інформаційних пізнавальних процесів. Оптимізація процесу пізнання особистістю науково-освітнього простору пов'язана з самим освітнім процесом. Сучасна особистість має новітні можливості з приводу отримання сучасних знань. Філософія освіти, й зокрема її вищої ланки, філософія техніки та науки, знаходяться на шляху надання особистості майбутнього фахівця системи підходів до вирішення суперечності в галузі «інформація-знання». Такими можуть бути: узагальнення найвищих досягнень у галузі фундаментальних наук і пошук шляхів їх доведення до розуміння особистістю; суспільно-значуще мотивування пошуку особистістю майбутнього фахівця ідентифікованого бачення свого місця в системі реалізації отриманих знань; напрацювання новітніх тенденцій в системі інформаційної культури, що покладаються, в свою чергу, на методологію інформації і знання на рівні суспільного буття. Методологія оптимізації в системі «інформація-знання» повинна розвивати методи дидактичного характеру, які спрямовані на розвиток усіх здібностей особистості.

УГРОЗЫ РАЗВИТИЯ ТЕХНИКИ И ТЕХНОЛОГИИ: РЕЛИГИОЗНЫЙ ОТВЕТ

*Марченко Т.Г., Днепропетровский медицинский институт традиционной
и нетрадиционной медицины*

«Глобальные проблемы» (термин появился в начале 1970-х гг.) — совокупность угроз и проблем человечества, которые вплотную встали перед ним в конце XX в. и от которых зависит существование цивилизации в принципе.

Угрозы являются всеобщими, потому что затрагивают в перспективе все человечество; фактически проявляются как объективный фактор развития общества; настоятельно требуют внимания; предполагают всеобщий ответ, сотрудничество различных стран и конкретных личностей; от их решения фактически зависит дальнейшая судьба цивилизации.

Причины глобальных проблем системны и потому естественны : активно эволюционирующий преобразующий характер деятельности человечества; противоречия и конфликты закономерно становятся из локальных общемировыми из-за растущей взаимозависимости человечества.

Угрозы физическому выживанию. Прямое физическое уничтожение — ядерная война, климатическое, тектоническое, биологическое, генетическое оружие. Ухудшение экологии, загрязнение окружающей среды. Генетические мутации — как преднамеренные, так и «случайные», неспрогнозированные. Гло-

бализация, доступность разрушающих здоровье и целостность сознания средств. Голод, вызванный перенаселением. Вытеснение биологической жизни искусственными формами жизни. Возникновение новых видов людей. Спровоцированное снижение рождаемости.

Угрозы цивилизации как таковой. Глобализация, размывание границ традиционных культур и религиозных сообществ. Клиповая культура взамен образной. Мозаичная система образования взамен эволюционно-систематической. Информационная цивилизация, виртуальная реальность, киберсекс. Информационная эволюция цивилизация взамен биологической. Искусственный интеллект.

Угроза общечеловеческому единству. Расслоение мира на хозяев и изгоев. Постмодерн. Постпостмодерн.

Древнейший ответ социума и личности возникающим и нарастающим угрозам издавна формулировался в рамках личного мистического опыта и сопряженного с ним теологического (в самом широком понимании этого слова) дискурса.

Из светских, не конфессиональных исследователей наиболее известны позиции философа и теолога Ф.Шлейермахера, теолога и философа, основоположника феноменологии религии, Р.Отто и антрополога Б.Малиновского. Все они показали присутствие в бытии каждого конкретного человека некоего особого измерения, так или иначе проявляющегося фундаментального переживания эмоциональной связи с основанием бытия, святым, составляющего эмпирическую основу, живое ядро религиозности как таковой. Центром религиозности как таковой, таким образом, становится не знание теологических доктрин, но, согласно терминологии Р.Отто, субъективное переживание объективного нуминозного, специфичное состояние комплексного ощущения, которое нельзя свести к иной первопричине, но возможно описать именно в качестве совершенно особенного и самобытного. Данный подход позволяет рассматривать религиозность не как характеристику принадлежности к конкретной конфессиональной традиции, но как вечное измерение отношения человека и мира. Это не отрицает конфессионально-исторического, но придает ему принципиально новое объяснение. Религиозность в принципе отлична от таинственно-уникального и мистико-откровенного, собственно конфессионального содержания, выступая в качестве фундаментального, самостоятельного, несводимого к другим сторонам жизни явления, проявляющегося в единстве индивидуальных эмоций, сознания и практики.

Герменевтический, интерпретирующий подход позволяет включить психологические аспекты религиозности в широкий социально-философский дис-

курс в качестве особого измерения и осмысления разнообразных явлений социальной действительности.

Соответственно первичным, естественным и потому окончательным ответом индивида и социума на вызовы и угрозы, с которыми приходится сталкиваться социума и индивидуума является ответ в плоскости самоактуализации и самореализации духовно-мистического опыта.

Собственно, этот ответ и является ответом по существу, онтологичным и естественным на любой вопрос бытия и бытийности как индивидуума, так и социума.

ПАРАДИГМА ТЕХНІКИ СТАРОДАВНЬОЇ ІНДІЇ

Терешкун О.Ф., Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника

Культура Стародавнього Сходу включає цілу низку народів, об'єднаних східним типом світогляду, що ігнорував матеріальну техніку. У східній культурі домінували духовні техніки, які передавалися через медитативний досвід трансформації людської свідомості для звільнення від стереотипів буденного мислення. Східна думка незвична для європейського світогляду. Східні медитативні практики – це техніки зміни, переродження свідомості. Засновані вони на абсолютному дотриманні, відтворенні учнем способу життя та думок вчителя. Медитативні техніки мислення та трансформації свідомості викликалися особливими тілесними вправами, аскезою та усамітненням, яке дозволяло максимально зосередитися, сконцентрувати свою увагу, відсторонитися від усього буденного, від реального світу. Традиційно східний спосіб мислення, східну світоглядну картину світу представляють філософськими системами Стародавньої Індії та Стародавнього Китаю.

У Стародавній Індії існували декілька релігійно-філософських систем: веданта, санх'я, йога, буддизм. Найбільш відома веданта, яка особливу увагу приділяла проблемі визволення від світу за допомогою істинного знання. Справжнім існуванням наділений тільки Брахман, що представляє єдину та незмінну реальність. Душа та світ єдині з ним, а от множинність та різноманітність об'єктів світу – це не що інше, як ілюзія-майя. Чисте буття, чиста свідомість – Брахман, позбавлений будь-яких якостей. Будучи втіленням у все суще, Брахман знаходить своє відображення у кожній людській душі, залишаючись при цьому неподільним, наприклад, як єдине сонце, що відображається на поверхні у багатьох глечиках, наповнених водою. Сонце одне, а відображень його

го стільки, скільки глечиків. Світ ілюзорний, і тілесні обмеження заважають душі усвідомити свою тотожність Брахману. Ставши на шлях пізнання, душа перестає ототожнювати себе з тілом, долає ілюзію-майю, втрачає бажання та виходить з-під влади карми.

Система санкх'я вважає, що всі речі обмежені та взаємозалежні, тому що створені двома одвічними причинами – пракриті та пурушею. Перша – активна, але позбавлена свідомості, друга – свідома, але пасивна. Об'єднання та взаємодія цих причин породжує матеріальний світ. Асоціюючи себе зі світом та закобалившись, пуруша стає на шлях перероджень – сансари. Основу матеріального буття становлять страждання. Людина страждає від переплетіння душі з тілом та почуттями. Звільнення трактувалось як усвідомлення нетотожності пуруші і пракриті, їх роз'єднання та виходу вільної і неупередженої душі із сансари. Життя, згідно з системою санкх'я, – це сновидіння, а звільнення від нього розглядалось як пробудження, яке розсіє помутніння свідомості, дозволить сприйняти вищу реальність. Невміння відрізнити справжню реальність від хибної (авід'я) є причиною страждань та перешкодою до звільнення. Авід'я – це ілюзія сталості та реальності зовнішнього світу, ототожнення атмана з тілом та психікою людини. Атман – суб'єктивне духовне начало, на противагу брахману – об'єктивному началу. Основним шляхом подолання авід'ї (ілюзії) є відмова від прив'язаності до матеріального світу, контроль над думками та почуттями, усвідомлення примарності одиничного буття. Ті, що прагнули подолати ілюзію, віднайти істину, ставали відлюдниками, намагалися через аскетизм та медитативне самозанурення пізнати істину.

Система йога теж виробила різноманітні техніки досягнення вищих духовних станів за допомогою морально-аскетичних практик: техніка дихання та особливих положень тіла, психотехніки утримання свідомості в одній точці та звільнення від почуттів. Шляхів поєднання душі з єдиним началом, за йогою, декілька: карма-йога акцентує на виконанні свого обов'язку через позбавлення егоїстичних цілей для блага інших; раджа-йога практикує досягнення самозглиблення для самопізнання; джняна-йога ратує за інтуїтивне осягнення сущого для набуття мудрості; бхакті-йога сповідує вірність та любов до божества. Від якостей людини залежить вибір шляху. Йога виділяє низку методів для про-світління: асана (техніка управління тілом); дх'яна (техніка повної концентрації думки на об'єкті зі зникненням навіть зусиль волі); дхарана (техніка зосередження думки на окремому предметі); н'яма (техніка зовнішнього та внутрішнього очищення, умиротворення та самоприборкування); пранаяма (техніка управління диханням як потоками прани); прат'ятхара (техніка звільнення відчуттів від оточуючих предметів); самадхі (техніка споглядання, завдяки якій зникає сама ідея власного «я» та досягається єдність того, хто сприймає і того, що

спринається); яма (техніка дотримання обітниць неспричинення шкоди, правдивості, непривласнення чужого). Серед цієї низки духовних технік немає місця для матеріальної техніки, вона поза рефлексією.

Ілюзорність людського існування розвинулася і в буддизмі. Людина прив'язана до земних матеріальних цінностей і бажає того, чого насправді не існує. Людина страждає, тому що хоче отримати чуттєві задоволення. Нескінченні перевтілення роблять страждання вічними. Страждання – це не порушення життєвого порядку, а закономірний результат прив'язаності до того, чого немає: «З прив'язаності народжується журба, з прив'язаності народжується страх; у того, хто звільнився від прив'язаностей, немає журби, звідки страх? З бажання народжується журба, з бажання народжується страх; у того, хто звільнився від бажань, немає журби, звідки страх?» (Дхаммапада). Всезагальне страждання, яке неминуче для всього світу, людина може усунути для себе через згасання потоку драхм (психофізичних одиниць енергії, що постійно змінюються), припинення нескінченних існувань, викорінення всього того, що підтримує процес переродження. Шлях до визволення, до нірвани – це знищення всіх бажань та пристрастей шляхом техніки медитації та самозаглиблення. Нірвана – це найвищий стан, абсолютна гармонія внутрішнього буття, звільнення від світу та кінцева мета прагнень усіх живих істот. Нірвана вища за життя і смерть. Позбувшись усіх бажань та прив'язаностей, припинивши всі потоки драхм, просвітлений остаточно зникає зі світу.

Таким чином, пануючий суспільний світогляд Стародавньої Індії, незважаючи на свою глибину та філософську значимість, не міг сприяти розвитку матеріальної техніки і не був зацікавлений у її рефлексії. Світ та матеріальне облаштування життя розглядаються як зовнішній прошарок буття, який безжально відкидається у прагнення до визволення. Для рефлексії техніки, для виведення поняття техніки необхідно подумки відокремити людину, природу та створювані нею знаряддя праці для аналізу їх зокрема та їх взаємодії. Світогляд Стародавньої Індії далекий від таких логічних операцій. Він звернений лише до духовних технік переродження свідомості, досягнення злиття з брахманом. Східне світовідчуття далеке від рефлексії над технічними діями людини.

СЕКЦІЯ 2. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ МОВИ

ЯЗЫК АНАЛИТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА И КОНСТРУИРОВАНИЕ ЛИЧНОГО НАРРАТИВА

*Громова О. В., Днепропетровский национальный
университет им. Олеся Гончара*

Наш язык конституирует наш мир и наши убеждения. Л. Витгенштейн, показывая взаимосвязь понятий языка, сознания, значений, говорит о «феноменологии обыденного языка», о том, что применение слов «не явлено нам столь ясно, в особенности, когда мы философствуем», что это применение сопровождается возникновением разнообразных парадоксов. Создавая понятие языковой игры, Л. Витгенштейн, называет ею «целое, включающее язык и действия, с которыми он переплетен», совершает попытку уйти от абстрактного теоретизирования и раскрыть то, каким выступает язык в своем обыденном существовании. Концепция языковой игры Витгенштейна, когда язык выступает одновременно и как контекст, и как определенным образом исторически сложившаяся форма приближает нас к пониманию того, что происходит с языком и субъектом в аналитическом дискурсе. Если считать, следуя мнению Витгенштейна, что язык и философия формируются друг другом, проистекают друг из друга, то в аналитическом дискурсе это свойство не только проступает отчетливо, но и переносится на субъекта.

Язык в аналитическом пространстве выводит субъекта на первопричину. Овладение, можно даже сказать совладание с бессознательным с помощью языка изменяет субъекта. Он в каком-то роде теряет контакт с реальностью внешней в пользу реальности внутренней. Понимание особенностей аналитического дискурса выступает одним из необходимых инструментов, становится разновидностью экспериментального исследования, демонстрирующего изменчивость субъективных переживаний.

В аналитическом дискурсе язык по-разному проявляет себя. Он выступает не только как когнитивный продукт, но и начинает нести сильные мотивационные и эмоциональные аспекты, становится связанным с воображением, отражает способность чувствовать. Возникает взаимосвязь между формированием символа и навыком узнавать, обозначать этот символ. Индивидуальная идентичность становится продуктом нарратива, культуры, символов, позиции человека в обществе и тех лингвистических ресурсов, которыми он обладает. С помощью речи происходит постижение экзистенциальных смыслов, которые проявляются осязаемо, постепенно приобретают значение

и наконец проступают как особо значимые. Язык аналитического дискурса делает привычкой необходимость концентрировать внимание на опыте, на том, как человек его воспринимает, переживает, интерпретирует. Если же «истина бытия становится для мысли, достойной мысли, то и осмысление существа языка неизбежно приобретает другой статус».

Нарратив репрезентует различные формы, внутренне присущие процессам нашего познания, наши способы структурирования деятельности и упорядочивания опыта. Настоящий анализ реальности «возможен только на основе подходящего доступа к реальному. Способом же схватывания реального издавна считалось созерцающее познание. Последнее “есть” как поведение души, сознания». Чтобы исследовать личный нарратив, необходимо проанализировать дискурсивные методы и контексты. Наблюдается связь между конструированием автобиографического нарратива, осмыслением событий прошлого и языком. Язык конструирует нарратив, меняя при этом субъективно ощущаемый опыт. Аналитический дискурс предстает как особый способ говорения, в котором ключевое значение уделяется тому, что говорится, как говорится и кто есть субъект говорения. В аналитическом пространстве личная история, которая транслируется, заново создается в языке для того, чтобы передать внутренние переживания и факты жизни, становится объектом пристального внимания. При этом особое значение уделяется тому, как именно рассказывается эта история, ее содержательным и формальным характеристикам. Таким образом, понимание мира, других людей, себя становится неразрывно связано с языком. Вся структура аналитического дискурса выступает как продукт контекста, поскольку предположения строятся путем применения условных правил, интерпретаций. Использование обобщений, ассоциаций, символического представления событий производят трансформацию, видоизменение опыта, заново конструируют субъективную реальность. Через язык нарратив начинает отражать некие новые внутренние структуры.

Язык дает представление о том, как развиваются взаимоотношения субъекта. Приобретенный человеком опыт, в том числе, и чувственный, вызывает реакцию в языке, которая удостоверяет, что субъект вовлечен в этот опыт. Язык выступает как средство организации и соотнесения личного опыта, отражающее определенные внутренние структуры и эмоциональные состояния рассказчика. При переходе от внутренней реальности к ее вербальному выражению происходит раскол в осознании субъектом себя. Он выражается в том, что через язык начинает проявляется «Я», которое создает ощущение инаковости, отличности от себя прежнего, поскольку аналитический язык создает возможность почувствовать неожиданные и неявные внутренние репрезентации эмоциональных состояний. Постепенно становится очевидным, что знание зашифровано, заложено в самом языке, и реальность можно объяснить посредством того, как устроен и работает язык, путем достижения ясного понимания основных принципов языка.

Поскольку одной из важнейших функций нарратива является самопредъявление (self-presentation) себя рассказчиком в ходе дискурса, опыт рассказчика подвергается многочисленным искажениям вследствие его актуальных целей взаимодействия, действия защитных механизмов, механизмов социальной желательности. Нарративы создаются в ходе диалога, они оказываются встроенными в структуру взаимодействия в целом и функционируют как эквивалент речевого акта. Видоизменяются с целью оказать на слушателя некое воздействие и вызвать у него отклик – ментальную реакцию или реакцию на поведенческом уровне. Стил коммуникации, индивидуальный язык, который служит отражением базовой жизненной позиции, которую человек осознанно или неосознанно сохраняет в протяжении всей своей жизни. Нарратив демонстрирует более лично значимую информацию, чем другие типы дискурса, и в коммуникативном отношении. Если интерпретация положительна, то субъект воспринимает ход своей жизни как последовательность успешных решений и достигнутых целей, невзирая на случайные неудачи и препятствия. Если же исходная интерпретация негативна, то восприятие жизни становится окрашено пессимистически независимо от того, насколько в действительности человек успешен.

Человек относится к бытию как часть к целому. Если язык принадлежит человеку, то он принадлежит и его бытию — и наоборот. «Язык есть просветляюще-утаивающее явление самого бытия. [...] Бытие есть кров, который укрывает человека, его экзистирующее существо, в своей истине, делая домом экзистенции язык. Оттого язык есть вместе дом бытия и жилище человеческого существа». Проживая свою жизнь, человек как будто параллельно создает свою личную историю, свой нарратив. То, каким он станет, зависит от многих обстоятельств, от значимых встреч с теми людьми, которые ему предопределено пережить. Любое событие в жизни получает определенную интерпретацию, которая обусловлена свершившимися ранее событиями. Фактически главной задачей дискурса становится задача «сделать язык работой», найти «идеальную дистанцию по отношению к тому, что придает значение», «находясь между мистификацией сублимированного и сублимирующего идеализма». «Производитель языка обязан постоянно порождать, вернее, перед самым порождением исследовать то, что ему предшествует».

«МОВНІ ІГРИ» ТА КОНТЕКСТ ФОРМУВАННЯ СЕМАНТИКИ ВИСЛОВЛЮВАНЬ

*Куроп'ятник О. С., Дніпропетровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна*

Мова є не лише засобом спілкування, а й інструментом мислення, відіграє надзвичайно важливу роль у накопиченні та передачі досвіду у суспільстві. Існують природні та штучні мови. На противагу штучним мовам природні не є чіткими. Для природних мов характерні еволюційність, необмеженість семантичної потужності, надмірність, багаторівневність і різноманіття форм уявлення. Це є причиною виникнення проблема мови, яка полягає у множинності варіантів тлумачення значення висловів та наявності його як такого. Проблема мови є актуальною як для філософії, так і для лінгвістики та інформаційних технологій, направлених на роботу з усним та письмовим мовленням.

У сучасній філософії та філософії модерну існує два періоди та напрями у розумінні мовного питання: логічний та аналітичний позитивізм (філософія). Представники першого (Б. Рассел, А. Н. Вайтгед, М. Шлік, Р. Карнап) поділяють думку відносно можливості звести мову, її правила до логіки, особливу увагу приділяють мові науки, а істинними є висловлювання, які можна верифікувати.

Філософія логічного аналізу мови була піддана критиці за її метод аналізу досить далекий від практики розмовної мови, за невизначеність у власних назвах, штучних поняттях, часом абстракціях, які не можуть бути сприйняті органами чуття. Представники лінгвістичної філософії (пізній Л. Вітгенштейн, Дж. Мур, Г. Райл, Дж. Остін), які предметом свого аналізу визначили природну мову, стали опонентами цього підходу.

Л. Вітгенштейн порушив питання змісту природної мови та запропонував аналітико-філософський підхід до осмислення її природи, орієнтований в першу чергу на виявлення її семантичних і прагматичних аспектів. Але він не поділяв думки, що можливо представити мову як «числення правил значення». Це пояснюється тим, що система правил буденної мови не є повною і однозначною (наголошується на еволюційності мови), а тому неможливо буде її систематизувати в числення. Свій підхід він розкрив у, так званих, «мовних іграх», виклавши їх основи у праці «Філософські дослідження».

Хоча сам Вітгенштейн не дає визначення «мовних ігор», проте їх суть можна звести до використання природної, побутової мови для передачі думок, але їх зміст залежить від «правильності» розуміння співрозмовниками одне одного в залежності від контексту висловлювань. Контекстом є внутрішній світ

людини, в залежності від якого поняття можуть набувати нового змісту (особливо це стосується фізичного болю, душевних переживань, мети висловлювання). Інтонація теж може відігравати важливу роль: одне і те саме речення може бути констатацією факту, наказом чи запитанням. Однак не лише вона виплаває на зміст речення, також подібну функцію відіграють пунктуаційні знаки на письмі.

Поділяючи думки Вітгенштейна, можна стверджувати, що досвід, набутий певною суспільною групою у буденному житті може стати корисним для суспільства, ідеєю нового стартапу, який часто має під собою ряд наукових розробок, особливо це актуальним є у сфері інформаційних технологій, створення побутовою техніки тощо.

Проте не можна заперечувати того факту, що природна буденна мова є неформалізованою і містить надлишковість, часом може включати нелогічні конструкції та не є чіткою. Так само як і «мовні ігри» Л. Вітгенштейна, що мають безліч правил, які є актуальними для певних умов.

«Мовні ігри» не мають чіткого визначення, проте дозволяють дослідити питання семантики у розрізі «предмет–значення–слово», де під предметом варто розуміти «дещо», яке може описувати сутності, явища, процеси, відношення тощо. Розуміння передумов та процесу набуття висловлюванням і словом змісту є важливим аспектом для роботи у напрямках не лише мовних, філософських течій, а й інформаційних технологій: систем перекладу, виявлення плагіату, штучного інтелекту тощо.

ЩОДО ПРОБЛЕМ ІНФОРМАЦІЙНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ

Лобода Д. Г., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

Розвиток інформаційних технологій у сучасному житті людини має настільки важливе значення, що можна говорити про його всеохоплюючий та глобальний характер. Провідної ролі у суспільстві набуває процес інформатизації.

Інформатизація – це сукупність взаємопов'язаних організаційних, правових, політичних, соціально-економічних, науково-технічних виробничих процесів, що спрямовані на створення умов для задоволення інформаційних потреб громадян та суспільства на основі створення, розвитку і використання інформаційних систем, мереж, ресурсів та технологій, що побудовані на основі застосування сучасної обчислювальної та комунікаційної техніки.

У роботі поставлено завдання виявлення тенденцій та проблем інформаційного суспільства, їх систематизація, аналіз та вплив на життя людини.

Інформаційне суспільство супроводжується кардинальними змінами в інтелектуальній і практичній діяльності людини. Сьогодні інформація і знання стають «активаторами» розвитку життєдіяльності людини, а характер і рівень освоєння інформаційно-обчислювальної техніки впливає на способи пристосування всього суспільства до результатів науково-технічної революції. Всебічне використання обчислювальної техніки у народному господарстві стає частиною реальності, яка відзначається наступними ознаками:

- інформація трансформується в цифрову, яка оброблюється комп'ютером;
- інструменти і прилади містять все більше електроніки, набувають властивості інтелекту, в центрі всього постає комп'ютер;
- в будь-якій сфері діяльності стає неможливим обійтися без використання електронної обчислювальної техніки;
- вироблення, зберігання, перетворення, передача інформації відбувається в універсальних системах, що сумісні з приладами;
- документообіг стає електронним.

Процес глобального впровадження комп'ютерних систем та мереж у всі сфери життєдіяльності неодмінно сприяє прискоренню темпів розвитку науково-технічного прогресу, якісно розширює можливості людини та людства в цілому. Але разом з тим інформатизація суспільства має також іншу сторону. У сучасному світі виник цілий ряд філософських проблем, пов'язаних з нею. Згідно класифікації, що пропонується у роботі, до найважливіших проблем інформаційної революції відносяться наступні:

- проблема інформаційного вибуху;
- проблема зміни психології та соціальної поведінки людини;
- вплив соціальних мереж та розважальних програмних засобів на спосіб життя людини.

Інформаційний вибух представляє собою явище, яке характеризується постійним зростанням кількості інформації, прискоренням темпу появи новинок та змін, швидким знеціненням та старінням наявної інформації, інтенсивним зростанням індустрії інформації. Окрім кількісного зростання, інформаційному вибуху притаманна проблема співвідношення «якості до кількості». Якість інформації можна визначити як сукупність властивостей, що обумовлюють можливість її використання для задоволення потреб, визначених відповідно до її призначення. Незважаючи на інтенсивне зростання кількості, якість інформації знижується. Найбільше страждають такі притаманні їй показники як достовірність, точність, цінність. Це зумовлюється насамперед фактом глобалізації мережі Інтернет, загального доступу до неї, можливістю розміщення будь-яким користувачем неперевіреної інформації, що має сумнівну користь. Крім цього, проблема

якості та кількості торкається питання, пов'язаного з сучасними тенденціями розвитку економіки, де чільну роль відіграє реклама.

З появою інформаційних та телекомунікаційних мереж, розвиток рекламної діяльності отримав нове дихання, ставши провідним методом, що веде до фінансового збагачення та піднесення економіки в цілому. Різноманіття сьогоденної реклами, її ступінь проникнення в навколишнє середовище набули такого масштабу, що вплив реклами на масову свідомість набув величезного значення. Головне завдання торгівельної сфери – збут продукції, тому на якості та користі продукції увага акцентується все менше. Майже в будь-якому публічному місці, де перебуває людина, вона натикається на велику сукупність реклами, яка часто несе в собі недостовірну, спотворену або взагалі хибну інформацію.

З інформаційним вибухом тісно пов'язана проблема, що криється в докорінній зміні психології людини та її поведінки у суспільстві. Ще з появою побутового комп'ютера та початку його використання почалось змінення психологічної картини світу, а з широкою доступністю Інтернет-мережі побудувалася зовсім нова схема сприйняття навколишніх життєвих процесів. Можливості електронних систем «поглинають» людей настільки, що процес спілкування відходить на другий план. Відбувається процес роз'єднання людей, їх індивідуалізація: трудовий колектив замінюється на сукупність користувачів персональних комп'ютерів. Зникає різноманітність ідей, творчий підхід до праці. Електронні засоби розвивають лише програмовану частину мислення, але не творчу частину знань. У людей зникає почуття природи, почуття живої речовини. Винятково серйозною обставиною є те, що в зв'язку з цим змінюються закономірності розвитку та функціонування психіки та психічної діяльності персони. Постійно проживаючи у віртуальному просторі і, спілкуючись на «ти» з машиною, у людини, особливо молодій, приглушується емоційна сторона психіки і одночасно формується байдужість до світу людських почуттів. В свою чергу, це веде до все більшого зубожіння духовного життя. На зміну людському спілкуванню прийшло спілкування, позбавлене психологічної якості.

Іншою важливою проблемою інформаційних технологій є спрямованість комп'ютерної індустрії на розважальну сферу життя людини. Одним з найбільш яскравих прикладів продуктів розважального віртуального сектору є соціальні мережі, які за останнє десятиліття неймовірно змінили дозвілля та спосіб життя людини. З точки зору організації, соціальна мережа являє собою сайт або іншу службу у Всесвітній павутині, яка дозволяє користувачам створювати анкету, складати список користувачів, з якими вони мають зв'язок, переглядати власний список зв'язків і списки інших користувачів. Окрім комунікативної функції, сучасні соціальні мережі також беруть на себе обов'язки ЗМІ (наприклад, висвітлення новин, реклама), накопичуючи різноманітні дані, тим самим являючи со-

бою ще один наслідок інформаційного вибуху. Соціальні сервіси відзначаються низкою наслідків, зумовлених своїм широким функціональним спектром, які можуть бути розцінені як шкідливі. До найпомітніших з них слід віднести втрачання людиною навику реального спілкування через його «заміну» на віртуальне; публічне розміщення даних, які можуть бути використані ким завгодно; розвиток віртуальної залежності.

Оскільки інформаційна революція з усіма її позитивними та негативними наслідками є неминучою, уже зараз суспільству потрібно вирішувати той ряд проблем, який постає перед людською цивілізацією. Людині потрібно змінити своє ставлення до процесу інформатизації – змістити його до меж розумного, а систему моральних цінностей відродити, повернувши їй традиційні риси.

ЧАЙКОВСЬКИЙ, ДОСТОЄВСЬКИЙ, НОСОВСЬКИЙ ТА ІНШІ: ПРО КВАЗІОНІМИ В СУЧАСНОМУ МОВЛЕННІ

Лукаш Г.П., Донецький національний університет (Вінниця)

Під терміном «квазіоніми» (від лат. *quasi* – ‘ніби, начебто’; *онім* – ‘власна назва’) розуміють загальні назви, омонімічні власним назвам. Квазіоніми утворюються на базі різних лексичних одиниць і становлять собою загальні назви, які на основі онімних моделей і за допомогою онімних формантів набули вигляду власних назв, але разом з тим їхнє апелятивне значення залишилося прозорим для мовців [1, с.5].

Процес утворення подібних лексем названо словотвором за аналогією, або словотвором за моделлю власної назви. Українська мова дає безліч таких прикладів-мовленнєвих квазіонімів: *Сахар Медович* – ‘нещира, лукава, улеслива людина’, *Глек Макітрович* – ‘йолоп’ (сема – ‘порожній посуд’); *Кобра Іванівна*, *Кобра Львівна*, *Тигра Львівна*, *Пантера Львівна*, *Змія Батьківна (Іванівна)* – ‘зла, лайлива жінка’; *Глухар Тетерович* – ‘глухий’; *Мороз Іванович* – ‘дурний’ (сема – сленгове молодіжне *мороз*, тобто ‘байдужа до всього людина’; пор. *відморозитись*, тобто ‘виявити повну байдужість’); *Розтапша Іванівна* – ‘незібрана людина’, *Лапша Іванівна* – ‘людина, яку легко обдурити’; *Кульома Іванівна* – ‘забудько’; *Мегера Іванівна* – ‘зла людина’, *Балда Іванівна* – ‘дурна людина’; *Іван Бражник*, *Неминайкорчма*, *Непролийкрапля* – ‘любителі випити’ [ФСССГД]. У молодіжному сленгу вживається квазіонім *стьобич* – ‘жартівник, веселун’ (від *стібатися* – ‘насміхатися, іронізувати’) [ССУС]. У наведених прикладах широко вживаний конотонім *Іванович (Іванівна)*, рівнозначний квазіотецтву *Батькович*. Такий умовний, «ключовий», заміник імені по бать-

кові у поєднанні з повним іменем в конотонічних сполученнях мав би сприяти вияву шанування у звертанні до особи. Але місце особових імен в антропонімній формулі посідають апелятиви-характеристики *Кобра, Тигра, Змія, Розтапша, Лапша, Кульома, Мегера, Балда, Мороз*, граматично подібні до імен, і номінація відзначається каламбурним використанням загальної назви замість схожої за формою ВН. У результаті збережено зв'язок із первісною негативною семантикою апелятива, на яку накладається онімне референтне співзначення. На нашу думку, спосіб творення цих квазіонімних сполучень – онімна паронімія, коли особливу роль відіграє апелятивна семантика їх формативів.

Поява квазіонімів із прозорою внутрішньою формою становить одну із особливостей розмовного мовлення. Так, щедрю людину, яка забуває про еконімію, роздарюючи своє добро, називають *Подарунько (Подаруйко)*, говорячи: «Подарунько (Подаруйко) без штанів ходить». Дуже популярний у народі *Ванька Ветров (Іван Ветров)*. Антропонім побудовано на основі фразеологізму «вітром надуло» – про наслідки легковажних стосунків. Ваньку Ветрова інколи замінює не менш легковажний абстрактний *Здрастє: Привела дитину від Здрастя, а батьки нічого, мовчать* [ФСССГД]. У результаті іншого випадку онімної паронімії зберігається зв'язок з вихідним референтом і посилюється каламбурне звучання апелятива, що вжитий замість власної назви. Жіноче ім'я *Дуся Педалькіна* на позначення недалекої дівчини засвідчує поширеність моделі квазіонімів як наслідку онімної гри в усному мовленні [2, с. 149]. *Ваня Розпилів* – 'ледар'. *Розпилів* – персоніфікована назва апелятива *розпил* – "широка дерев'яна дошка, на яку шахтарі лягають спати в 3-4 змінах" [ФСССГД].

Окремий випадок творення квазіонімів становить поява квазіантропонімів за допомогою суфікса *-ський*: *Чайковський* (варіант: *ЧайКофський*) – назва кав'ярень; *Носовський* – назви крамниць з продажу панчох та шкарпеток. Подібні назви спираються на народні традиції «ошляхетнення» за допомогою таких номінації побутових ситуацій типу: *дати (читати) Храповицького* ('спати'); *ти Достоевський* (про набридливу людину, від дієслова 'дістати'); *Жданівський* – 'прийти пішки' (від *ждати*, тобто очікувати транспорт і, не дочекавшись, попрямувати без нього). Інколи літературний контекст дозволяє впізнати деонімізацію і встановити подібну гру слів: зміну роду (*твоя потебня*), метонімічне перенесення (рос. *достоевские старушки*), поетичну етимологію (*И статуи стынут, хотя на дворе – бесстужев*).

Крім квазіантропонімів в усному мовленні можуть вживатися квазітопоніми. Так, людину, схильну до нещирості, питають з іронією: «*Чи ти, бува, не з Брехунівки?*»; того, хто недочуває (чи робить вигляд, що недочуває), – «*Чи ти, кума, не з-під Глухова?*», того, хто приховує своє справжнє обличчя, називають *аристократом із Гнидівки*. Про нахабу говорять, що він із *Хамівки*. Інші

квазітопоніми *Буваличі* й *Видаличі* – назви фіктивних географічних об'єктів, побудовані на грі слів *бувати*, *видати*. Зворот *бувати в Буваличах*, *видати Видаличі*, *пізнати Познанського* вживається в значенні 'бути досвідченим у багатьох справах'; *іти до Лежухова* – 'лежати, ледарювати', *їхати до Бокового*, *йти на Боковий* – 'лягати спати', *поїхати в Хранівку* – 'міцно заснути', *приїхати на*

Жданівським – 'прийти пішки'; *поїхати в Ригу через Горлівку* – 'блювати' [ФСССГД]. Словосполучення із квазітопонімами носять в основному характер жартівливих або іронічних позначень побутових ситуацій.

Поняття 'померти' часто передається іншими евфемістичними зворотами із квазітопонімами, які характеризують територію цвинтарів: *перевестись до Вишневського*, *забратися у Вишеньки* (очевидно тому, що кладовища в Україні нерідко засаджені вишняками); *поїхати на Воронове* (на кладовищі багато вороння). Або: *віднести до Івана Могильного*; *дати місце в Могильовській губернії* (каламбурні вирази із квазіонімами від апелятива *могила*) [ФСССГД]. За нашими спостереженнями, пейоративні квазітопоніми часто трапляються у переліку назв міст, що вказують на віддаленість та периферійність: *Кіслодрищенськ*, *Задупинськ* (*Задупінськ*), *Зажопинськ* (*Зажопінськ*), *Мухосранськ*, *Засранськ* [2, с.167-168]. Зазначені фіктивні топоніми вирізняються яскравою внутрішньою формою і характеризуються прозорою морфологічною мотивацією.

Отже, маємо цілий ряд квазіантропонімів та квазітопонімів, що виникли внаслідок мовної гри з апелятивними основами й онімними моделями творення. У цьому процесі творення квазіонімів використовуються загальнонародні моделі антропонімів та моделі топонімів. Твірною одиницею слугує номінальна лексема, яка за допомогою онімних формантів набуває вигляду власних назв, але разом з тим зберігає прозоре для мовців апелятивне значення. Однією з причин появи квазіонімів в усному мовленні є прагнення евфемістично подати деякі поняття. Поява квазіонімів, у процес творення яких залучаються різні інтернаціональні та національні культурні ресурси, пов'язана з онімною лексикою, є традиційним ігровим вплітанням нових лексичних одиниць у процес номінації дійсності. Семантика базових онімів у повторюваних ситуаціях видозмінюється, руйнуються вихідні культурні межі, виникає ігрова модальність. В онімній грі активно використовується різноманітна словотворча та семантична техніка, моделі конструювання, різнорівневі експресивні прийоми, покликані впливати на свідомість адресата через апелювання до його почуттів та розуму відповідно до традицій формування мовної картини світу. Засобами творення квазіонімів переважно слугують онімна конверсія, онімна контамінація, телескопія, онімна паронімія, онімне словотворення тощо. Алгоритм ігрових засад номінації реальності складається з етапів від усвідомлення реальності, повторюваних умов си-

туації через «галузь думки» до мовних образів та їх реалізації за допомогою мовної гри. Дешифруванню квазіонімів сприяє застосування культурного коду.

Література:

1. Андреев В.Н. Квазионимы в русском аргю (семантика, функционирование и словообразование): Автореф. дис. ... канд. филол. наук [Текст] / В.Н.Андреев. – Н. Новгород, 2005. – 19 с.

2. Лукаш Г.П. Словник конотативних власних назв / Г. Лукаш. Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД», 2015. – 392 с.

Список скорочень:

ССУС – Словник сучасного українського сленгу [Упорядник Т.М. Кондратюк]. – Х. : Фоліо, 2006. – 330 с.

ФСССГД – Ужченко В. Фразеологічний словник східнословобожанських і степових говірок Донбасу [Текст] / Віктор Ужченко, Дмитро Ужченко. – Вид 6е, доповн. й переробл. – Луганськ : Вид-во ДЗ «ЛНУ імені Тараса Шевченка», 2013. – 552 с.

КОНСТИТУИРОВАНИЕ СУБЪЕКТА В ПРОСТРАНСТВЕ ЯЗЫКА: ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОДХОД Э. БЕНВЕНИСТА

Середа Ю.П., Институт философии Национальной академии наук Беларуси

Актуальная тематизация формирования субъекта в пространстве действия разнообразных социокультурных обусловливаний и детерминант может быть, в том числе представлена сквозь призму языка, его основных характеристик и особенностей функционирования. В связи с этим обстоятельством, на наш взгляд, необходимо выделить из всего многообразия теоретических подходов лингвистический подход Эмиля Бенвениста.

Прежде всего, следует отметить, что Бенвенист настаивает на не примитивном, а специфически антропологическом понимании языка и его приоритетном статусе по отношению к речи, которая есть не что иное, как «актуализация языка». Критика редукции языка лишь к орудию коммуникации или средству передачи сообщений, выявляет не согласие Бенвениста с тем, что язык является искусственно созданным инструментом для удовлетворения прагматических целей преимущественно в межличностной коммуникации. Наоборот, он полагает, что язык изначально присущ «природе человека, и человек не изготавливал его». Подтверждение данной позиции Бенвенист находит непосредственно в самих свойствах языка: «нематериальная природа, символический способ функциони-

рования, членораздельный характер, наличие содержания». Однако наиболее значимое и центрирующее на себе все остальные является свойство языка предоставлять реальность, в которой индивид конституируется как субъект, если говорить более точно, как субъект высказывания. Исходя из этого, Бенвенист формулирует понятие субъективности как «способность говорящего представлять себя в качестве «субъекта»». Важно подчеркнуть, что субъективность понимается как некоторое «психическое единство», которое способствует осознанию самого себя в позиции противопоставления Другому, но такое «единство» возможно лишь в силу того, что сама субъективность интерпретируется как обладающая изначально языковым основанием. Пользуясь языком, индивид тем самым конструирует себя в качестве субъекта. В этом контексте следует отметить, что индивидуальное использование языка в акте высказывания определяется Бенвенистом как уникальный процесс «присвоения» языка.

Таким образом, субъект становится незаменимым обладателем смысла высказывания, а язык является не только средством общения и выражения мыслей, но он также играет ключевую роль в формировании «лица». Данный процесс наиболее проявлен при употреблении в речи, прежде всего, личных местоимений, посредством которых говорящий и выражает себя. Другими словами, по Бенвенисту, только язык способен предоставить индивиду, использующему его в процессе речи, некоторые «пустые» формы, которые можно применить к своему собственному «лицу». В свою очередь, предоставляемая языком для субъекта высказывания опция его «присвоения» в более широком контексте репрезентирует механизм формирования субъекта через присвоение им многочисленных дискурсов, функционирующих в современной культуре.

АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФІЇ МОВИ

Хміль В.В., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна

Мовна тематика в її антропологічному вимірі є спробою осмислити лакуну, яка ні в українській філософії не набула глибоко та плідного історико-філософського аналізу, що не давало можливості українській спільноті більш системно ознайомитися з новими персоналіями, новими ідеями, що так необхідні для оновлення філософського дискурсу в Україні.

Аналіз французької версії “лінгвістичного повороту” був спрямований на перехід феноменологічного розуміння мови до семіологічного її аналізу в напрямку філософії.

Однією з задач французької філософії мови був злом каркасу західноєвропейського раціоналізму в плані домінування суб'єктно—об'єктних взаємовідносин, що стали вадами на шляху філософського мислення та пізнавальної діяльності.

Зазначений мовний проект генетично визрів на власних інтелектуальних теренах, не звертаючись до аналогічної англомовної проблематики мови, попри те, що деякі положення мовного аналізу були знову перевідкриті.

На початку минулого століття з дослідження К.Леві-Стросса його когнітивних стереотипів первісних спільнот розпочалася критика модерністської філософії. Цей аналіз продовжила семіологічна філософія, Ф.Сосюра, який закладав міцний фундамент для перегляду цілої низки філософських проблем модерністської філософії, метафізики, феноменології, психоаналізу, що вважалися ірраціональними. Принцип довільності мовного знаку (символу, жесту, мовного образу тощо) забезпечується великою кількістю різноманітних асоціацій, породжує широке інтерпретативне поле для як в означнику, так і в означеному, тобто денотаті, що в термінології Ф.Сосюра має назву “концепта”, який звільняє знак від підпорядкованості референту (фізичній або ідеальній реальності), перетворюючи його на суто мовний феномен. Довільність не заперечує відрив знаку від означника, а в системі мови він набував певної самостійності та попадав в іншу немотивовану граматилогічну залежність, відсторонюючись від первісного його значення. Як наслідок, знак означає дещо тільки завдяки своїй інтегрованості в систему інших знаків, цінність яких має соціальну обумовленість.

Семіологічна критика в першу чергу була спрямована на феноменологію, як на методологію емпіризму, що мали місце в літературознавстві та в деяких філософських течіях. Одночасно предметом критики семіологічної філософії стала гносеологія Нового часу та ідеї Просвітництва, котрі орієнтували світогляд на механістичні уявлення про світ, що утримувало в собі небезпеку поширення їх методологічних принципів на гуманітарні знання.

Якщо зробити деякі узагальнення впливу стосовно лінгвістичної проблематики на предмет філософської рефлексії, то напрошується висновок стосовно обмеження текстової парадигми “світ як текст”, та “усе є мова”, з тієї причини, що така метафора перестає бути адекватним засобом осмислення людиною буття з-за неспроможності пояснити більшості феноменів соціального життя.

Локальна мовна гра має певне поле свого застосування в лінгвістичних дослідженнях та при осмисленні нормативної свідомості, проте обмежує онтологічний, аксеологічний, гносеологічний аналіз співвідношення “людина-світ”.

З одного боку, існує імперія слів “усе є мова”, з іншого – імперія речей усе є онтологія, тобто дійсність матеріального світу: мовлення та реальність. В за-

значеній ситуації можливе два відхилення: як забуття реальності, так і забуття мови.

З розмежування номінального та реального починається філософія, яка хоч і називається лінгвістичною, але має свої контури – чітку опозицію світу та мовлення.

Семіологічна критика в першу чергу була спрямована на феноменологію, як на методологію емпіризму, що мали місце в літературознавстві та в деяких філософських течіях. Але в подальшій еволюції семіології проблема ще більше ускладнюється. Мова як компонент пізнавальної діяльності у Е.Гусерля стає елементом життєвого світу й перетворюється суб'єктивно-інтуїтивний феномен, що занурений в до рефлексивне знання. Але мова є не тільки інструмент свідомості та відображення суб'єктно-об'єктної реальності, мовна проблематика набагато глибша та ширша, вона має соціально-культурний зміст, який не враховується засновником феноменологічної редукції.

Необхідно зауважити, що феноменологія розглядає висловлювання, які зводяться до поверхових описів і вражень та зовнішньої маніфестації думки, де не розрізняється суще та описання сущого, а має місце описання речей самих по собі, з фіксацією інтенціональних операцій свідомості.

Доцільно відзначити, що проблема сенсу для феноменології виступає маргінальною, так як сенс з'являється там, де є система знаків та семіологічне поняття «означати», тобто денотат.

Поняття сенсу є, безперечно, мовним поняттям, проте феноменологія поширила його далеко за межі мови: йдеться про сенс досвіду, сенс сприйняття, сенс світу, сенс екзистенції та об'єкт досвіду як єдність сенсу для свідомості тощо. Сенс досвіду фактично дорівнює сенсу висловлювання, що відображає відмінність одного сенсу від іншого.

Таким чином проблема сенсу в семіології переноситься з психологічної площини феноменології в лінгвістично-знакову, де існує система мови в соціально-культурній її детермінації. Філософська семіологія рефлексивно ставить до феноменології повертаючи проблему пізнання в іншу площину: що є у досвіді незалежне від мови? Як спотворюються дані нашого досвіду підсвідомими психічними чинниками та як вони приховано викривляють мову?

З таким висновком варто погодитися, тому що не може бути опису того, що є незалежним від будь-якої мови. Щоб описати конституцію нашого досвіду, ми маємо повернутися до її знакових системних зв'язків, а не до інтенціональних операцій свідомості та пошуку сенсу в досвіді самої свідомості, як робить феноменологія.

Подальша еволюції феноменологічного напрямку аналізу мови, що здійснюються відомим французьким феноменологом М.Мерло-Понті та частко-

во Ж.-П. Сартром, які обґрунтовували зміст семіологічної філософії знайшла через пошук певних лінгвістичних моделей мовного розуміння.

Мерло-Понті робить спробу реабілітувати та поглибити феноменологію, визначаючи її нове проблемне поле через аспект відповідності досвіду самій мові: якщо існує досвід, що фіксується текстом, хто є його автором, суб'єкт чи сам світ? Філософ не може дати відповіді, не може навіть гіпотезувати про наявність нейтрального джерела.

Мерло-Понті першим дійшов до очевидного факту, про досвід, котрий отримується емпіричним шляхом не є аналогічним мові. Феноменологічний опис справді є неповним, ні з позицій буденної, ні з позицій наукової мови, він повністю відображає незавершеність самого світу. Слушно зауважити, коли феноменологія починає говорити не про досвід, а про сенс досвіду, то феноменологія опиняється на теренах лінгвістичної проблематики.

Феноменологічна програма надання всьому сенсу успадкувала філософська герменевтика, проте вона стала протилежною редукції Вітгенштайна, який розсіював ілюзії розуміння там, де не може бути в принципі розуміння.

СЕКЦІЯ 3.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

ДЕКОНСТРУКЦІЯ ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОЕКТ

Ільїна А.В., Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди

У кризовий для філософської думки час історико-філософська рефлексія набуває особливої актуальності з огляду на її спроможність надати зважену оцінку філософському сьогоденню (або нещодавньому минулому), шляхом компаративного аналізу та критичної реконструкції вписати кризові параметри до цілісної картини історико-філософського поступу. Саме такої історико-філософської реакції потребує філософська думка другої половини ХХ століття, що оцінюється або, принаймні, проблематизується її ж авторами як кризова – аж до власної смерті [7]¹. Хоча кожний етап філософської думки привносить свої корективи до філософського дискурсу, які стосуються в тому числі й фундаментальних характеристик останнього, все ж за «постмодерної доби» трансформаційні тенденції набувають дотепер небаченої сили. Трансформація філософії стає і вимогою, і своєрідним дороговказом (пост)сучасної філософської думки, і являє собою вже звершений факт, що потребує констатації та осмислення. Вимога та-або констатація такої трансформації – спільна риса як мислителів, котрих безпосередньо можна зарахувати до постмодерністського «табору», так і їхніх опонентів. Щонайменше критичному перегляду, якщо не поваленню, підлягають як «списки» об'єктів філософської уваги, так і методологічні основи філософської діяльності. Перебудова в системі філософського мислення сягає таких першопорядкових проблем, як коло основних філософських питань, природа «першої філософії», статус суб'єкта мислення(пізнання) і, зрештою, умови можливості та межі легітимності самої філософії.

При цьому доба Постмодерну виявляє певний імунітет до остаточної кризовості саме через іманентне входження *історико-філософської детермінанти* до навіть, здавалося б, деструктивно та нігілістично орієнтованих концепцій. Навіть саме поняття *кризи*, що стає одним з ключових концептів за доби пост-

¹ Свій знаменитий текст, присвячений філософії Е.Левінаса, Деріда починає риторичними питаннями: «Чи померла філософія вчора, після Гегеля чи Маркса, Ніцше чи Гайдеггера... чи вона завжди жила, усвідомлюючи себе вмираючою... чи померла вона одного дня, всередині історії, чи завжди жила агонією...» [6, р.117-118].

модерну, зазнає суттєвого перетлумачення: в результаті «деструктивний» смисл цього концепту значно підважується завдяки підвищенню кількості та якості його неочікуваних інтерпретацій (пов'язання концептів кризи і критики П. де Маном [1], вказування на нерозривний зв'язок кризи і філософії як такої з боку Деріда [5]).

Ідея історії та, відповідно, історично центрована дискурсивно-методологічна настанова в умовах постмодерну набувають амбівалентного статусу. З одного боку, критичному перегляду підлягає історія як джерело або вмістище метанаративів. У цьому аспекті історичній наскрізності, лінійності, односпрямованості та імпліцитному прогресизмові дискурс постмодерну протиставляє фрагментарність, ризоматичність та багатовекторну варіативність подій: їхнього можливого виникнення та організації. Деріда в «Позиціях» зазначає, що він є вельми обережним щодо поняття історії [4, р. 50]. Адже останнє «пов'язане не лише з лінеарністю, але з цілою системою імплікацій (телеологія, есхатологія... певний тип традиційності, певний концепт континуальності, істини і т.д.)» [4, р. 57]. Але, з іншого боку, саме історія виявляється спільником постмодерну в його боротьбі проти логоцентристської визначеності ідеями теперішності (присутності) та вічності, а також наслідків цієї визначеності: зокрема проти системно-структурної домінанти у дискурсивній настанові модерного мислення. Відповідно, затребуваними стають рефлексії, що ведуть до переформулювання та переформатування ідеї та концепту історії [4, р.56-58].

Подібні трансформації відбуваються також і в царині історії філософії. З огляду на властиве постмодерній настанові поєднання дискурсивних якостей вторинності, критичності та авторської анонімності, філософія певною мірою починає ототожнюватися з історією філософії (ситуація, яка з погляду модерну саме і могла б виглядати як смерть філософії). Проте спостерігаються суттєві трансформації в історико-філософських засадах, методологічних принципах та цілях. Зокрема, має місце стирання меж між авторською концепцією та історико-філософськими рефлексіями, артикулюється феномен *інтерпретативної філософії* як самостійний і своєрідний спосіб історико-філософського мислення, що не потребує фактуальних або хронологічних прив'язок і цілком може виявлятися навіть у модусі а-історичності [2]. Принаймні імпліцитно, робота в царині історії філософії розташовує найреволюційніших мислителів всередині традиції. До історико-філософських ідей звертаються М. Фуко, Ж. Дельоз, Ж.-Ф. Ліотар, Ю. Кристева, М. Бланшо. Р. Рорті запропоновано певну методологічну рефлексію і здійснено класифікацію історико-філософських парадигм [3].

Особливе місце в шереду історико-філософських позицій мислителів ХХ століття, зокрема і особливо – філософів-постмодерністів, посідає *філософська концепція деконструкції Ж. Деріда*. Підхід Деріда пропонує радикальну транс-

формацію підвалин філософського дискурсу і, відповідно, дискурсу *про* філософію. Проте в текстах Деріда ми знаходимо виразну артикуляцію філософом граничної узалежненості його концепції від класичних проблем, текстів, тем, окремих понять та загальних настанов класичної «академічної» філософії, яка зрештою постає в деконструкційному тлумаченні як цілісна традиція західноєвропейського мислення, що при цьому не уникає внутрішніх суперечностей, не нівелює фундаментальні розбіжності, але ґрунтується на ідеї розрізнення, що обумовлює її (традиції) онтологічний фундамент та методологічний горизонт.

Історико-філософське позиціонування філософії Деріда, котра в свою чергу також являє собою історико-філософський проект, залежить від преференцій дослідника дерідіанської концепції та від загального історико-філософського контексту того чи іншого дослідження: адже коло аналізованих самим Деріда авторів, текстів та філософських сюжетів надзвичайно широке («від Платона до Гайдеггера» – якщо скористатися історико-філософським визначенням, яке Деріда зазвичай застосовує з метою вказати межі західноєвропейської метафізики, і яке в екстраполяції на обсяг його історико-філософського інтересу та дослідницького доробку не буде гіперболічним). Але, враховуючи тематичні акценти та методологічні преференції автора концепції деконструкції (не тільки статистично стабільні, але такі, що мають виняткове програмне значення для дерідіанського підходу), нам видається доцільним розглядати філософію Деріда як *одну з найбільш ригористичних репрезентацій трансцендентального типу філософського мислення*. При цьому ставлення Деріда до трансцендентального спадку, яке прослідковується в його текстах (від знаменитого Вступу до Гуссерлевого «Начала геометрії» та Граматології і до появи в роботах середнього та пізнього періодів поняття «квазі-трансцендентального») – а саме, оцінка трансценденталізму як водночас найрепрезентативнішого вияву та найпотужнішого самокритичного ресурсу логоцентричної метафізики – характеризує специфіку історико-філософських поглядів Деріда.

Апелювання у позиціонуванні дерідіанського способу філософської (та історико-філософської) думки до трансцендентального мотиву як однієї з найбільш наскрізних ліній в західноєвропейському філософському мисленні видається перспективним історико-філософським ходом, який дозволяє підважити стереотипні упередження про начебто суцільно деструктивне спрямування постмодерних філософських теорій. Як наслідок, під питанням опиняється легітимність підведення під спільне поняття «постмодернізму» як мінімум радикально відмінних, а часом просто несумірних концепцій.

Отже, деконструкція посутньо являє собою історико-філософський аналіз західної філософської традиції в цілому, але насамперед – традиції трансцендентальної думки, з середини якої і з позицій якої власне і «пишеться» деконструк-

ційна історія філософії. На цьому засновку (ідеї трансценденталістської природи дерідіанської історико-філософської рефлексії) базується низка історико-філософських питань більш локального характеру, що утворюють горизонт дослідження деконструкційної версії історії філософії. Це насамперед питання про характер дерідіанського стосунку до «класичного» трансценденталізму, про баланс трансформаційних та консервативних інтенцій деконструкції щодо трансцендентального спадку; про місце і значення історико-філософської складової в деконструкційній версії трансценденталізму і відтак у трансцендентальному підході в цілому, який, взятий в чистоті своєї критичної програми, позиціонується як позбавлений історичних конотацій; про базові параметри трансцендентального, які відтворюються в деконструкційному мисленні і які, зворотнім чином, виявляються проясненими завдяки деконструкційній історико-філософській проробці трансцендентального спадку; про специфічний спосіб «іманентної» історико-філософської рефлексії, який являє собою деконструкційне мислення, і про можливості та доцільність його подальшого розвитку з метою збагачення історико-філософського методологічного арсеналу; про відношення між історією та інтерпретацією в межах історико-філософського дискурсу, адже тематизація такого відношення ініціюється та уможлиблюється саме дерідіанською теоретичною та історико-філософською рефлексією.

Література:

1. Де Ман П. Критика и кризис / Поль де Ман. Слепота и прозрение. – Санкт-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2002. – С. 12-34.
2. Менжулін В. Метод аісторичного реконструювання як історичний метод // Філософська думка. – 2012. – № 4. – С. 127-133.
3. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М., 2001. – С. 180-198.
4. Derrida, J. Positions. – Chicago: University of Chicago Press, 1981. – 114p.
5. Derrida, J. The Crisis in the Teaching of Philosophy / Derrida, J. Who's Afraid of Philosophy? : Right to Philosophy 1. – Stanford: Stanford University Press, 2002. – P. 99-116.
6. Derrida J. Violence et métaphysique / Derrida, J. L'écriture et la difference. – Paris: Seuil, 1967. – P. 117-228.
7. Thomas-Fogiel, I. The Death of Philosophy: Reference and Self-reference in Contemporary Thought. – New York, 2011. – 400 p.

ГАЙДЕГГЕР І САРТР: КОНТУР РЕЦЕПЦІЇ

Карпенко А. О., Державний вищий навчальний заклад «Донбаський державний педагогічний університет»

Французька рецепція філософування Гайдеггера постає окремим і багато в чому ключовим моментом в історії світового визнання німецького мислителя. Археологічна експертиза мотивів та акцентів у розумінні Гайдеггера, які визначили історично першу апологічну рецепцію його ідей, засвідчує ознаки певного витіснення головної Гайдеггерової теми: питання про буття.

Розуміння специфіки французької філософської культури минулого століття неможливе без ідентифікації трансформацій та констант рецепції Гайдеггера французькою філософською спільнотою. Рецепція Гайдеггерового філософування має ламаний історичний контур. Розуміння Гайдеггера в термінах екзистенціалізму залишалось принципово антропоцентричним і було зорієнтованим на визначення людини як суб'єкта історії.

З кожною фазою еволюції філософування Гайдеггера пов'язані тематичні рубрики розуміння. Екзистенціальна проблематика Dasein часів «Буття і часу», політичні контрверзи 30–40-х років, міфопоетика буття та мислення на перетинах четвериці (Geviert) у творчості пізнього періоду життя філософа. Константним елементом первісного сприйняття «Буття і часу» є прагнення «доконкретизувати», спроектовану аналітику фактичності існування людини. Саме тут екзистенціалізм Гайдеггера в деяких тональностях співзвучний ідеям марксизму. Такі мислителі як Г. Маркузе та Ж.-П. Сартр намагалися розгледіти в дискурсі Гайдеггера суто феноменологічний інваріант повороту філософії до праксису, задекларований К. Марксом.

Такий підхід можна назвати антропологічною диверсифікацією. Ми вважаємо антропологічну константу рецепції філософування Гайдеггера реакційною, оскільки така інтенція йде всупереч проекту Гайдеггера щодо подолання метафізики трансцендентального суб'єкта. Якщо Гуссерль критично поставився до гайдеггерівської версії трансформації феноменології, то Ж.-П. Сартр із захопленням наповнює негативну парадигму категорій Гайдеггерової онтології змістом посткартезіанського волюнтаризму.

Згодом під впливом праць Е. Левінаса М. Мерло-Понті актуалізує феноменологічні та комунікативні імплікації Гайдеггерового філософування і долає картезіанські мотиви, започатковані Сартром. З-під екзистенціалістської термінології проступали онтологічні мотиви Гайдеггерового мислення.

На початку 30-х років Сартр у найзагальніших рисах апропріює гайдеггерівське вчення про Ніщо. Але дійсний інтерес до Гайдеггера пробуджується напередодні Другої світової війни, коли затребуваними виявляються радикальні настрої Гайдеггерового тлумачення Dasein, які аглютинуються Сартровою версією картезіанського суб'єкта.

Саме від Сартра походять доксографічні кліше екзистенціального гуманізму та атеїстичного екзистенціалізму, які укорінилися як форманти диспозитиву рецепції філософування Гайдеггера.

Відома теза Гайдеггера про Ніщо, яке «саме нищить», отримала декілька прочитань. Рудольф Карнап прочитав цю тезу в логіко-позитивістському ключі як наслідок і кричущий симптом хибності філософування, що прагне релятивізувати настанови сцієнтизму та логіки. Сартр сприймає цю тезу як слоган, що резюмує і на філософському рівні висловлює світовідчуття епохи, що переживала міжвоєнну фазу глобальної кризи першої половини минулого століття.

У «Щоденниках однієї війни» Сартр вказує на те, що перше знайомство з доповіддю Гайдеггера «Що таке метафізика?» в 1931 році не призвело до правильного розуміння Гайдеггерової думки. Але треба розуміти, що прозріння щодо ідей німця, яке Сартр пов'язує з початком війни, визрівало у певному ґрунті неправильного розуміння. І досить цікаво було б реконструювати певні контури такої хибної рецепції, яка породить потужний напрямок інтерпретації філософії Гайдеггера [1].

На думку Е. Кляйнберга, «феноменологічний період» інтелектуальної біографії Сартра не вичерпується впливом Гусерля, у ньому відчуються і мотиви Гайдеггерової думки: «Тональність роману “Нудота” залишається гусерліанською, оскільки в ньому йдеться про інтенціональність і спостереження феноменів, але його загальний зміст прив'язаний до гайдеггерівських тем закинутості, буття-у-світі та тривоги від зустрічі з ніщо» [2, с.124].

У відомому «Листі про гуманізм» (1946) Гайдеггер критично оцінює розуміння екзистенціалізму, запропоноване Сартром. Але роком раніше у власних нотатках записує схвальний відгук про Сартрове тлумачення «Буття і часу» як перший випадок «правильного розуміння» своєї праці. Певний опортунізм шварцвальдівського мудреця є загальновідомим і прикрим для гайдеггеріанців фактом. Найвиразнішим у цьому відношенні залишається епізод із Гусерлем, який також став жертвою «подвійних стандартів» свого амбіційного учня. Упродовж повоєнних десятиліть Сартр переорієнтовує власні пошуки основи екзистенціалізму з феноменології та фундаментальної онтології на марксистську філософію. Онтологічні пошуки пізнього Гайдеггера залишилися поза увагою французького філософа.

Література:

1. Сартр Ж.-П. Дневники странной войны. Сентябрь 1939 – март 1940 / Жан-Поль Сартр; пер. с фр. О. Волчек и С. Фокина. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2002. – 814 с.
2. Kleinberg E. Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961 / Ethan Kleinberg. – Ithaca: Cornell University Press, 2006. – 298 p.

ФІЛОСОФІЯ КОНКРЕТНОЇ МУЗИКИ К.-Г. ШТОКГАУЗЕНА

Карпенко О. О., Державний вищий навчальний заклад «Донбаський державний педагогічний університет»

Знаковою фігурою на тлі другої авангардної хвилі є постать німецького композитора, диригента, музикознавця, видатного новатора сучасного мистецтва, «лідера світового авангарду» Карлгайнца Штокгаузена (1928 – 2007), з ім'ям якого пов'язані нові відкриття в серіальній, алеаторичній, електронній, просторовій та інтуїтивній музиці, кардинальні зміни музичного мислення, радикальні погляди відносно музичної мови, «перевідкриття часу». Для космологічної концепції музики К. Штокгаузена характерним є усвідомлення Універсуму, як Всесвіту, що звучить, музика – це вібрації-хвилі, які випромінюються кожним елементом Всесвіту, композитор сприймає ці вібрації і відтворює, кожна людина здатна відкрити музику власним духовним зусиллям. В рамках своєї музичної концепції К. Штокгаузен створює оригінальну теорію музичного часу.

Увесь творчий шлях композитора пронизаний пошуками нових ритмочасових відносин у музиці. «Тема часу для композиторської теорії та практики Штокгаузена – саме та «метатема», «метасерія», котра «втягує» в себе чисельні окремі проблеми» [2, с.17]. Д. Пол наголошує «Час займає центральне місце в музичній теорії і композиційних методах Штокгаузена. Композитор присвятив чисельну кількість музики різноманітним проявам часу – дням, неділям, рокам, астрономічному часові, – і акустично все це досліджував, майже до мікросекунд. Він також сприйняв час у досить в унікальному і дуже творчому напрямку, як базисний будівельний матеріал для своєї роботи. Як він сам стверджує, «Я знаю, якщо зламати рутинний плин часу, тоді таємниці речей відкриваються» [4].

Доречно навести приклади творів К. Штокгаузена, які безпосередньо звернені до часу: «Міри часу» для духових (1955 – 1956), «Цикл» для ударних (1959), «Моменти» (1962 – 1969), «Із семи днів» (1968), «Прийдешнім часам» (1968 – 1970), «Зодіак» (1975 – 1976), «Світло: сім днів тижня» (1977 – 2003).

Зосередимо свою увагу на еволюції уявлень про час та ритм в творчості К. Штокгаузена. Вже в ранніх композиторських доробках К. Штокгаузена простежується особливе відношення до ритму: композитор вважає, що в основі ритму лежать рухи, які виконує людина (танок, біг, рухи руками і т.д.) і він відтворює у своїх композиціях «м'язові» ритми. У цей же час композитор захоплюється джазом. І хоча у творах простежуються елементи своєрідного ритмічного варіювання, проте ритмічні фантазії автора виходять за межі існуючих музичних констант, і його акустичні експерименти, знаходять втілення у композиції нового типу «Перехрестна гра» (1951 р.). К. Штокгаузен констатує: «Наприкінці 51 року я відчув, що вся музика, яку я грав і вивчав до цього належала іншій ері. І ця ера скінчилась. Після моєї першої композиції «Перехрестної гри» – я відчув, що починається нова ера з зовсім іншими методами композиції... Я писав так, як ніби то я був би астрономом з іншого світу: реорганізуючи планети і звуки, і часові пропорції» [4].

К. Штокгаузен створює радикально нову музичну концепцію, свідомо відмовляючись від попередніх методів музичного мислення. Спочатку він ускладнює метод серійності А. Шенберга, розповсюджуючи принцип серійності на всі параметри звуку – тривалість, силу, висоту, тембр і проголошує тотальну серіалізацію. Лунає його відоме гасло: «Наш власний світ – наша власна мова – наша власна грамати́ка: ніяких НЕО..!» [4].

«Перехрестна гра» – композиція, створена із застосування тотальної серіалізації в умовах пуантилістичного письма: композитор приділяє увагу кожному окремому звукові і виділяє чотири його основних виміри – тривалість, силу, висоту і тембр), як форми прояву єдиної акустичної основи – коливання. Нові темпоральні відносини виявляються в серії тривалостей, темпів, відстаней між вступами. К. Штокгаузен доходить висновку, що вся музична тканина потребує єдиного закону організації і розповсюджує принцип серії на усі виміри музичного цілого.

Література:

1. Савенко С. Музыкальные идеи и музыкальная действительность К. Штокгаузена / С. Савенко // Теория и практика современной буржуазной культуры: проблемы критики. – М.: Наука, 1987. – С.100–111.
2. Stockhausen K. Erntedanktag / Karlheinz Stockhausen. – Available at:
3. <http://www.karlheinzstockhausen.org>
4. Godwin J. Karlheinz Stockhausen and gnosticism / Joscelyn Godwyn. – Available at:
5. <http://www.karlheinzstockhausen.org>

6. Штокхаузен К. Изобретение и открытие (доклад о генезисе формы) // XX в. Зарубежная музыка: Очерки и документы / Под ред.. М. Арановского и А. Баевой. – М.: Музыка, 1995. – С. 40-42.

ГАБЕРМАС ПРО ЗАСАДИ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР

Корх О.М., Університет митної справи та фінансів

Глобалізація сучасного світу, міграційний колапс у Західній Європі як ніколи раніше актуалізують проблему діалогу культур, якщо точніше – проблему пошуку засад, на яких цей діалог має відбуватися. Постмодерні прихильники славнозвісного мультикультуралізму вважають, що такою засадою може бути лише ідея автономності і суверенності Іншого. Відшукати єдині засади для діалогу різних культур намагаються прихильники комунікативної філософії Ю.Габермаса і його однодумець К.-О.Апель.

Ключовим, для останніх, є питання щодо умов, за яких можливе подолання антитези справедливості, що базується на ідеї прав автономних особистостей, і солідарності. Під іншим кутом зору, на основі яких правил і норм мають вирішуватися проблеми, що неминуче виникають внаслідок співіснування різних культур? На основі універсально значущих, обов'язкових для всіх індивідів і всіх культур чи на основі якихось локальних – етнічних, регіональних, конфесійних тощо, які Апель визначив як “етноетики”?

Основні опоненти Габермаса – постмодерністи виступають проти етичного універсалізму, тобто проти будь-яких загальнозначущих засад комунікативного діалогу. Так, Р.Рорті заявляє, що постмодерністські пошуки лежать у площині, що не приймає загальних принципів та імперативів, що посягають на право кожного бути іншим. Людство, на його думку, взагалі не має потреби в якихось універсальних цінностях, оскільки людина сама себе формує і трансформує шляхом добровільної самоідентифікації з колективом, до якого вона сама себе відносить. Відтак в основу культурного діалогу слід покласти ті чи інші локальні цінності, в контексті яких відбувається самоідентифікація особистості.

Габермас у цілому з розумінням відноситься до постмодерністської відрази до єдиного, яке сприймається як репресивне, як передумова примусової інтеграції культурного різноманіття, фактично – як його нівеляції. Однак цілком слушно зауважує, що акцентоване вихваляння відмінного і приниження єдиного у постмодерні затемняє діалектичне співвідношення між ними, зокрема те, що єдність розуму може досягатися через діалог, через інтерсуб'єктивний дискурс.

З іншого боку, не припиняються спроби обґрунтування універсальних цінностей (на зразок “спільного блага” у Макінтайра) як онтологічної основи міжкультурного діалогу і розв’язання суспільних суперечностей. Однак загальнозначуще визначення такого роду цінностей, а також шляхів їх досягнення вкрай проблематичне. До того ж, як свідчить історичний досвід, за розмовами про “спільне благо”, а відповідно і за закликами до солідарності на їх основі, занадто часто криються чийсь суто групові інтереси, що передбачають солідарність з кимсь проти когось, на тлі яких все, що виходить за межі цих інтересів, майже автоматично знецінюється й ігнорується. Невирішеним до того ж залишається питання: які цінності для особистості мають бути пріоритетними (професійні, конфесійні, етнічні, партійні тощо) у випадку виникнення конфлікту між ними?

Єдино продуктивною у цій ситуації, на думку представників комунікативної філософії, є позиція, за якою локальні та універсальні цінності (“солідарність” і “справедливість”) мають не виключати, а взаємодоповнювати одна одну при нормативній перевазі останніх. Нормативний пріоритет універсальних засад у межах комунікативної етики означає, по-перше, що цивілізоване розв’язання всіх суспільних і міжкультурних суперечностей має базуватися на засадах аргументованого діалогу, спрямованого на досягнення загальнозначущого консенсусу. По-друге, що жоден із учасників цього діалогу не повинен мати якихось переваг або, навпаки, зазнавати утисків, що аргументи жодної із сторін не можуть бути проігноровані і, нарешті, що останньою інстанцією у цьому діалозі має бути лише самий вагомий аргумент. І, по-третє, що справедливість і солідарність можуть конвергувати лише за умови, якщо остання вийде за межі етноетики, тобто трансформується в загальнолюдську солідарність, що передбачає *визнання рівності прав автономних індивідів*.

Неважко побачити, що останнє означає ні що інше, як вимогу визнання в кожній людині, безвідносно до її етнокультурної належності, суверенної особистості й поваги до неї. Така вимога, однак, базується не лише на суто гуманістичних міркуваннях, а й на глибокому усвідомленні того, що без зазначеного – “процедурного” – визнання комунікативний дискурс, а отже, і порозуміння, консенсус стають практично неможливими ні на колективному, ні на індивідуальному рівні.

Таким чином, комунікативна етика виходить, по-перше, з того, що ціннісні засади культурного діалогу повинні прийматися не під тиском колись встановлених у межах тієї чи іншої локальної культурної форми традицій. І не виходячи із міркувань монологічного розуму, який містить у собі потенційну загрозу суб’єктивізму. Основою для такого прийняття має бути лише дискурсивно досягнутий консенсус. А по-друге, комунікативна етика вимагає безумовного

визнання кожного іншого як рівноправної і вільної особистості, толерантного ставлення до неї, взаємовизнання людьми одне одного як розумних, суверенних і зрілих персон.

Габермас постійно наголошує, що принцип нормативного пріоритету універсально значущої етики аж ніяк не суперечить праву індивіда на етнічну, конфесійну чи якусь іншу групову ідентифікацію, а відповідно і солідарність. Навпаки, саме універсалістська вимога визнання за кожним учасником дискурсу рівноправної і вільної особистості є основною умовою збереження і реалізації етнічних та інших “комунітарних” прав.

Габермас і Апель однозначно переконані, що підходити до вирішення тих чи інших глобальних чи міжкультурних проблем, вимірюючи їх лише масштабами етноетики, вкрай небезпечно. Будь-яка локальна етика, будучи звільненою від вимог універсалістської етики і покладеною в основу розв’язання зазначених проблем, може призвести до страшних наслідків, про що свідчить досвід більшовизму і націонал-соціалізму. Тому *визнання права кожного бути іншим* – це єдиний загальний принцип цивілізованого співіснування різних життєвих форм, забезпечення всім індивідам і всім локальним спільнотам рівного права на автентичну реалізацію власних життєвих цінностей.

Усе вищесказане дозволяє розглядати комунікативну етику як ще одну спробу досягнення ліберально-консервативного консенсусу шляхом їхнього взаємодоповнення. Вона не відкидає бездумно ні групових інтересів, ні традицій, а рефлексивно їх опосередковує і вибірково припиняє регулятивне значення тих із них, які не відповідають вимогам комунікативного дискурсу. Водночас, вона відхиляє поняття автономії, яке дозволяло тлумачити свободу в межах встановлених самою свідомістю законів без будь-якого об’єктивного їх підпорядкування. Тобто цінності встановлюються не шляхом виключно розумової операції абсолютно автономного індивіда, а досягненням взаєморозуміння між людьми, які беруть участь у комунікації за умов їх моральної і політичної свободи.

Отже, індивідуалістично зорієнтована етика, непроминальним здобутком якої є ідея особистої відповідальності, у комунікативній філософії не відкидається, а доповнюється принципом колективної відповідальності і більш акцентованим усвідомленням тієї обставини, що реалізація особистих прав людини самим щільним образом пов’язана з реалізацією свободи всіх. Тобто комунікативна етика не заперечує, а стверджує цінності індивідуалізму як такі, що абсолютно не суперечать праву на етнічну, конфесійну чи якусь іншу групову самоідентифікацію особистості, а навпаки, є її необхідною умовою. З певною мірою ідеалізації припускається, що право самостійно вирішувати власну долю – це вимога, сенс якої може зрозуміти абсолютна більшість цивілізованого люд-

ства. І саме тому визнання цінностей лібералізму виступає головною умовою розв'язання глобальних суперечностей, діалогу і порозуміння різних культур.

О ПРЕПОДАВАНИИ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНЕ

*Макогонова В.В., Днепропетровский национальный университет имени
Олеся Гончара*

Предлагаемые тезисы отражают обобщенное представление автора о задачах, структуре и специфике курса истории русской философии, предлагаемого студентам философских факультетов и отделений украинских вузов. Организация профессиональной подготовки – это «живой», претерпевающий постоянные изменения процесс, участие в котором дает педагогам ценный опыт практической и теоретической работы. С сожалением можно констатировать, что практика широкого, открытого обмена таким опытом не очень распространена в современной Украине. Знакомство с научной литературой, материалами научно-практических конференций последнего десятилетия позволяет утверждать, что представителей отечественного философского сообщества интересуют в первую очередь проблемы преподавания философии, а не проблемы профессиональной философской подготовки. Между тем философия больше, чем любая другая область знаний, нуждается в том, чтобы научная и учебно-методическая рефлексия сосуществовали в тесном взаимодействии.

Необходимость чтения истории русской философии как самостоятельного курса вызывает сомнение у некоторой части научного сообщества. Основной аргумент: отсутствие в программе обучения специального курса не означает исключения из нее изучения русской философской мысли. Есть множество дисциплин, в программе которых найдется место для выдающихся русских мыслителей: онтология, экзистенциальная философия, современная религиозная философия, феноменология и т.д. Отсутствуют же в учебных планах курсы истории философии немецкой, английской или французской. Студенты изучают не столько зарубежную философию, сколько зарубежных философов.

Необходимость преподавания самостоятельного курса истории русской философии в украинских вузах становится очевидной, если он будет читаться с подчеркнуто теоретико-методологической целью. Не просто ознакомить студентов с основными направлениями русской философской мысли, не просто снабдить их дополнительными знаниями о философских школах и учениях прошлого, а использовать материал курса для постановки общеприкладных,

методологически значимых проблем. Естественно, что студенты должны быть соответствующим образом подготовлены, *поэтому разумнее всего включать курс истории русской философии в учебные планы не ранее 7-8 семестра.*

Изучение истории национальной философии вынуждает быть особенным образом внимательным к так называемому историко-культурному контексту: необходимо хорошо знать историю конкретной страны или региона, психологию ее народа, систему его ценностных ориентаций, специфику религиозной и художественной традиции. Такое глубокое погружение в конкретную национальную культуру представляется вполне оправданным, даже необходимым, если речь идет о культуре собственной страны, собственного народа. Изучение национальной философской традиции есть наиболее полноценный способ приобщения к своей национальной культуре. Поэтому во всех вузах Украины читается курс истории украинской культуры, а студенты философских факультетов изучают украинскую философию. *Положение русской философии оказалось весьма неопределенным. Она не имеет однозначного статуса ни отечественной философии, ни зарубежной.* В Прикарпатском национальном университете читается курс «славянская и русская философия». В национальном университете «Киево-Могилянская Академия» – «история русской философии XIX – начала XX веков.». В Днепропетровском и Одесском национальных университетах – «история русской философии».

С точки зрения автора, *важный для украинского самосознания вопрос о соотношении русской и украинской философии может найти адекватное решение только при условии глубокого, внимательного изучения обеих философских традиций.*

Специфические черты, которые приобрел процесс развития философской мысли в русской культуре, позволяют *(на материале русской философии)* сделать особенно предметным и содержательным разговор об истории философии как самостоятельной научной дисциплине. Опыт общения со студентами позволяет утверждать, что значительная их часть инстинктивно противится необходимости различать философствование и изучение философии как разные способы существования в культуре. Отсюда нежелание углубляться в историю философии, абсолютизация личностного характера философского знания. Между тем, наши бакалавры получают диплом «дослідника філософії». Поэтому, с точки зрения автора, *одной из ключевых тем курса может быть «историография русской философской мысли».* Во-первых, в России имеет место обостренная философская саморефлексия – наиболее значительные представители философской мысли были в большинстве своем ее историками. Их труды (например, блестящий «Очерк развития русской философии» Г.Г.Шпета), пожалуй, стоило бы сделать обязательными для изучения всеми студентами, обучающимися по

специальности «философия». Во-вторых, практически все студенты владеют языком оригинала, что делает открытым для ознакомления весь круг имеющихся источников. Изучение опыта философской саморефлексии, опыта историко-философских исследований, имеющих место в других национальных культурах, языковой барьер затрудняет и ограничивает. Пониманию сути различий существующих между философией как специфической формой духовной деятельности и историей философии как научной дисциплиной способствует ознакомление с конкретной проблематикой, составляющей предмет изучения последней. *На «русском материале» студенческой аудитории можно предложить поразмышлять над следующими вопросами. Способы и формы существования философии в культуре. Соотношение понятий «история философской мысли» и «история философии»; соотношение понятий «философия» и «философствование». Формы невербального философствования. Источниковедение в структуре историко-философского знания. Национальная традиция в философии, философское краеведение; характер и формы взаимодействия философии и науки, философии и религии, философии и искусства в культуре; границы философской и художественной, философской и религиозной рефлексии.*

Важным элементом подготовки будущих исследователей философии является вовлечение их в процесс реальной коммуникации, активного профессионального общения. Изучение истории русской философии в современной Украине имеет серьезные достижения, устоявшиеся традиции, развитую инфраструктуру. Привлечение студенчества к участию в конференциях, изданиях Общества русской философии при Украинском философском фонде, сохранение и передача от поколения к поколению научных связей, создают то, что принято называть школой, атмосферой, развивают профессиональный кругозор. В отношениях между Украиной и Россией, исторически тесно между собой связанных, сегодня существует трагическая напряженность. Но именно она создает условия для того, чтобы неуклонно воспитывать в студенчестве чрезвычайно важное стремление добросовестно и последовательно разбираться в ситуации в условиях собственной эмоциональной вовлеченности в нее. Прежде всего, необходимо научить студентов не путать аналитические суждения с оценочными и не допускать тенденциозных решений.

ГЕГЕЛІВСЬКА МАРГІНАЛІЗАЦІЯ АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПРОЕКТУ ДЕКАРТА

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

В ході сучасного осмислення філософської спадщини Декарта та місця в ній антропологічного проекту неможливо залишити осторонь спосіб його інтерпретації Гегелем. Декарт для Гегеля – одна з тих ключових фігур європейської думки, без врахування впливу яких неможливо досягнути формування сучасного йому мисленнєвого ландшафту.

Істотні труднощі в ході сучасного досягнення творчості Картезія створює факт її незавершеного характеру. Перш ніж переходити до окреслення та осмислення гегелівської рецепції, доцільно попередньо схематично означити основні моменти сучасного бачення філософської спадщини Картезія. Мова йде про одну з найбільш яскравих, повних та глибоких експлікацій тектонічних змін в культурі Нового часу, котрі оприявнилися в метафізичному відкритті людини, що червоною ниткою проходить крізь тексти мислителя. До числа його основних моментів належать: 1) наголошення на радикальній зміні способу існування людини (як проява коперніканської революції), що зумовлює актуалізацію задач самопізнання та саморозбудови, 2) бачення окремого індивіда як вихідного та кінцевого пункту філософування, проявою чого є ключова роль поняття *ingenium*, 3) доцільність диференціювання істотної відмінності прояви базової настанови в науці та моралі, тобто теоретичного відношення до світу та засад людської поведінки, 4) пріоритетність антропологічного значення методу над природничо-науковим.

Маючи на увазі незавершеність спадщини Картезія, правомірною виглядає увага до ряду тих особливостей гегелівського тлумачення методології історії філософії, котре дає достатні засади для оптимізму стосовно оцінки ролі антропологічного проекту. В ході первісного ознайомлення з текстами знаменитих лекцій з історії філософії серце починає битися частіше, коли зустрічаєш надзвичайно високу оцінку постаті Картезія. Вплив останнього на епоху та на хід розвитку філософії в цілому, – пише Гегель, – важко переоцінити, а тому навряд чи можливо дати підстави для звинувачень в надмірній розлогості викладу. Згадка ж про покладену на німецький народ місію охоронців «священного вогню» посилює наші сподівання стосовно можливості ознайомлення з сокровенними істинами філософської мудрості попередніх поколінь, досі прихованих від чужого погляду. Історія філософії, пафосно наголошує Гегель, демонструє нам галерею

видатних мислителів, видобутий якими скарб розумного пізнання він амбітне претендує запропонувати своїм читачам.

Свідченням геніальності історико-філософської концепції, що аналізується, є вихід за межі поверхових стереотипів (що характерні і для нашого часу) стосовно неістотності антропологічного проекту для Декарта в ході становлення його філософської концепції. Поза увагою Гегеля як глибокого історика філософії не залишився непоміченим факт виходу людини на чільне місце в філософії Картезія. Мова йде про суб'єктивність як індивідуально-особистісне начало в людині (*ingenium*), котре є вихідним пунктом філософування. Також справедливо наголошується істотність для Картезія задуму цілісної філософської системи, котра мала базуватися на антропології та увінчуватися етикою.

Для нинішніх істориків філософії є очевидним ряд тих чинників, котрі значною мірою детермінували відмову Гегеля від осмислення антропологічного ракурсу спадщини Картезія. До їх числа належать внутрішні потреби вчення як системи абсолютного деантропологізованого знання, лінійна концепція історії філософії та особистісний світоглядний конформізм мислителя.

Також до істотних вад гегелівської рецепції належить теза стосовно універсальності у філософському вченні Картезія природничо-наукової форми знання, що уможлиблює нехтування присутністю в його текстах суб'єктивності в тих формах, котрі виходять за межі природничих наук. Зокрема Гегель недооцінив своєрідність наявного в тексті «Пасій» способу тлумачення природи людини як субстанційного союзу ума і тіла, формою оприявнення якого є пасії. До сумнівних моментів позиції Гегеля належить спотворення контексту актуалізується *cogito* як наріжного каменя, твердого ґрунту як наслідок нехтування особистісним самопізнанням. Серед основних проявів маргіналізації антропологічного проекту Декарта варто згадати тенденцію редукувати амбівалентність його базової інтенції, абсолютизацію сумніву як засобу осягнення істини, витіснення подиву як начала філософування, редукцію антропологічного методу до математичного, нехтування етичною теорією, спотворення доказу існування Бога, гносеологізація *cogito* тощо.

Висновки. Для Гегеля в ході розбудови грандіозної системи філософії як абсолютного знання Декарт – один з тих геніальних попередників, внутрішню спорідненість та змістовну єдність ще довго вивчати історикам філософії. Істотність антропологічних шукань Картезія для незавершеної творчості не була обійдена увагою Гегеля, але він не бачив можливості вписати антропологічне підґрунтя засновника раціоналізму в свою систему панраціоналізму ні в історико-філософському, ні в системно-теоретичному аспектах.

«ΠΑΘΟΣ»: СТРУКТУРНО-ФУНКЦІОНАЛЬНІ АСПЕКТИ ОСМИСЛЕННЯ ЗДОРОВ'Я ДУШІ В АНТРОПОЛОГІЇ СХІДНОЇ ПАТРИСТИКИ

*Марчук О.Т., Чернівецький національний університет імені
Юрія Федьковича*

Мислителі східної патристики в цілісній та єдиній природі людської душі умовно (з метою структурного аналізу) виокремлюють, за класичним варіантом (платонівська основа) класифікації, три сили: «розумну», «дратівливу» або «афективну» і «бажаючу» («пожадливу»). Без зневільювання попереднього в часі візантійського періоду розвитку християнського богослов'я, як вже традиційний постає синтезований (платонівсько-аристотелівський) підхід щодо класифікації. Прп. Іоан Дамаскін відтворює саме такий варіант структурування сил душі. Душу він поділяє на розумну і нерозумну (аналогічно мислячій та життєвій силам у системі прп. Максима Сповідника). Нерозумна сила (пристрасна або бажаюча), своєю чергою, розподіляється ще на дві частини: 1) ту, що підкоряється розуму і 2) ту, що йому не підкоряється. Як відомо, перша поділяється на афективну і чуттєво-бажаючу (до неї можна віднести здатність самовільного руху). Друга – на: силу живильну або ростинну (сприяє росту), пульсову (життєву) і сперматичну (утворює сім'я) або ж народжуючу, відповідно, її основна роль полягає у живленні, рості та розмноженні, тобто на фізіологічному рівні (забезпечення функціонування органів та їх систем) вона є джерелом усіх життєвих процесів. Керовані розумом нижчі душевні здібності як явища пасивного зародження рухів душі стосовно зовнішніх чуттєвих вражень, на відміну від керуючої ними активної розумно-вольової, тобто вищої діяльності, належить до когорти нижчих пасивних душевних процесів, що функціонально уможливлються чуттєвою складовою душі. Сама функціональна здатність прояву відчуттів (усіх чуттєвих порухів), своєю чергою, забезпечується можливістю сприйнятливості та, власне, реакцією чуттєво-бажаючої та афективної або емоційної сил. Однак, факт прояву доводить те, що означені сили є пасивними не через бездіяльність, відсутність руху чи неактивність, а названі так через відсутність самостійної внутрішньої детермінанти їх дії, руху та активності. Афективність та бажання як реакції душі на зовнішній подразник, мають різні способи і види їх реалізації (здійснення). Так, згідно з вченням Немезія Емеського та прп. Іоана Дамаскіна, для чуттєво-бажаючої сили (επιθυμητικόν) характерні такі види її проявів: власне, саме бажання як таке (επιθυμία – «очікуване добро»), страх (phobos – «очікуване зло»), задоволення (hedone – задоволене очікування, тобто «наявне

добро») і печаль (*lupe* – здійснене зло, тобто «присутнє зло») [4, с.242]. До бажуючої здібності душі в спрощеному (нераціональному) вигляді ще належить сила уяви та чуттєвості. Афективна сила (*thymos*) виявляється у трьох видах гніву: тривалій дратівливості, мстивості, ненависті [1, с.414]. «Всі вказані зараз психічні акти, або виявлення здібностей *epithymetikon* і *thymikon* об'єднуються у Дамаскіна, як і в Немезія, у понятті *pathos*, яке є для них *родовим*» [1, с.416]. До протиприродного прабатьківського акту волі родове *pathos*, містилось у розумному прагненні (*epheisis*) Бога, прагненні до життя у Бозі (його збереження) лише потенційно, тому і виявилось виключно з часу актуалізації катастрофічної можливості гріховно-неприродного схиблення. Зміст пристрасно-деструктивного у природі людини полягає у переорієнтації цього прагнення духовної насолоди життя у Богові, всупереч логосу її природи, природній волі, відповідного їй нахилу та, зрештою, вибору, чуттєво-мінливого, що змінило, власне, і сам спосіб (*tropos*) її існування. Первинне прагнення до буття (*epheisis*), на думку прп. Григорія Синаїта, є природним, однак саме у ньому потенційно містились і можливі (актуально присутні вже після гріхопадіння) такі здібності нерозумної (пристрасної) частини душі, які в протиприродно редукованих її проявах зародились у формі *epithymetikon* і *thymikon*. Зважаючи на те, що прагнення до життя задано самим Творцем, навіть після занепадницької актуалізації її пристрасних здібностей, як такі, що були потенційно присутніми у *epheisis* «походять від причини, що їх створила (божественного Блага), і тому, – на думку Діонісія Ареопагіта. – самі по собі вони не є злом, а навпаки можуть робити нас причетними Богу при належному способі їх реалізації. Бажання (*epithymia*) в ідеалі є любов'ю до Бога як реакцією на Його присутність, афективність (*thymos*) є ненавистю до всього злого, тобто – до гріха» [3, с.151]. Душевна пристрасність, на думку прп. Іоана Дамаскіна, це – «чуттєвий рух здібності бажання внаслідок уявлення добра і зла». «Уявлення блага збуджує бажання, уявлення ж зла – гнів» [4, с.94]. Тобто, за умов правильної та здорової розумно-вольової (власне, активно-енергійної) векторної заданості пасивні, лише свідомі і сильні чуттєві сприйняття індукують рух бажання на уявлення добра – бажання цього добра, а на уявлення зла – гнів на можливість спричинення ним страждання. Можливими реакціями на ці чуттєві порухи є задоволення або ж печаль. На думку прп. Максима Сповідника, здоровий стан дратівливої та бажуючої сил душі можливий лише при підпорядкуванні їх розумові: «Чужорідний раб та рабиня є афективним та бажуючим началами, які споглядаючий розум повністю підкоряє логосу (природи) заради служіння доброчесності за допомогою мужності та цноти». В єдності з Богом «розум, що споглядає звільняє афективне та бажуюче начала душі, перетворивши бажання у чисту насолоду та екстаз божественної любові, а дратівливість перетворивши у духовне кипіння, полум'яний вічний

рух і цнотливе безумство» [5, с.169]. Прп. Максим Сповідник вважає, що здоровий стан сили бажання є можливим завдяки актуальній єдності розуму з Богом й виявляється любов'ю та в любові. У стані такої божественної любові душа людини здобуває істинну насолоду, поскільки сила бажання, маючи природне прагнення насолоди в добрі, уникає страждань від дії зла. «Розум робить бажання солодким прагненням до божественного, – зауважує прп. Максим, – а гнів – невгамовним напруженням цього солодкого прагнення» [6, р.72]. Загалом, варто наголосити, що пристрасні здібності, «якщо людина буде використовувати їх добре, – пише свт. Григорій Палама, – то (...) силу бажання перетворить на любов, а завдяки гніву здобуде терпіння» [2, с.179].

Отже, здоровий функціональний стан усіх психічних актів і виявів здібностей *erithymetikon* і *thymikon* родового *pathos* можливий за умов його підпорядкування споглядаючому розуму (що перебуває в актуальній єдності з Богом). Благодатно преображений постійною єдністю з Богом розум детермінує підкорюючий логосу власної природи, зцілююче-перетворюючий рух сили бажання лише самого добра в єдності зі здібністю гніву відносно зла та обумовленого ним страждання в чисту насолоду та божественну любов у терпінні, стриманості, постійній ревності і духовному кипінні природного прагнення (*epheisis*) Бога як свого первинного ціломудренно-здорового стану.

Література:

1. Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе / Ф.С. Владимирский. – Житомир : Типография М. Дененмана, 1912. – 451 с.
2. Григорий Палама, свт. Трактаты / Григорий Палама [пер. с греч. Нектария (Яшунского)]. – Краснодар : Текст, 2014. – 465 с.
3. Дионисий Ареопагит, сщмч. О божественных именах / Дионисий Ареопагит ; [пер. с греч. М.Г. Ермаковой]. – СПб. : Глагол, 1997. – 188 с.
4. Іоан Дамаскин, прп. Точний виклад православної віри / Іоан Дамаскин ; [пер. КПБА УПЦ КП]. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2010. – 294 с.
5. Максим Исповедник, прп. Творения : в 2 кн. / Максим Исповедник [пер. с греч., А.И.Сидорова]. – М. : Мартис, 2013. – Кн.1. – 353 с.
6. Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. Series graeca [Virtual Resource] / Accurante J.-P. Migne. – Paris, 1860. – T.90 : Maximus Confessor. – Access Mode : <https://archive.org/stream/patrologicursus55migngoog#page/n37/mode/2up>

ПОСТМОДЕРНИЙ ПОГЛЯД НА ПРОБЛЕМАТИКУ ВЗАЄМОДІЇ ІДЕАЛІСТИЧНОГО ТА МАТЕРІАЛІСТИЧНОГО ТЛУМАЧЕНЬ ПСИХІЧНИХ ЯВИЩ

Мельник В. М., Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Психологічна антропологія вивчає свідомість як структуру психіки. Свідомість розподіляється на два рівні: індивідуальний та колективний. Індивідуальний не можливий без колективного і навпаки. В цьому проявляється принцип взаємозалежності між проявами людської природи. В цьому ж ми бачимо і вияв матеріалістичного твердження про взаємозалежність та взаємодію всіх речей у природі.

Однак, чи може бути вчення про соціопсихосферу і двояку структуру свідомості матеріалістичним? Ми вважаємо, що таке вчення, психологічна антропологія, повинна якраз у цьому аспекті не залежати від будь-якої ідеології, будь-якої філософської концепції. Саме це ми мали на увазі вище, коли говорили про необхідність використання соціокультурною антропологією принципу наукової інтегративності та справді наукового еклектизму (на відміну від сухого, притаманного багатьом сучасним українським вченим еклектизму прихованого і негативного). Саме на цьому, щоправда в політологічному контексті, наголошує професор Ф. М. Кирилюк. Ми ж бачимо власне завдання у виробленні єдиної соціокультурно-антропологічної методології на даному прикладі антропології психологічної. Ця методологія цілком виходить з ідейно-філософського інтегративного підходу. Антропологія не може бути залежною від ідеології. Це ідеології можуть бути залежними від наукового базису антропології.

Психоантропологія на сучасному етапі свого розвитку не може бути вченням матеріалістичним чи ідеалістичним. Вона базується скоріше на принципах відповідних окресленому вище інтегративному підходу. Формула психологічної антропології — це взаємодія матеріалізму й ідеалізму. Ми визнаємо водночас і матеріалістами, і ідеалістами. Це цікаве поєднання зовсім не еклектичне, що може здатись на перший погляд. Воно якраз інтегративне. Ми визнаємо структуру психіки як певну духовну і таємничу матерію. Однак, водночас ми визнаємо наявність у цій матерії і над нею, враховуючи принцип людської помилковості, певного вищого “Духу”. Прикладом такого духу може бути “народний дух”, поняття його сформулював видатний німецький засновник етнопсихології та історик психології Вільгельм Вундт. Наявність водночас і “духу” і “матерії” також відповідає уже доведеній нашою історичною життєдіяльністю двоякості

людської природи. Це те, що М. О. Добролюбов називав “фізіологічно-психологічний погляд на людину”.

У цьому контексті, нам дуже цікаві погляди М. О. Добролюбова на двоякий характер людської психології. Саме за зосередження на виключно ідеалістичному тлумаченні психіки в онтогенезі Добролюбов критикував казанського професора Берві. В. Жданов пише про це: “він глибоко обґрунтовував ту думку, що дух є породженням матерії, що свідомість представляє собою особливі якості матерії, що притаманні такій складній її формі, як людський мозок... Добролюбов разом із тим відкидав погляди вульгарних матеріалістів, котрі вважали думку таким самим продуктом мозку, яким, наприклад, є жовч, яку виробляє печінка”. Сам М. Добролюбов так писав: “Так що ж складає матеріал думки, як не пізнання зовнішніх предметів? Чи можлива думка без предмета; чи не буде вона тоді чимось недосяжним, позбавленим будь-якої форми і змісту? Адже захищати можливість такої безпредметної і безформної думки значить те ж саме, що й стверджувати ніби можна щось зробити з нічого!”. Біограф Добролюбова, В. Жданов, з цього приводу так характеризує погляди вченого-публіциста: “Добролюбов цілком усвідомлював, що наші знання про дійсність мають відносний характер і неминуче повинні змінюватись протягом людської історії: те, що вчора ще здавалось аксіомою, сьогодні може стати спірним і навіть повністю втратити свій сенс. У цій історичній зміні понять і полягає прогрес людського розуму... Добролюбов рішуче відкидав будь-які спроби поставити під сумнів істинність понять, тобто відповідність їх з тим, що представляє свідомості дійсність і, що складає єдине реальне джерело всілякого пізнання”.

Мусимо підкреслити, що для нас, як для психологічних антропологів, інтегративістів за методологічними принципами, залишається найближчою позиція саме М. О. Добролюбова. Ми не дарма згадуємо саме про його філософсько-антропологічну спадщину. Він не лише виступив, на наш погляд, одним із засновників антропології історичної та продовжувачем традицій французької філософської антропології Феєрбаха. Добролюбов, на наш погляд став також одним із основоположників психологічної антропології взагалі, хоча сам і не дійшов остаточно до психоантропологічності. Однак, він зумів дійти самостійно до інтегративності, людської двоякості і людської помилковості. Це для нас, як для психоантропологів-методологів, і є найбільш цінним у його творчості. Він дає у своїх працях найтонший приклад а) двоякості людської природи; б) взаємодії між матеріалізмом та ідеалізмом у питаннях історії, розвитку людської психіки та людської свідомості. В. Жданов, наприклад, вважав, що Добролюбов, незважаючи на власні матеріалістичні позиції, залишився у питаннях тлумачення людської історії, історичної антропології, ідеалістом. Жданов так і назвав це явище — історичний ідеалізм Миколи Добролюбова.

Ідеалізм Добролюбова проявляється в його поглядах на притаманність певним матеріям “діяльної сили”. В. Жданов зазначає: “Добролюбов стверджував, що все існуюче являє собою єдину матерію, що вічно розвивається і набуває різних форм, що вічні й ті сили, за допомогою яких матерія проявляється, робиться доступною для нашої свідомості”. Сам М. Добролюбов у своїй програмній статті “*Основи дослідної психології*” зазначав: “У світі речовому ми не знаємо жодного предмета, в якому б не проявлялись якісь притаманні йому сили. Точно так само неможливо уявити собі і силу, котра була б незалежною від матерії. Сила складає корінну невід’ємну якість матерії та окремо існувати не може”.

Таким чином, ми виводимо свою традицію інтегративності між матеріалізмом та ідеалізмом у гуманітаристиці від М. Добролюбова. При цьому, ми використовуємо сучасні теоретико-методологічні погляди Дж. Сороса. Внаслідок цього ми отримуємо справді інтегративну методологічну платформу для психологічної антропології. Будь-яка двоякість передбачає взаємодію. Будь-яка взаємодія — це завжди взаємозалежність. Внаслідок цього: інтегративність в гуманітарній науці — це взаємозалежність ідейних засад. Ми отримуємо теоретичну ситуацію, коли матеріалізм й ідеалізм залежать один від одного. І ми рішуче вважаємо, що такий стан справ, навіть у теорії, цілком відповідає двоякій природі людини.

Лише коли ми остаточно визначились з тим, що психоантропологія є вченням, де ідеалізм поєднується з матеріалізмом; де психіка виступає водночас і матерією і “живим духом”; де людина тлумачиться виключно виходячи з аксіоматичного положення про її двоякість, можемо визначити психоантропологічну формулу: психіка — це двояка складова двоякої людської природи. Психіка здатна бути водночас духовною матерією і матеріальним духом.

Отже, психологічна антропологія — вчення, що критикує “вульгарний матеріалізм” (за марксистською термінологією) і грубий ідеалізм. Для психологічної антропології людська психіка — ідеальний механізм. Цей ідеальний механізм зароджується та еволюціонує виключно в процесі практичної життєдіяльності людини. Психіка ідеальна з будь-якого погляду, навіть з погляду матеріалістичного вона представляє собою “ідеальну матерію”. Саме тому *психологічна антропологія — це вчення про психіку людини та двоякі психічні процеси в людській двоякій природі як прояв сполуки між ідеальним і матеріальним*.

В. Жданов пише про аналогічні погляди М. Добролюбова: “Добролюбов не обмежувався критикою вульгарного матеріалізму. Розглядаючи процес духовного розвитку дитини, він обґрунтовував ще одне важливе положення матеріалістичної філософії — про виникнення і розвиток свідомості людини в процесі її практичної діяльності. Дитина зовсім не народжується з якимись готовими, вродженими ідеями; вони зароджуються лише згодом, коли в достатній кількості

накопичуються враження від дійсності; людина не з себе розвиває поняття, а отримує їх від зовнішнього світу, — це можна вважати остаточно доведеним”.

Ми відносимось критично до такого твердження М. Добролюбова і В. Жданова. Безсумнівно, людина від самого початку має психогенетичний чітко визначений запас вроджених ідей. У кожної людини він індивідуальний. Спадковість тут відіграє ключову роль. Двоякість еволюції людської психіки полягає також і в тому, що людина може протягом життя розвивати запас переданих їй предками знань, а може і деградувати психічно, не даючи можливості знанням чи навіть природним задаткам розвинутих. Це одна з найважливіших тез у теорії психологічної антропології.

ПРОБЛЕМА КОЛЛЕКТИВНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ Х. АРЕНДТ

Новицкая Т.Е., Институт философии Национальной академии наук Беларуси

Коллективная ответственность (КО) может трактоваться двояко, как отношение между действиями индивида или общности и их оценкой другими людьми или обществом в соответствии с которым: за деяния, совершаемые членом или членами общности, обязанности, наказания и поощрения возлагаются на всю данную группу; за деяния, совершаемые группой (от имени общности), обязанности, наказания и поощрения возлагаются на индивида в виду его членства в данной общности. Х. Арендт проблематизирует феномен КО, разграничивая его с личной ответственностью (правового и морально-этического характера), разделяет вину и ответственность. Обоснованно и целесообразно использование понятия «личная вина», однако некорректно употребление понятия «коллективная вина»: оно способствует снятию и перенесению ответственности на невиновных. «Нет такого явления как коллективная вина или коллективная невиновность: вина и невиновность имеют смысл только в отношении отдельной личности» [2, с.60]. Вина индивидуализирована, она «обособляет». Чувство коллективной вины могло бы быть фундировано наличием некоторой коллективной солидарности с теми, кто творил зло.

Феномен КО имеет под собой именно политические основания, поскольку юридические и этические нормы всегда направлены на личность и ее поступки. Принципиальное условие возможности КО – существование общности и принадлежность к ней субъекта. Интерпретация КО Х. Арендт отлична от традиционной философско-правовой, где ответственность за деяние ложится одновре-

менно на нескольких лиц пропорционально степени их участия (это лишь совокупность «личных» ответственностей, т.е. речь идет о частных случаях юридической вины). КО предполагает что: индивид ответственен за то, чего он лично не совершал; данный вид ответственности возникает в виду его членства в общности. Избежать ее индивид может, лишь покинув «виновное» сообщество. В ситуации коллективной и опосредованной ответственности индивид как член общности становится ответственным за деяния, которых он не совершал, но которые были совершены от имени общности. Причины неучастия различны: и форма правления, ограничивающая участие граждан в жизни государства и общества, и самоустранение из публичного пространства по собственной воле, и неучастие как форма активного сопротивления гражданина несправедливости.

Дифференцируя моральную (личную) и политическую (коллективную, опосредованную) ответственность, Арендт исходит из того, что в основе морального лежит отношение к самому себе, самость, в основе политического – отношение к миру. Солидарность – цементирующий элемент политического. «Коллективная вина» препятствует осознанию ответственности, суждение способствует этому. Поскольку ответственность в целом связана с возможностью и способностью (потенциальной и/или актуальной) влиять на ход событий, политическая ответственность предполагает необходимость совершения поступка из уважения к «миру» и стремлению гармонизировать общество. Таким образом, в качестве результата и следствия политической ответственности выступает политическое действие.

Література:

1. Арендт, Х. Личная ответственность при диктатуре // Арендт, Х. Ответственность и суждение. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. – С. 205–217.

КОНЦЕПЦІЯ «ТОЧКОВОЇ САМОСТІ» Р. ДЕКАРТА

Попова О. В., Донецький національний університет (Вінниця)

Рене Декарт є символічною постаттю філософії епохи Модерну. Філософська спадщина цього мислителя неодноразово ставала предметом історико-філософських студій, особливо у переломні для європейського світу періоди. Загальнокультурні та зокрема наукові реалії, що утворились на "зламі епох" в українському суспільстві змушують нас по-новому спробувати оцінити потенціал картезіанства у розумінні людського Я. Західне Self, або, за виразом сучасного канадського дослідника Ч. Тейлора, «точкова самість» [1],

– це, насамперед, ідея автономної, унікальної особистості, яка наділена здатністю до усвідомлення себе, відповідальністю за свої вчинки багато в чому зобов'язане своєю появою саме декартівській концепції самосвідомості.

Ця концепція з'являється на підставі унікального синтезу християнської доктрини та античного світогляду, певним чином інтерпретованого у ментальності епохи Відродження та європейського Бароко. Можна знайти навіть умовну дату народження новоєвропейської самосвідомості – 10 листопада 1619 року, коли захоплений двадцятитрьохрічний Рене Декарт записав у своєму щоденнику: «X novembris 1619, cum plenus forem, Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem» (10 листопада 1619 року, повний ентузіазму, я відкрив чудову основу науки) [2, с.258]. Ця «чудова основа» була знайдена у власній самосвідомості. У подальшому він писав: «Для того щоб зрушити й перемістити земну кулю, Архимед потребував всього-на-всього надійної нерухомої точки оперття. Я так само матиму право жити високі сподівання, якщо мені пощастить знайти бодай одну достовірну й незаперечну річ» [3, с.27]. Безсумнівною реальністю для філософа виступають чітко і ясно представлені ідеї, що знаходяться в розумі. Р. Декарт обґрунтовував ідею автономності, незалежності свідомої самої себе людини, її Я, затвердив ідею людської суб'єктивності як особливої сфери самостійної та вільної внутрішньої діяльності.

Р.Декарт визначав людину як «мислячу річ», вважав мислення основою особистої самоідентифікації: «положення я є, я існую – неодмінно правильне щоразу, як я його вимовляю або осягаю розумом» [3, с.28]. Діяльність мислення він прагнув досліджувати в чистому вигляді, попередньо звільнивши його від усього, що б заважало виконати це завдання. У результаті розум поставав як звернений насамперед на самого себе та такий, що досліджує свої власні можливості, свідомість же ставала самосвідомістю. Для філософа мова йшла насамперед про звільнення розуму від впливу зовнішніх почуттів. Він вважав, що запропонований ним новий метод «вимагає розуму, здатного легко відмовитися від послуг зовнішніх почуттів» [3, с.33]. Розрізняючи та протиставляючи одна одній мислячу й протяжну субстанції, він відповідно розвів духовну та психофізичну форми її діяльності: «Розум і тіло – це субстанції, які можуть існувати окремо» [3, с.122]. Таким чином, Р. Декарт визначав людину як подвійну річ: в одному випадку мислячу, в іншому – протяжну. Людина як мисляча річ займає унікальне місце в Універсумі. Жодна інша річ, навіть якщо припустити її існування, не має в своїй основі усвідомлення самої себе. У той же час у Р.Декарта був відсутній почуттєвий образ світу і людини. Саме це раціоналістичне розуміння реальності сприяло появі науки, в якій світ почав розглядатися лише як об'єкт перетворюючого впливу «чистого» розуму та пов'язаної з останнім філософії, що сприяло винаходу «...безмежної кількості пристосувань, завдяки яким ми... насолоджу-

валися б плодами землі й всіма зручностями, які на ній є» і могли б «...стати господарями й володарями природи» [4, с.151]. Таким чином, Декарт розглядає ідентичність на підставі розрізнення двох світів: світу речей, ідентичність в якому співпадає з визначеністю у параметрах протяжності та світу людської самосвідомості, ідентичність якої полягає в ототожненні з мислячою субстанцією, яка має свій вияв у вроджених ідеях. Однак, декартівське розуміння ідентичності не було єдиним у філософії Нового часу.

Таким чином, Р. Декарта можна вважати засновником західної концепції Self (самості) як так званої точкової самості. Вона полягає в тому, що ми маємо стати на таку позицію щодо самих себе, яка виводить нас за межі нашого звичного способу відчуття світу і себе. Сенс декартівського *cogito ergo sum* полягає в тому, що в акті сумніву я відрізняю себе від тіла, від усього чуттєвого і моє розрізнення себе є моєю відмінністю. Отже, суть ідентичності, за Декартом, полягає в тотожності Я, безумовному запереченні всього тілесного і безпосередньому ствердженні, що існую я сам, а не інше, не тіло. Визначальною ознакою такої відстороненої позиції є докорінна рефлексивність, оскільки для того, щоб об'єктивувати досвід Я, ми повинні на ньому зосередитись. Мета цієї операції – відібрати контроль як у наших бажань, так і у наставників, усталених звичаїв і авторитетів, а результатом її повинна стати самовладність розуму.

Література:

1. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор; Пер. з англ. – К.: Дух і літера. 2005. – 696 с.
2. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Наука, 1991. – 408 с.
3. Декарт Р. Метафізичні розмисли / Р. Декарт; пер. з фр. З. Борисюк та О. Жуканського. – К.: Юніверс, 2000. – 304 с.
4. Декарт Р. Правила для руководства ума // Р. Декарт. Избранные произведения: в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С.77-153.

ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ В ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО

Смирнов А.С., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

Августин Блаженний – великий філософ і релігійний діяч середньовіччя. В своїх працях намагався розв'язати чимало філософських проблем того часу, які є актуальними і в сьогоденні. Основними проблемами які розглядає Августин

тин є: людина та щастя, взаємозв'язок між Богом і світом, дуалізм душі і тіла, відношення людської волі і божественної благодаті, співіснування віри і розуму, теодицея, питання вічності і часу.

Августина присвячена чимала кількість науково-дослідницької літератури. Основоположні принципи філософсько-релігійної доктрини Августина опрацьовані багатьма дослідниками, серед яких: А.Х. Армстронг, В.В Бичков, А.А. Гаджикурбанов, М. Герье, Зріксен Т. Б. та інші.

Філософія Блаженного Августина ґрунтується на деяких основних положеннях платонізму і неоплатонізму, що були адаптовані до християнського вчення і використані з метою його поглиблення. Блаженний перейнявся ідеалізмом Платона у метафізиці, визнанням розрізненості духовних положень у побудові світу (добра та зла душа, дуалізм душі і тіла), ідеєю ідеальної держави.

За зразком моделі Плотіна Августин подає божественне буття як щось нематеріальне і абсолютне, протиставлене як світу так і людині. Але на відміну від Плотіна і його послідовників, Блаженний спростовує будь-які передумови, які могли б призвести до думки що до єдності Бога і світу, тобто до пантеїзму. Основною такою передумовою є еманацийне вчення Плотіна, згідно якого світ постійно випромінюється, генерується Богом. Аврелій замінює еманацию християнським креаціонізмом, оскільки вона не передбачає дуалізму між Богом і світом. Природа, людина і взагалі все суще постійно перебувають в повній залежності від Бога, Його ж буття є надприродним, абсолютним, незалежним.

На відміну від неоплатонізму, який розглядає абсолют як безособове явище, Аврелій говорить що Бог є особистістю, яка доброю волею своєю створила всесвіт і людину в ньому. В одній зі своїх найґрунтовніших і видатніших праць «Про град Божий» Блаженний навмисно зауважує на відмінності такого тлумачення Бога від представлення Його в якості безособового явища, сліпого блага, яке мало велике поширення в античному світогляді.

Говорячи про прагнення людини до щастя як про головну мету її життя, Августин вважав що щастя міститься в пізнанні, наближенні людини до Бога і в урозумінні своєї повної від Нього залежності. Релігійно-філософське вчення Аврелія наскрізь теоцентричне. Господь є початковим і кінцевим суб'єктом людських міркувань і дій, Він є невід'ємною частиною всього релігійно-філософського вчення Августина.

Аврелій ірраціоналістично тлумачить буття. Блаженний представляє його переповненим різноманітними явищами чудесного характеру, тобто такими подіями, які є незбагненими для людини. Такі явища є ніщо інше як воля всемогутнього Творця. Варто відзначити, що в цьому полягає відмінність філософського ірраціоналізму системи неоплатоніків, яка виражається в положенні про незбагненності абсолютного першоединства і містичному шляху його пізнання,

від релігійного ірраціоналізму християнських віровчень, які поширювали сферу незбагненності на всю дійсність.

ФІЛОСОФІЯ ЯК КОРИСНА НАУКА

Снітько Д. Ю., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна

Ставлення до філософії як у людей, що з нею знайомі мало, так і у тих вчених, що беруться її критикувати – іронічне і зухвале. Іронія полягає в уявленні про дану науку як про суцільну вигадку якихось диваків («філософів»), а зухвалість – у переконанні, що ніякої користі з філософії, порівняно із прикладними і точними науками, немає. У зв'язку із зазначеним, хотілося б торкнутися саме питання про корисність філософії та її зв'язок із існуванням кожної людини. В наш час, коли звичною стала теза про «кінець філософії», від позитивної відповіді на дане питання може залежати доля цієї науки.

Однією з відомих спроб актуалізувати практичну спрямованість філософії був американський прагматизм, що визначає практику як сферу людських інтересів, пов'язану із вирішенням життєвих проблем в усій їхній різноманітності. В прагматизмі відбулася потужна критика класичної філософії як теоретичної сфери знання. Власне, критичне ставлення до класичної філософії від Сократа до Гегеля сталося саме через її схильність до теорії і жорстке її протиставлення практиці, що, ніби, виявилось у відірваності філософських пошуків від життєвих потреб людини. Тому В. Джеймс бачив прагматизм в якості вчення, що може примирити раціоналізм та емпіризм, ідеалізм та матеріалізм, теорію і практику [3, с. 30-31].

Представники прагматизму розробили певну методику визначення «істинності» будь-якої теорії виходячи з її корисності для людини: в ситуації наявності двох протилежних думок з приводу чогось, необхідно намагатися витлумачити кожен з них вказуючи на їх можливі практичні наслідки і «істинною» виявиться та, що більше сприяє вирішенню практичних завдань; якщо ж ми не здатні знайти ніякої практичної різниці від їх застосування, то обидві точки зору представляють собою одне й те саме і подальша суперечка не має сенсу. Іншими словами, *«все завдання філософії повинно було б полягати в тому, щоби вказати, яка вийде для мене і для вас певна різниця в певні моменти нашого життя, якщо б була істинною та чи інша формула світу»* [3, с. 36]. Прагматизм пропонує відвернутися від принципів, категорій, перших начал і заставляє дивитись в напрямку результатів, плодів, фактів.

Д. Дьюї стверджує, що філософія має служити вирішенню життєвих проблем людини і сприяти досягненню блага, а не шукати абстрактних істин і перших начал, претендуючи на статус самоцінної науки: *«Сама идея целей-в-себе, отличных от целей, которые называют простыми средствами, свидетельствует о сохранности прежней ситуации в философии, несомненно тормозящей ее развитие сегодня»* [4, с. 144].

Отже, сутність намагань філософів-прагматиків зрозуміло. Постає питання про те, наскільки адекватною була їх оцінка класичної філософії? Чи дійсно філософія у своєму класичному вигляді виявляється непридатною для вирішення практичних, повсякденних завдань людини?

«Нікомахову етику» Аристотель розпочинає з суттєвого зауваження щодо телеологічної сутності людської діяльності. Первинним в будь-якій діяльності виявляється не процес здійснення, а смисл, мета. Не будемо торкатися усієї різноманітності видів людської діяльності, а зупинимось лиш на практиці. Поняття *«praxis»* у давніх греків розумілось як самодостатній вид діяльності, що має метою не щось інше, а виражається як дія людини щодо свого власного буття: *«...свершение поступка (to prakton) – [цель безотносительная], а именно: благополучение в поступке (eupraxia) само есть цель, стремление же направлено к цели»* [2, с. 174]. Метою наших практичних дій, тобто вчинків є не щось інше, а вони самі, бо в них досягається благо. Проте філософ все ж вважає «споглядальну» (theorethike) діяльність найвищою, бо мудрість (sophia) вивчає гранично загальні поняття, хоч вони є *«некорисні»*. Але чому? Невже досягнення блага не є найвищою метою людини? Чому теоретичне пізнання (філософія) визнається найвищим і найкращим видом людської діяльності?

Філософія (мудрість) має метою ні що інше як саму себе, вона є благом сама по собі і тут бачимо зв'язок із вчинком, що також є метою сам по собі. Аристотель підкреслює сутнісну відмінність між теорією та практикою – люди виявляються більш мудримі не завдяки умінню діяти (практика), а тому, що вони знають причини (теорія). І тому Аристотель говорить про філософію так, як чоловік про кохану жінку: *«...все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной»* [1, с.36].

Аристотель зазначає, що людина від природи прагне до пізнання і ми використовуємо наші зір чи слух не лише тоді, коли щось робимо, виготовляємо чи з іншої необхідності, але й просто так, без мети – просто дивимось чи слухаємо із цікавості чи насолоджуємось. Тобто, пізнавальна здатність людини є метою сама по собі, саме тому вона і здатна приносити задоволення (благо) також сама по собі [1, с.29].

Отже, чи такою некорисною є філософія? Сам Аристотель відзначає, що до перших начал і причин, якими переймається мудрість, можна віднести і *благо*

і *«те, заради чого»!* Отже, пізнаючи перші причини ми пізнаємо сутність блага, а це, звичайно, є корисним для людини. Знаючи, що є благом, а що є злом, людина має більше шансів провести щасливе життя.

Для остаточного прояснення суті питання про корисність наостанок слід звернутися до смислу і походження самих понять. *«Користь»* – *«добрі наслідки для когось або для чогось»*. Користь від псл. *koristiti* – *«захопити, здобути»*, що від *ristati* – *«знати, знатися»*. Також пов'язане із пн.-сл. *Skorati* – *«досягати наміченої мети»*. Пов'язано із *«корити, покоряти, докоряти, непокірний, коритися, користувати»*. Тут аспект володіння чіткий. Також користь пов'язано із *«кора, шкіра, шкурка»*, що походить від *skor* – *«різати, відділяти, відтинати»* [5, с. 9, 19]. Так само російське *«польза»*, що пов'язане із українським *«пільга»*, та польським *«polga»* яке значить буквально *«облегчение»* (*«по-легшення»*) [6, с. 321]. *«Польза»* – те, що дає полегшення для нашого існування у світі.

Тобто, розглядати поняття *«користь»* можна у двох значеннях: 1) добрі наслідки для когось, що самі по собі виступають благом і полегшують наше буття-в-світі; 2) те, що служить досягненню наміченої мети, сприяє підкоренню та застосуванню чогось чи когось (або його певної якості) для іншої мети. В даній ситуації, для позначення наведених смислів зручніше вжити саме російські слова *«польза»* (щодо першого) і *«корысть»* (щодо другого). Філософія *«полезна»* людині, а прикладні науки є *«корыстными»*.

Відтак, користь, якої не може дати як етика (що переймається нашими вчинками) так і філософія (що пізнає перші причини речей і явищ) – це користь в плані використання речей задля чогось іншого бо: *к знанию стали стремится ради постижения вещей, а не ради какого-нибудь пользования ими* [1, с. 35]. Цілком може бути, що речі використовуються задля досягнення блага, проте варто спитати: якщо не знаєш, в чому полягає благо, як можна його досягнути? Саме тут в свої права вступає філософія як корисна наука.

Тим же, хто сумнівається в корисності філософії, варто просто згадати твір Северина Боеція із виразною назвою *«Розрада від філософії»*.

Література:

1. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования / Аристотель. – СПб.: Алетейя, 2002 г.; Киев: Эльга, 2002 г. — 832 с.
2. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель. – Сочинения: В 4-х томах. Т. 4; пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура. – М. Мысль, 1983. – С. 53-293. – (Филос. наследие. Т. 90).
3. Джеймс В. Прагматизмъ / В. Джеймс – СПб.: Шиповникъ, 1910. – 244 с.

4. Дьюи Д. Реконструкция в философии. / Джон Дьюи / Дьюи Д. Реконструкция в философии. Проблемы человека; пер. с англ. – М.: Республика, 2003. – С. 4-132 – (Мыслители XX века).

5. Етимологічний словник української мови. В 7 томах. – Т. 3 (Кора – М). – К.: Наукова думка, 1989 – 553 с.

6. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 томах. – Т. 3 (Муза – Сят); пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. – М.: Прогресс, 1987. – 832 с.

ЕТИКО-ЕКОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Турчин М.Б., Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника

Друга половина – кінець XX ст. численні дослідники культури визначають як епоху постмодерну. У дефініюванні сутності категорії постмодерну та його хронології на сьогодні існує ряд неоднозначних оцінок. Отож, висувуються думки, що доба постмодерну уже закінчилася, інші ж твердять, що розвиток цього феномену ще не завершився. На думку окремих науковців, терміном «постмодерн» слід позначати всі значні явища культури, що виникли після модерну (звідси й назва) і внаслідок його розвитку, однак суттєво відрізняються від останнього й, водночас, не входять повністю у контекст масової культури. При цьому важливо розрізняти поняття «постмодерн» як сучасну культурну ситуацію та «постмодернізм» як стан ментальності, що її усвідомлює.

Межі постмодернізму не окреслюються сферою конкретно визначеної проблематики. На сьогодні філософія постмодерну осмислює культуру, філософію, політику, економіку, екологію тощо. Сильною стороною постмодернізму стає заклик до подолання таких негативних рис суспільства попередньої епохи як «тоталітаризація» та «лімітація» людини всілякими привидами загального, «раціонального» чи «істинного». Значущим постає випродуковане постнекласичною наукою та розгорнуте в межах постмодернізму питання дискурсу, в контексті котрого осмислюється екологічна ситуація сьогодення.

Нова постмодерна парадигма виокремлює екологічне знання з-поміж інших і надає йому пріоритетності у міждисциплінарних дослідженнях. Все це ґрунтується на основі бурхливого розвитку екологічної кризи, породженої механістичним спрямуванням науки попередніх епох. Важливо, що екологічне знання містить не тільки економічний, політичний та соціальний аспекти глобальної кризи, але також і морально-етичний. У контексті цього людина втрачає свій аксіологічний статус абсолютної та єдино вартісної істоти.

Новий статус екологічного знання свідчить про те, що загроза людському життю (спричинена глобальною кризою) приводить до розуміння його пріоритетності у формуванні наукової системи уявлень про ту сферу, з якою людина взаємодіє у своїй діяльності і яка виступає безпосереднім місцем її щоденного існування як біологічного виду. Ця система уявлень утворює найважливіший компонент сучасної наукової картини світу.

Переорієнтація моральних принципів спричинена тим, що в умовах екологічного занепаду людина починає розуміти свою екзистенційну приреченість змінювати власні потреби відповідно до тих вимог, які ставить природа. Звідси стає зрозумілим, що встановлюється нове відношення людини з природою – не монологу, а діалогу. Як зазначає Ф.Худушин: «Відношення до тваринного світу – сфера постійного морального виховання людини. Один і той же факт жорстокості може різними способами характеризувати індивіда у залежності від того, якими причинами вона викликана – життєвою необхідністю чи безглуздою примхою» [4, с.48]. Раніше ці аспекти були характерні для гуманітарного знання, проте тепер через загальнонаукову картину світу вони визначаються пріоритетними принципами аналізу.

Екологічна етика розробляє концептуальні обґрунтування сфери моралі у практичній взаємодії людини (уже не тільки як суб'єкта дії) із навколишнім природним середовищем (що розцінюється не лише виключно як об'єкт). Наукова рефлексія представників екологічної етики породила ряд аксіологічно обґрунтованих концепцій для розуміння сутнісної природи і шляхів розв'язання глобальних проблем сучасності. Важливим є виокремлення трьох рівнів: перший ступінь передбачає перебудову світу в системі «людина – світ»; другий – удосконалення і самовдосконалення людини; третій – системні, взаємопов'язані зміни в обох системоутворюючих елементах – у людині та світі (природі) [1, с.71].

За ступенем розвитку постмодерної ситуації стає зрозуміло, що постмодернізм – це не певний створений для людства тип свідомості, це визначення нових форм відношення людини із світом, нових цінностей і критеріїв у всіх сферах культури. Постмодерна ситуація вносить новий досвід бачення і володіння своїми та чужими культурними цінностями, стимулює інтеграцію різних культур, сприяє створенню цілісного світогляду на світ і формуванню єдиної взаємопроникаючої та взаємодоповнюючої культури людства [2, с.281].

Постмодерністський світогляд спрямовується на виокремлення різного роду соціальних проблем ХХ ст., серед яких окрему нішу займає етико-екологічна. Зокрема, у процесі протиставлення себе технократичній епосі модернізму і спробах подолання екологічної кризи постмодернізм проявляє наступні ознаки:

- занепокоєність сучасних інтелектуалів навалою глобальних негативних наслідків трьохсотрічного здійснення Просвітництва (дві криваві війни, планетарне отруєння ґрунту, глобальне забруднення атмосфери, світового океану, озонові дірки, потепління планетарного клімату, зростання енергоспоживання, вичерпання непоновлювальних енергоджерел тощо);
- світоглядне розчарування у найпрекрасніших колективних сподіваннях, прагненнях технократизму Просвітництва;
- іронічне відношення інтелектуалів до будь-яких проявів європоцентризму;
- ентропія довіри до гранднаративів Модерну (про поступальне розширення свободи, про розвиток Розуму, про діалектику Духу тощо);
- девальвація ідеології фундаменталізму; зростання інтересу до розмаїтих форм виявлення плюральності, нелінійності, індетермінізму, дисенсусу та ін. [3, с.455].

Водночас формуються нові методологічні принципи, що підпорядковуються нелінійним законам розвитку Всесвіту. Кризове становище технократичної цивілізації видозмінює наукове зацікавлення проблемами антропоцентричного характеру і переноситься у площину соціально-екологічних питань.

Вищезазначені твердження приводять до висновку, що одним із найсуттєвіших зрушень у формуванні наукової картини етапу постнекласики є прикладне застосування аксіологічних та морально-етичних принципів. Сучасне знання стало обумовлюватися екологічним, соціальним та етичним аспектами. Нові методологічні конструкти будуються на основі синтезування знання як соціогуманітарних, так і природничих наук. Постмодерністські ідеї щодо децентралізації світу, відмови від системності й ієрархії, самодостатності життя у різних проявах та інші тези становлять важливий теоретичний фундамент для екологічної етики. Важливою є ідея постмодернізму про те, що життя у всіх його формах є самоцінним та самодостатнім, а всі дії, що приносять шкоду будь-якому прояву життя виступають аморальними.

Література:

1. Арутюнов В. Х. Філософія глобальних проблем сучасності / В. Х. Арутюнов, В. М. Свінціцький. – К. : КНЕУ, 2003. – 90 с.
2. Кириллова Н.Б. Медиакультура: от модерна к постмодерну / Н.Б. Кириллова. – М. : Академический Проект, 2006. – 448 с.
3. Князева Е. Н. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – СПб. : Алетейя, 2002. – 414 с.
4. Худушин Ф. С. Природа и мораль / Ф. С. Худушин. – М. : Знание, 1983. – 64 с.

ЕВРЕЙСКАЯ ЭМАНСИПАЦИЯ И АНТИСЕМИТИЗМ В XIX ВЕКЕ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Фисун Е.Г., Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

В конце XVII – начале XVIII века в Западной и Восточной Европе можно наблюдать активное развитие историко-философских концепций, направленных на изучение вопроса о веротерпимости к еврейскому населению, значимости иудаизма, перспективах развития еврейской культуры. Началом для развития еврейской эмансипации как исторического феномена стало появление «Гаскалы» – масштабного культурно-просветительского движения за возрождение еврейской культуры, которое возникло во второй половине XVIII века в Германии (начиная с деятельности М. Мендельсона). Само понятие «еврейская эмансипация» появилось в конце XVIII века, но стало употребительным со времен Июльской революции во Франции (1830 г.). «Гаскала» и развитие ее идей обострили конфликт двух противоположных точек зрения на значимость евреев в истории, что легло в основу литературно-философских дискуссий в XIX веке. Первая поддерживала активную европеизацию и возрождение еврейской культуры (Н. Вессели, И. Якоби, Г. Лессинг), а вторая имела антиеврейскую направленность (Вольтер, Я. Фриз, И. Фихте, Д. Дидро, Ш. Монтескье, И. Гете и др.).

Причиной развития еврейского освободительного движения в Западной и Восточной Европе середины XVIII века стало нарастание антисемитизма среди интеллигенции в главных центрах европейского Просвещения: во Франции, Англии, Германии, России. Впервые понятие «антисемитизм» ввел Вильгельм Марр в своем памфлете «Победа еврейства над германством» («Der Sieg des Judentums über des Germanenthum», 1879 г.), посвященному негативному влиянию еврейства на немецкую нацию. В целом просвещенческий антисемитизм конца XVII – XVIII века имел расовый характер (по Л. Полякову, – «расовый антисемитизм» [10; с.230]), то есть философская критика была направлена на иудаизм и семитское происхождение евреев, которые посягнули на превосходство образованных европейцев арийского культурного ореола.

Историю становления еврейской эмансипации и европейского антисемитизма исследовали многие европейские, израильские, российские и украинские историки: Р. Вайс [1], В. Кандыба [5], Я. Кац [6], М. Росман [10], Л. Поляков [9], Ф. Кандель [4], В. Кубланов [7], К. Норман [8], Ш. Эттингер [3], и др. Главной причиной неприятия евреев в Европе, достаточно конкурентоспособных, по мнению Р. Вайс, Я. Каца, Ф. Канделя, стала безуспешность европейцев в эконо-

мике. Благодаря литературе и публицистике в европейской культуре укоренился образ еврея как «Странника», «Вечного жида», «Чужака» и «Другого» [1].

Следует сказать, что еврейская эмансипация в историко-философских исследованиях оценивалась как позитивно, так и негативно. Например, по мнению Я. Каца, программа Просвещения предполагала, в первую очередь, «натурализацию» евреев, то есть перевоспитание, окультуривание, профессиональную переквалификацию по образу и подобию интеллигентного христианина [6, с.187-226]. Только к середине XIX века была сформулирована главная цель интеграции и социализации евреев на пути их полноценной эмансипации, – это размежевание вопроса о религиозном самоопределении с вопросом о гражданском самоопределении евреев. Оборвать связь иудейства с социальным статусом евреев стало первоочередной задачей на пути к ликвидации их обособленности от европейцев-христиан.

На Западе антисемитизм дал о себе знать в более жесткой форме. В России же, Польше и других странах Восточной Европы еврейская эмансипация протекала с меньшими препятствиями, так как еврейское ремесленничество и урбанизация, а также сама терпимость к евреям значительно повлияли на расцвет экономики, облегчили налаживание торговых отношений. По мнению Ш. Эттингера в Восточной Европе существовала большая веротерпимость к евреям, были созданы условия для их ассимиляции (в России была отменена «черта оседлости» евреев). Кроме религиозной и экономической эмансипации евреев в XIX веке происходит эмансипация женщины-еврейки, смена культурно-антропологических черт евреев, что связано с упразднением бытовых и этических принципов.

Еврейская эмансипация также была предметом размышлений украинских историков и писателей XIX века: П. Кулиша, Н. Костомарова, И. Франка, но имеет свои особенности. Они считают еврейскую эмансипацию необходимой в условиях общеевропейского национального возрождения отдельных народов, этнических групп, стран. Следует сказать о том, что XIX век – это время национального возрождения украинской культуры в духе западноевропейского романтизма, поэтому украинские писатели поддерживали еврейскую эмансипацию только при условии ее осуществления за пределами жизни украинцев, – этноса, нуждающегося в национальном становлении не меньше, чем евреи. Также в сочинениях украинских писателей просвечиваются культурно-антропологические замечания, касающиеся характера еврейства (статьи П. Кулиша «Дещо про жидів» и Н. Костомарова «Иудеи»; стихотворения И. Франка «Пір'я», «История о повешенном, или История Йешу из Нацрата»).

Отметим, что в историко-философских исследованиях Западной и Восточной Европы, а также Ближнего Востока были по-разному представлены

особенности еврейской эмансипации, что определило существование различных точек зрения на ее роль в истории. Л. Поляков (франц. историк), израильские историки (Ш. Эттингер, Я. Кац, М. Росман, Ф. Кандель) рассмотрели еврейскую эмансипацию как фактор экономического обновления евреями европейской культуры, экономики и общества. Российские историки (В. Кубланов, В. Кандыба) увидели в нем источник духовно-религиозного обогащения секуляризованной Европы и ее демократизации, что дает возможность говорить о позитивном восприятии евреев в российской историографии и их религиозной мессии. Украинские исследователи (Я. Грицак [2], Н. Яковенко [11]) связывали еврейскую эмансипацию с возникновением конкуренции и национальных противостояний между украинцами и евреями, то есть подчеркнули ее национально-культурную роль.

Литература:

1. Вайс Р. Евреи и власть / [Электронный ресурс] / Р. Вайс / Пер. с англ. Л. Черниной // Библиотека еврейской литературы «Booknik». – Режим доступа : <http://old2.booknik.ru/library/books/evrei-i-vlast/read/>. – Загл. с экрана.
2. Грицак Я. Страсті за націоналізмом. Стара історія на новий лад / Я. Грицак. – К : Критика, 2011. – 176 с.
3. История еврейского народа / Под ред. Ш. Эттингера. – М.-Иерусалим : Гешарим – Мосты культуры, 2001. – 685 с.
4. Кандель Ф. Очерки времен и событий. Из истории российских евреев. Ч.3. : (1882 – 1920 годы) / Ф. Кандель / Под науч. ред. М. Кипниса, литер. ред. А. Ясиновской. – Иерусалим : Ассоциация «Тарбут», 1994. – 338 с.
5. Кандыба В. История великого еврейского народа / В. Кандыба. – СПб. : Лань, 2002. – 416 с. – (Мир культуры, истории и философии).
6. Кац Я. Исход из гетто. Социальный контекст эмансипации евреев, 1770 – 1870 / Я. Кац / Пер. с англ. И. Мюрберга, Г. Зелениной. – Иерусалим : Гешарим / Мосты культуры, 2006. – 264 с. – (Серия «Современные исследования»).
7. Кубланов В. Духовная история еврейского народа и антисемитизм (Краткий очерк) / В. Кубланов. – Чикаго : Russian Cultural Center, 2002. – 192 с.
8. Норман К. Благословение на геноцид: Миф о всемирном заговоре евреев и «Протоколах сионских мудрецов» / К. Норман / Пер. с англ.; общ. ред. Т. Карасовой и Д. Черняховского. – М. : Прогресс, 1990. – 247 с.
9. Поляков Л. История антисемитизма: Эпоха знаний / Л. Поляков / Пер. с фр. В. Лобанова и М. Порхомовского. – Москва-Иерусалим : Гешарим, 1998. – 448 с.
10. Росман М. Экономическая и социальная деятельность польского еврейства. Ч.3. / М. Росман // Главы из истории и культуры евреев Восточной Ев-

ропы. Ч. 3-4. / Пер. В. Меникера, И. Лурье; под ред. З. Катвана, С. Фроловой. – Израиль : Открытый университет, 1995. – С. 3-168.

11. Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття / Н. Яковенко. – К. : Laugus, 2012. – 472 с. ; іл. – (Серія «Золоті ворота» ; вип. 2).

ПОСТМОДЕРНІЗМ ЯК ЗАПЕРЕЧЕННЯ МОДЕРНУ

Шморгун Олександра, Центр гуманітарної освіти НАН України

Наразі постмодерна філософія залишається мейнстрімом філософської думки в усьому світі, а особливо на пострадянському просторі. Виною цьому є і 70-літнє відставання радянських країн від світової філософської думки, адже багато які її напрямки в СРСР були під заборonoю. Але, на мій погляд, більш вагомою причиною є те, що саме постмодернізм найбільшою мірою відповідає тій світоглядній розхристаності й демотивованості, яка наразі панує у світі й особливо у пострадянських країнах.

Дуже характерною для пострадянського бачення постмодернізму є титанічна робота, пророблена видатним білоруським філософом, соціологом та істориком О. Грицановим, що завершилась виданням на початку 2000-х «Новітнього філософського словника» та енциклопедії «Історія філософії». В обох енциклопедичних виданнях чималий обсяг відведено концептам, постатям та головним працям постмодерної філософії, до цього слабко представленим на пострадянському просторі. Ба й більше, постмодернізм стає свого роду концептуальним стрижнем обох видань, і в цьому, на перший погляд, навіть полягає їх вага перевага над ідеологічною заангажованістю, яка, так чи інакше, була вимушено притаманна навіть найкращим філософським енциклопедіям радянських часів.

З іншого боку, сама постмодерна установка на граничний плюралізм та асистемність обертається вже свого роду «постмодерністською заангажованістю». Так, у статті «Постмодернізм» читаємо: «Не зважаючи на те, що домінуючою є тенденція датування виникнення та концептуального оформлення П. (Постмодернізму. – О.Ш.) серединою 1950-х років, існує й позиція, згідно якої даний процес відсувається до кінця 1930-х (К. Батлер, І. Хассан); за оцінкою Еко стосовно пошуків «першоначала» П. проявляє себе тенденція відносити його «до все більш далекого минулого»...». В рамках цієї апеляції «до все більш далекого минулого» виникає потреба прив'язки постмодернізму (часто-густо, на мій погляд, дуже штучної) до все більш ранніх історико-культурних епох і тра-

дицій: «Не дивлячись на програмне дистанціювання П. (Постмодернізму. – *О.Ш.*) від презумпцій класичної та некласичної філософських традицій, тим не менше, постмодерністська програма сучасної філософії генетично багато в чому бере витoki у некласичному типі філософування (починаючи з Ніцше)...». Це зрештою призводить до зовсім вже пафосно-волюнтаристських тверджень на кшталт: «Останнім часом, однак, починає домінувати тенденція до гранично широкого розуміння терміна «П.» (Постмодернізм. – *О.Ш.*) та визнання того, що його «слід вживати не як історико-літературне чи теоретико-архітектурне, а як всесвітньо-історичне поняття» (Г.Кюнг)».

Не важко здогадатись, що в межах такого бачення постмодерної філософії як апогею розвитку філософського знання взагалі, всі попередні періоди і поста-ті часто-густо мимоволі подаються як перехідні щаблі до цього завершального постмодерністського етапу. Така ж сумна доля спіткала і феномен модернізму: «В цілому розгортання традиції філософії західного типу М. (Модернізму – *О.Ш.*) виступає одним з найважливіших етапів конститування постмодерністської парадигми у філософії», – читаємо у статті «Модернізм».

Однак парадокс полягає в тому, що, на моє глибоке переконання, між модернізмом та постмодернізмом існує швидше взаємозаперечення, аніж спадко-ємність. Адже якщо постмодернізм уславився тотальною деконструкцією всього творчого, особистісного, авторського, то Модерн, натомість, є тріумфом творчої індивідуальності, підсумком екзистенційного становлення особистості, її світо-глядних шукань, починаючи з доби Відродження, які здебільшого були далеко не безболісними.

Саме усвідомлення людиною своєї неповторної творчої природи, в якій вона як творець могла бути рівною богам (згадаймо знаменитий ренесансний феномен Людинобожества), що ознаменувалося небаченим проривом в образотворчому мистецтві доби Відродження, породило усвідомлення себе як неповторної особистості й Автора. (Адже за часів Середньовіччя питання авторства час-то-густо свідомого ігнорувалось).

Втім, це усвідомлення породило, своєю чергою, низку трагічних протиріч. Прагнучи осмислити межі власної свободи, намагаючи шляхом спроб і помилок, як далеко вона може зайти, людина раптом опиняється один на один з порожнім Всесвітом, що супроводжується тривожним відчуттям вирваності зі звичної світобудови, покинутості напризволяще. Розпочинаються відчайдушні пошуки філософської точки опори. Трохи пізніше вони оформляться у знамените паскалівське: «людина – це очеретина..., але це очеретина мисляча» та декартівське «*cogito, ergo sum*». Причому «мислення» в обох випадках слід розуміти радше не як виключно інтелектуальну діяльність, а як весь комплекс особистісної самосвідомості, самостійності, унікальності власного світовідчуття. (Не випадково,

саме в цих тезах уже в 20 столітті буде черпати натхнення екзистенціалізм – філософська течія, в якій постановка особистісних смисложиттєвих проблем є чи не з найбільшою гострою).

Усвідомлення людиною себе як неповторної творчої індивідуальності породжує і особливу моральну відповідальність за власні вчинки та вибори, не освячену авторитетом церкви з її безальтернативною дилемою «добро» – «зло», «гріх» – «чеснота», і розуміння того, що, врешті-решт, єдиним гідним сенсом життя і шляхом реалізації власної свободи є боротьба за свободу ближнього, яка створює особливе людське братство перед обличчя порожнього Всесвіту. Так трагічний тягар «свободи від» перетворюється на гуманістичний вибір «свободи для».

Беручи витоки в добі Відродження, всі ці інтенції розвиваються й у Новому часі і, зрештою, досягають кульмінації в Романтизмі. Втім, говорячи про Романтизм, на жаль, не слід забувати про його часом вкрай суперечливий і непослідовний характер, що поєднував затяте богоборство і навіть демонізм одних його представників із не менш затятою містичною екзальтацією к'єкегорівських «стрибків у віру» інших. Однак не слід покладати вину за такий стан справ на самих романтиків. Як зазначає відомий фахівець в галузі цивілізаційного аналізу Олександр Шморгун, проблема полягає в тому, що, попри свою виразну духовну спадкоємність по відношенню до європейського Ренесансу, романтизм вже не мав достатнього простору для свого вільного розвитку. Адже якщо Ренесанс виникає у виснаженій епідеміями та голодом середньовічній Європі, яка на той момент була фактично світовою периферією і не мала чого запропонувати в якості світоглядної альтернативи, то Романтизм був змушений переживати процес свого становлення фактично в період розквіту буржуазного класичного капіталізму, до якого він був духовно опозиційним.

І саме тут шляхи модерного та постмодерного мислення, на мій погляд, розходяться у протилежні боки. Адже модернізм у його хай суперечливому, але все ж відчайдушному антикапіталістичному бунті, врешті-решт захлинувся у тому самому післявоєнному суспільстві масового споживання, з його ілюзією добробуту та стабільності, яке стало ідейною платформою для розвитку філософії постмодернізму. Про забуття екзистенційних сутнісних проблем особистості, яке, до речі обернулось численними неврозами та суїцидальними настроями ніби зовні благополучного середнього класу, відчайдушно били на сполох екзистенціалісти М. Гайдеггер та А. Камю, психоаналітики Е. Фромм та В. Франкл. Чи не найпромовистішим в цьому контексті є передсмертний афоризм А. де Сент-Екзюпері про дегуманізований «всесвітній мурашник». Єдиним виходом із цього «мурашнику», на моє глибоке переконання, є «екзистенційний поворот»

до модерного бачення Особистості в усій повноті її трагічних і прекрасних вимірів.

КАФОЛИЧНІСТЬ ЯК ОРТОДОКСАЛЬНО-ТЕОЛОГІЧНИЙ КРЕАТИВ

Яковенко А.І., Полтавський університет економіки та торгівлі

З кафоличністю зв'язується питання про розуміння суті людського життя, про її духовний характер, як корінь буття. Одна з причин актуалізації кафоличності, на наш погляд, пов'язана з виниклим інтересом до релігії, до її історії і цінностей.

Специфіку органічної кафоличної єдності ми бачимо у надчасовості суспільства, яка виявляється в тому, що в суспільній свідомості перебувають одночасно пам'ять про історичне минуле і спрямованість на цілі у майбутнє. Духовний склад національного життя, мова, святині, звичаї – це той пневматологічний екзистенціал суспільства який існує, в тому числі і в його еклесіологічно-суспільному сегменті.

Теоретичне осмислення кафоличних ідей відбувалося в православній теології. Православне розуміння кафоличності має своєю онтологічною основою дію Святого Духу, здійснювану в таїнствах, і перш за все, в Євхаристії, що поєднує зібрання в єдине Тіло Христове. Це припускає органічність єдності. Благодатні дари, що приймаються або передаються окремими особами, не мають сенсу на рівні цих осіб як відособлених індивідів, вони реальні в контексті цілісної єдності церковної спільності. Дії, що здійснюють окремі люди, носять не одноосібний, а церковно-особистісний характер соборної дії (Н.П. Малиновский).

Християнський теолог, святий Іван Дамаскін пояснює, що народження Сина є вже його розрізнення з Отцем, вихід Святого Духу об'єднує Отця з Сином, але не зливає їх. Акт народження означає здатність жертвувати, бо народження там, де Я робиться не Я, а Ти. У свою чергу, народжений також жертвує собою, він жертводавець свого Я, для якого характерне прагнення до того Ти, що дав життя. Подібне відношення є відношення любові, оскільки в ній той, хто любить, кладе своє Я в Ти кого він любить. Завдяки любові Я і Ти з'єднуються в нову якість. Присутні в Святій Трійці жертводавець, жертва, «вільне єднання між ними» – це і є прояв соборної єдності, заснованої на любові (J.A. Mohler).

Ієрархія кафоличних особистостей становить складну структуру, кожна з них володіє повнотою сенсу кожна прямо через себе зв'язує будь-які інші. Ос-

нова соборних начал – принцип загального служіння усередині кафолічної спільності, і начала жертви як онтологічна база.

У православ'ї існує вселенська єдність, бо всі помісні церкви визнають єдиний символ віри. Кафолічність або соборність церкви здійснюється в багатстві й різноманітті помісних переказів, що одностайно свідчать про єдину істину. Кафолічність характеризує внутрішнє життя православ'я, бо церква кафолічна в кожній зі своїх частин, оскільки кожен з її членів покликаний сповідати *істину* (курсив наш – Я.А.І.). Таким чином, за єдність церкви відповідає весь віруючий народ. Звідси й сила православної церкви. Вона в кафолічності. Завдяки синтезу різних форм і єдиної віри православ'я органічно поєднується з національними культурами в системі вселенського православ'я.

Любов Бога до творіння можна визначити як Бог, що стає. Вона вимагає від людей у відповідь любові, на основі якої відбудеться об'єднання з Творцем. Гріхопадіння призвело до розриву створіння з Богом, замість єдності в Богіві з'являється єдність людей у гріху. Боговтілення, явище у світ Ісуса Христа відновлює боголюдство в особі, прагнення і здатність до богоуподібнення. Проходження за Христом відновлює в людині подібність Божу, а отже й кафолічні начала в людині, оскільки кожна особистість є образ божественного Ми. Собор у такому разі явив не тільки в людській багатоедності, але і в кожному людському Я (Н. Kihn).

Кафолічність церкви здійснюється в літургії і її центральній дії Євхаристії, де багато хто залучається до єдиного Тіла Христового, і так торжествує принцип єдності в множині. Кафолічні начала об'єднують пастирів і паству, бо церковна ієрархія дійсна й дієва, коли цілком спирається на народ. Кафолічність видно в вселенському православ'ї, відносно помісних церков між собою, яким чуже всяке поняття підлеглості, тобто скованій залежності однієї церкви від іншої.

СЕКЦІЯ 4. СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМАТИКА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ ТА ГЕОПОЛІТИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

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

Філософія історії досліджує багатовимірні процеси соціально-політичної динаміки людства на протязі його державного існування та у величезному розмаїтті подій та проявів останнього. Очевидно, що у фокусі аналізу цієї філософської дисципліни мусять бути, серед низки інших елементів її проблемного поля, студії географічних чинників історичних та суспільних процесів розвитку країн й цивілізацій на великому часовому протязі їх існування, осмислення впливу просторових факторів на політичну динаміку у локальній та глобальній розмірностях. Різною мірою політичну динаміку та її просторові складові аналізували класики філософії історії О.Шпенглер, Р.Шубарт, А. Дж. Тойнбі, Л.М. Гумільов, С. Хантінгтон. Відповідна проблематика розглядається у працях відомого британського дослідника Н. Фергюсона.

Геополітика вивчає просторові чинники соціально-політичних процесів, звичайно на вельми великому часовому просторі. Основи цієї політологічної дисципліни були сформовані у студіях Ф. Ратцеля, К. Шмітта, Р. Челена, А. Дж. Маккіндера, А. Мехена. Геополітика містить, як можливо найбільш важливу когнітивну складову, високу ступінь полідисциплінарності та інтенсивний науковий діалог із широким колом дисциплін, як соціально-гуманітарного циклу, так і природничого. До першого належать, зокрема, соціологія, історія, соціальна психологія, країнознавство, глобалістика, тощо. Серед природничих наук, когнітивний діалог з якими веде геополітика, бачимо фізичну та політичну географію, геологію, кліматологію та їх суспільно-політичні проекції, тобто аналіз впливу відповідних процесів на розвиток і перспективи динаміки країн та цивілізацій.

Слід зазначити, що проблема взаємовплив філософсько-історичних та геополітичних концепцій і наукових підходів, зокрема у аспекті їх реалізації для аналізу глобальних політичних процесів є майже не дослідженими.

Разом з тим, істотні пізнавальні паралелі та елементи інтелектуальної вза-

ємодії теоретичних підходів філософії історії та геополітики є вельми очевидними. Так, аналіз політичної, у тому числі геополітичної проблематики, здійснені з точки зору осмислення глобальних історичних процесів, довготривалих трендів (мегатрендів) розвитку людства, властивий концепціям зазначених О. Шпенглера, А. Дж. Тойнбі, С. Хантінгтона, Н. Фергюсона. Так, теоретична модель «заходу Європи», створена О. Шпенглером, має на меті обґрунтування та осмислення духовних, соціокультурних, та, певною мірою, політичних вимірів занепаду західноєвропейської цивілізаційної спільності. На це звертають увагу і іноземні дослідники.

А. Дж. Тойнбі намагався застосувати концептуальні підходи теорії локальних цивілізацій для аналізу геокультурних та геополітичних процесів ХХ століття. У відомій праці «Цивілізація перед судом історії», вчений аналізував історичні аспекти геополітичної динаміки відокремлених, згідно його концепції, цивілізаційних світів: західного, слов'яно-православного, ісламського, конфуціанського, індуїстського та особливості взаємовідносин між ними. Особливу увагу А. Дж. Тойнбі акцентував на осмисленні цивілізаційного діалогу західної та не західних культур.

Теорія «зіткнення цивілізацій», американського дослідника С. Хантінгтона, викладена ним у відомій однойменній книзі, певною мірою, є логічним продовженням наукових студій А. Дж. Тойнбі. Американський вчений, порівняно із когнітивними підходами автора «Розуміння історії» значно більшу увагу приділяє поєднанню «інтелектуального інструментарію» філософії історії та геополітики, що викликано основним об'єктом його дослідження, вивчення геополітичного конфліктного потенціалу ХХІ століття. На його думку, глобальні політичні процеси нашого віку будуть визначатися протистоянням, або зіткненням «локальних цивілізацій», головню західної (європейсько-атлантичної) та ісламської й конфуціанської. Причиною цього глобального, за суттю, конфлікту, С. Хантінгтон вважає відмінності релігій цих цивілізаційних світів та етичних цінностей.

Американський вчений намагається, таким чином, пояснити причини геополітичних процесів сучасності на інтелектуальній основі філософсько-історичного аналізу динаміки глибинних цивілізаційних трендів.

Праці британського історика та філософа Н. Фергюсона присвячені осмисленню історичного та геополітичного значення та особливостей західної цивілізації у загальному процесі розвитку «локальних» цивілізацій. Вчений є прихильником концепції європоцентричності, навіть «британськоцентричності» всесвітньої історії останнього тисячоліття.

Сучасне геополітичне лідерство країн Західної Європи та США Н. Фергюсон пояснює ефективністю соціально-економічної, юридичної та культурної матриці (парадигми) західного цивілізаційного світу, яка склалась на протязі його

історичного розвитку. Альтернативою однополярного устрою, центром якого є європейсько-атлантична цивілізація, Н.Фергюсон бачить охоплений глобальною анархією «аполярний» світ.

Отже, слід відзначити вельми істотний когнітивний зв'язок філософсько-історичної та геополітичної проблематики та шляхів її осмислення в універсумі студій філософії історичних процесів. Існує також когнітивний потенціал застосування теоретичних підходів геополітики у студіях з філософії історії. Так аналіз географічних та геополітичних чинників є важливим елементом розуміння причин генези цивілізаційних утворень та їх соціально-культурної динаміки. Зокрема зазначені фактори здійснили суттєвий вплив на формування ментальних й інтелектуальних підвалин цивілізації Стародавньої Греції та виникнення у Елладі філософії й науки.

Вельми плідним застосування когнітивних підходів геополітики може бути у осмисленні теорії «військового часу» К. Ясперса. Однією з важливих проблем даної концепції є питання про причини формування світогляду низки народів Стародавньої Європи та Азії, на основі якого у VIII-II століттях до н.е. були створенні умови для виникнення видатних культурних досягнень, переднаукових та наукових знань, передфілософського мислення та філософії у цивілізаціях стародавнього світу.

Цілком логічним буде проведення дослідження впливу географічного чиннику на суспільно-культурний розвиток й інтелектуальні дослідження цивілізаційних світів Китаю, Месопотамії, Єгипту, Індії, Греції, Риму та на генезу того потужного розумового пориву людства, який К. Ясперс назвав «вісьовим часом». Інтеграція аналізу географічних чинників цивілізаційної динаміки та його актуалізація сприятиме більш глибокому та чіткому розумінню як зазначеного історичного й інтелектуального феномену, так і взагалі філософсько-історичних концепцій.

Таким чином, аналіз існуючих та потенціальних взаємовпливів філософії історії і геополітики дає підстави для розуміння інтелектуальної плідності та перспективності даного когнітивного процесу. При цьому, філософсько-історичні концепції надають дослідженням у галузі геополітики можливість аналізу глибоких причинно-наслідкових зв'язків історичних та глобальних політичних процесів; геополітичні студії стимулюють підвищення значення осмислення просторових чинників політичної динаміки як у глобальній, так і локальній розмірностях.

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ ТОТАЛЬНОСТИ: ДИСКУРС СОВРЕМЕННОСТИ

*Бродецкая Ю.Ю., Днепровский национальный университет им.
О.Гончара*

Анализируя проблему тотальности в работе «Тотальность и бесконечное», Э.Левинас смещает фокус исследования к проблеме насилия – основания идеологии власти, преодоление которой становится одной из магистральных задач современной философии. Такие рассуждения автора – реакция на реальные последствия феномена, продемонстрировавшего свой разрушительный потенциал во всех проявлениях «изма» современного общества. Тоталитарная практика XX века продемонстрировала в фактах трагедию идеи слияния общества и государства, господствующей в методологии классической философии на протяжении многих веков. Разочарование проектом общества-государства, заставляют конкретизировать диалектику политической и социальной коммуникаций, выходить «за» пределы политического дискурса, демонстрируя угрозы «господства безличного всеобщего над сущим (частным, конкретным)» [1].

Сила влияния идеологии наполнившей современный философский лексикон категориями «всеобщности, всеобъемлемости, поголовности», следствие гегелианской традиции интерпретации зависимости единичного от всеобщего², индивидуального от государственного. Такая позиция, воцарившаяся в контексте развития классической политической философии, объясняется тем, что этичность и нравственность категорий «тотальность» и «государство» носили теоретико-методологический характер без привязки к жесткой реальности, с которой встречаются современные исследователи. Реальные же практики тотальности (геноцида, нацизма, коммунизма, сталинизма) слишком явно демонстрировали антисоциальную природу идеологии тотального «единения». Поэтому позиция большинства современных исследователей относительно тотальности стала констатацией кризиса, к которому привело «тотализирующее мышление».

Унифицированность последнего поглотила традицию европейской философии, породив коммуникацию без диалога, поскольку тотальное мышление не способно «услышать» Другого. Оно видит в нем лишь низший элемент, требующий подчинения. Центральной категорией здесь выступает Я, для которого все окружающее есть объекты использования. Я занимает место Тотальности,

² Логичным развитием данного представления является идея гегельянской диалектики, что единичное и отдельное снимаются, преодолеваются в ходе развития, возвращаясь в лоно Всеобщего. Оно является началом и концом системы [2].

которой нет равных, нет партнеров, а, следовательно, нет диалога. Тотальное (всеобщего) принуждает индивида, лишает его уникальности, делает бессмысленной саму идею диалога [2].

Невзирая на физические контуры своего воплощения, реальность тотального проекта (будь-то *pólis*, *societas civilis*, *Gesellschaft*, *общество-государство*) это всегда внешне детерминированная сила, направленная на реализацию вполне конкретизированной прагматичной цели – обладание властью (системой давящих жестких структур подчинения). Власть, борьба за нее, и ее эксплуатация являются квинтэссенцией идеологии тотальности, поскольку сама по себе власть уже есть тотальность³. Это замкнутая «на себе всеобщность», где принцип единения деформирован в жесткую, принудительную гиперинтеграцию, требующую своей объективации в некой надреальности, исключающей ценность и возможность человеческого, индивидуального. Это атомизированный, обезличенный механизм, в котором верифицируемо лишь то, что имеет масштабы, жесткую структуру, контролируемость.

Во всех своих практиках и институциях тотальность, по мнению большинства представителей психоаналитического направления, есть социальная патология, непременно связанная с личной психопатологией человека, инкорпорирующего тоталитарные паттерны. Так, согласно Э.Эриксону, исследующему «универсальность» тоталитарных решений, тотальность – один из способов достижения «гештальта» в условиях кризиса идентичности. В отличие от целостности (продукта здоровой и органичной взаимосвязанности различных функций и частей), позволяющей гармонично решать проблему идентичности личности, тотальность как состояние организации человека связана с кризисом идентичности (спутанной идентичностью в терминологии Э.Эриксона). Она характеризует маргинальное состояние, когда в силу различных причин, утрачивается целостность идентичности. «В образе тотальности на первый план выходит представление об абсолютной замкнутости: все, что находится внутри произвольно очерченных границ, не может выйти за их рамки, а то, что находится вовне, не допускается внутрь. Тотальность характеризуется и абсолютной замкнутостью, и совершенной всеобъемлемостью — независимо от того, является ли категория, попавшая в разряд абсолютных, логической, и от того, действительно ли ее составляющие имеют какое-то сходство» [3]. В силу этого, тотальность может служить лишь переходным моментом в достижении целостности на следующей

³ Согласно Ф. Ницше, воля к власти является общим знаменателем и базовой мотивацией всей человеческой деятельности. Исследователь понимает власть как нечто тотальное, врожденное, определяющее, утверждая, что нет людей, которые не стремились бы к власти, а есть люди, которые стремятся к ней плохо, мало или недостаточно эффективно. Соответственно этому саму власть Ф. Ницше воспринимает как квинтэссенцию политики.

стадии развития, выполняя в процессе реструктуризации мира функцию выживания.

Онтологический статус тотальности кардинально изменяется, когда кризис идентичности в обществе приобретает открытый характер, в силу чего социальные институты уже не способны ассимилировать либо подавлять оппозиционные тенденции. Другими словами, в случае, если деструктивный потенциал негативного развития на индивидуальном уровне превосходит возможности ассимиляции и компенсации в обществе, организованном по принципу цельности, имеет место усиление тоталитарных тенденций. «Такое общество можно охарактеризовать как деградирующее, поскольку снижается институциональная витальность фундаментальных составляющих общественной традиции, и в конце концов на смену принципу цельности приходит принцип тотальности, находящий свое выражение в тоталитарной идеологии. Тем самым новый психосоциальный баланс устанавливается на уровне «спутанность идентичности — тотальность», и возникает шизогенное общество» [4].

В этой ситуации идеология тотальности становится индивидуальным выбором, при котором целостность, как состояние баланса системы (индивидуальной или социальной) не достигается, а тотальность трансформируется в постоянный способ приспособления. «Имея тенденцию искать в любой среде что-то знакомое и безопасное, мы склонны выбирать могущественные объекты, наделенные (в нашем восприятии или фантазии) способностью справляться с нашей экзистенциальной транссубъективной тревогой... Воспринимая мир через всемогущие тоталитарные объекты, мы можем обнаружить вокруг себя всего лишь слабых, наивных и глупых людей, задача которых — подчиняться нам и принимать нашу неограниченную доминирующую роль» [4]. Формируется ситуация, в которой индивидуальный аспект тотальности проникает в пространство социального, создавая угрозу Целому.

Литература:

1. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М., 2000
2. Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-традиция, 2008
3. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 1996.- [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://psychlib.ru/mgppu/periodica/VP022007/lip-109.htm>
4. Ильин В. Использование психосоциального подхода для изучения социально-психологических процессов в современном обществе.- [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://psychlib.ru/mgppu/periodica/VP022007/lip-109.htm>

5. Шебек М. Тоталитарная психика \ \ Журнал практической психологии и психоанализа, 2010, №4.- [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://psyjournal.ru/psyjournal/articles/detail.php?ID=2606\](http://psyjournal.ru/psyjournal/articles/detail.php?ID=2606).

ГЕНДЕРНАЯ ДИСКРИМИНАЦИЯ В ЗОНЕ АТО

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

Согласно данным исследования, сегодня в составе Вооруженных сил Украины служит около 14,5 тысяч женщин, и только 35 из них занимают руководящие должности в Министерстве обороны и Генеральном штабе.

В Киеве презентовали результаты социологического исследования «Невидимый батальон», Который был посвящен участию женщин в боевых действиях в зоне АТО. Это одно из первых исследований о положении женщин в украинской армии.

В исследовании изучались разные темы, такие как юридические аспекты участия женщин в АТО, гендерные стереотипы в отношении женщин-военнослужащих, бытовые обстоятельства пребывания женщин в АТО, а также их репрезентация в СМИ.

Результаты показали как влияет существование стереотипов в отношении женщин-военнослужащих среди командования и личного состава Вооруженных сил на имеющиеся юридические коллизии, бытовые парадоксы и множество других нюансов, которые сопровождают женщин во время участия в АТО.

Одна из исследовательниц, Тамара Марценюк, говорит, что женщины фактически не допускаются к принятию решений в Вооруженных силах Украины, все те армейские должности, где есть слово «начальник» или «командир», женщине занимать нельзя. Многие из женщин официально не оформлены и, соответственно, не имеют возможности получать льготы и оплату за свой труд. Исследовательница утверждает, что одна из причин такого положения дел в отношении женщин в зоне АТО кроется в том, что Вооруженные силы Украины — это, по сути, часть рынка труда. Права женщин там определяются тем же трудовым законодательством, в котором с советских времен прописаны нормы, регламентирующие женский труд. Респондентки говорили, что официально они могут быть оформлены как бухгалтера или начальницы бани. Женщины вообще не допускаются к принятию решений. Эта ситуация должна быть исправлена, отмечает Тамара Марценюк.

Мужчины также все разные, поэтому не все могут и хотят воевать. Эксперты определили, что обязательная мобилизация мужчин — это тоже гендерная дискриминация.

Исследование «Невидимый батальон» было осуществлено группой экспертов при поддержке Украинского женского фонда.

ПОТЕНЦІАЛ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПІЗНАННЯ ВИКЛИКІВ МЕДІАРОЗМАЇТТЯ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ

Доброносова Ю. Д., Національний транспортний університет

У культурі початку 21 століття співіснують нові медіа, традиційні мас-медіа та медіа попередніх століть, а їх переплетіння призводить до появи нових аспектів у самоідентифікації і комунікації. Одночасна присутність кількох поколінь медіа, починаючи з письма або друкованої книги і закінчуючи медіа цифровими, передбачає існування відмінностей і дистанцій, а їх дія і вплив зачіпає екзистенціальні підстави людського існування. Неінструментальне розуміння медіа виводить нас і на осмислення вічних запитів філософії щодо специфіки існування людини у світі. Актуальність виявлення потенціалу філософсько-антропологічного осягнення медіарозмаїття в сучасній культурі пов'язана передусім із тим, що на початку 21 століття саме співіснування медіа різних поколінь в межах багатоманітної і складної медіакультури породжує більшість тенденцій розвитку глобального соціуму і значну частину викликів, перед якими опиняється людство. Нині і перед українським суспільством особливо гостро постають виклики інформаційної безпеки і неоднозначності впливу на особу традиційних мас-медіа і нових медіа, поширення медіакommунікаційної та інформаційної нерівності і низького рівня медіаграмотності і медіакомпетентності населення, тому філософсько-антропологічні концепції медіа дозволяють помітити важливі аспекти медіальності, притаманної людському існуванню, та визначити специфіку нової цифрової медіатехніки. Таким чином, перед нами постає мета проаналізувати потенціал філософсько-антропологічного пізнання викликів медіарозмаїття в сучасній культурі. Це передбачатиме як виявлення продуктивних тенденцій у концептуальних підходах до різних поколінь медіа, так і визначення специфіки викликів сучасного медіарозмаїття, пов'язаних із особливостями цифрових медіа, їх впливами та ефектами. Подібний аналіз потребуватиме врахування методологічних підходів Маршалла Мак-Люена, Фрідріха Кіттлера, Лева Мановича, Нікласа Лумана, Вілема Флюссера, Дітмара Кампера, проте не менш важливим буде врахування і гуманітарної лінії філософії техніки, окремих ідей

комунікативної філософії, концептуальних засад, представлених у працях Вальтера Беняміна, Макса Бензе, Норберта Больца. Філософські, соціологічні, культурологічні і міждисциплінарні дослідження медіа на сьогодні є трендом як у зарубіжній, так і вітчизняній гуманітарній науці. Серед сучасних вітчизняних досліджень медіа виділимо праці Лідії Стародубцевої, Міхаїла Степанова, Яніни Пруденко, в яких помітна філософсько-антропологічна лінія розмислу, розробки з концептуальних питань медіаосвіти Юлії Голоднікової, Миколи Слюсаревського, Наталії Череповської, Любові Найдьонової.

Північноамериканський теоретик нових медіа Лев Манович називає їх новим авангардом, стурбованим забезпеченням доступу до раніше накопиченої інформації, і означає нові медіа як гіпермедіа та постмедіа, котрі варто розглядати в контексті не естетики модернізму, а естетики постмодернізму. Українська дослідниця Лідія Стародубцева звертає увагу на те, що одним із головних питань дигіталізованої свідомості початку 21 століття є питання про (не)можливість зберігати рятувальну дистанцію, в тому числі і дистанцію між тим, хто бачить і тим, що бачиться, та між тим, хто мислить і тим, що мислиться, адже це уможливорює і бачення і мислення. Російський культуролог Міхаїл Степанов стверджує, що нові медіа є машинами абстракцій і цифрові медіа вже не можна розуміти як варіанти «протезування», бо вони відкривають горизонт бачення, стають онтологічною умовою існування, тому сутнісною рисою людини є саме відкритість всім можливим медіа. У філософському і міждисциплінарному розумінні медіа наприкінці 20 – на початку 21 століть вже сформувалося речення, в межах якого актуалізується когнітивний та екзистенціальний смисл медіа і медіальності. Та нехай додати, що і поширення нових медіа та їх переплетіння із медіа попередніх поколінь впливають на характер філософії і філософування. Неінструментальне розуміння як нових медіа, так і попередніх їх поколінь, відкриває нам перспективи подальшого продуктивного розвитку антропології медіа та виявлення підстав прояву їх екзистенціального смислу, що в свою чергу виводитиме і на формування нової перспективи розуміння людського існування, в якому медіадосвід має екзистенціальне значення. Така філософія медіа водночас є і цікавим мостом між філософією техніки та філософією сучасних глобальних викликів, пов'язаних із розвитком інформаційних і комунікаційних технологій.

Складний і динамічний світ різноманітних медіа пов'язаний із самоідентифікацією, самореалізацією, конструюванням суб'єктами самих себе. Нині в мережах і переплетіннях нових медіа та традиційних мас-медіа стає важливим і питання імпліцитної або експліцитної присутності маси в самототожності Я та комунікації між Я і Ти. Цифрові медіапристрої не є простими засобами споживання, а є ще й соціалізованими засобами виробництва смислів, відповідають на потребу в нематеріальному розмаїтті і мобільності та експлуатують її. У сучас-

ній медіакulturі інтенсифікується той момент, що, переплітаючись із медіа, особа сама стає інстанцією для передачі інформації і водночас частиною медіа-середовища, його транслятором. Починаючи із піонерів міждисциплінарних і філософських досліджень медіа, вони трактуються як надзвичайно потужний або засадничий чинник розвитку культури. На початку нашого століття серед дослідників сучасної медіакulturі, її культурного і соціального потенціалу та соціальних ефектів звичними стали твердження, що нові медіа творять нове людство, нових суб'єктів. Але таке нове людство живе в просторі, де в нових медіа проступають ефекти медіа попередніх епох (письма, друкованої книги) із їх культурними техніками, і традиційні медіа можуть використовувати потенціал соціальних мереж, а мобільна телефонія химерно переплітається із ефектами кіберкомунікування, великого поширення набувають і гібридні форми медіації. Все це стає важливою частиною повсякденних комунікативних практик сучасної людини. Медіадосвід сучасної людини є полімедіальним, адже мультимедійність стала міткою нашого часу. Більшість дослідників інформаційного суспільства, футурологів і представників міжнародних компаній, що розвивають нові цифрові медіа, ледь не в один голос говорять про те, що новий цифровий світ вже на порозі. Однак осмислення нових медіа нерідко зводиться до аналізу соціокультурного потенціалу їх ефектів (наприклад, соціальних мереж або кіберкомунікування). Водночас у філософсько-антропологічному пізнанні медіа помітний цікавий нюанс – його лінія починається набагато раніше за початок динамічного розвитку медіамереж, пов'язаних із комп'ютерною технікою, і часто вона від осмислення медіальності і медіатехніки веде до пізнання сутнісних характеристик людського існування, до досягнення свідомості, екзистенціалів і пізнавального потенціалу людини. Тому розгляд медіа в перспективі досягнення специфіки та колізій людського життя, свідомості, досвіду, тілесності і комунікації як характеристик і потенцій людського виявляється продуктивним і може дати результати, потрібні для розуміння того, чому нині ми маємо справу не з домінантою певних медіа, а саме із медіарозмаїттям, котре є найбільшим викликом сучасності. Так ми отримуємо доступ до розробки пояснювальних моделей підстав медіальності і медіадосвіду, що в складному постмодерному світі проявляють потенціал людського у радикальних формах.

СВОБОДА ЯК СПОЖИВАННЯ

*Красіков М.С., Дніпропетровський національний університет ім.
О.Гончара*

Друга половина ХХ ст. ознаменувала перехід суспільства на культуру споживання. Економіки багатьох країн Європи оговтались після потрясінь Другої Світової війни та спостерігався невинне зростання рівня життя населення і разом з тим їх споживацький потенціал. Розширився асортимент продукції, від продуктів до автомобілів. Казка про щасливе і безтурботне майбутнє поступово починало здійснюватись. Але деякі соціальні філософи бачили у цьому загрозу. Герберт Маркузе у своєму творі «Одномірна людина» критикує існуюче суспільство як суспільство несвободи. Суспільство контролюється за допомогою системи нав'язаних потреб, які Маркузе визначає, як «несправжні», «це потреби, що нав'язуються індивіду у процесі його придушення, це потреби, що закріплюють надважку працю, агресивність, зубожіння та несправедливість». Людині вони приносять тимчасову ейфорію, але не дають повноцінного щастя. «Істинні» потреби людини витісняються «несправжніми». «Істинними» є потреби у коханні, справжній дружбі, турботі оточуючих, увазі, саморозвитку. «Несправжніми» або «примарними» є потреби, без яких людина могла прожити, але капіталістична система їх нав'язує з метою заробітку та пригнічення людини.

Продовжує цю ідею польсько-британський дослідник Зігмунд Бауман. На його думку, нова свобода, або ілюзія її – це світ споживання. Ця система ефективніша, міркує дослідник, тому що вона переносить міжособистісне суперництво зі сфери багатства та влади (які є по своїй природі обмежені) у сферу символів. У світі споживання володіти благами – лише один з призів у конкуренції. Справжня боротьба йде за символи, за ті відмінності, які ці символи представляють. При цьому ця система має можливість збільшувати свої призи, замість того, щоб потрохи витрачати блага. При цьому ця модель конкуренції ніколи не зіткнеться з загрозою фрустрації чи самознищення. При цьому будується нова модель соціального контролю, яка досягається спокушанням, тобто шляхом різних споживчих приманок. І виробництво у капіталістичній системі, на думку філософа, досягається шляхом індивідуальна свободи, а не її обмеження. Споживчий ринок, який і став новим інститутом контролю пропонує індивіду право «на повний індивідуальний вибір», надає соціальну згоду цього вибору та виганяє той страх небезпеки, що притаманний абсолютній свободі, таким чином, резюмуючи Бауман говорить про «подвійний зажим» ринку(повна свобода вибору плюс знищення страху небезпеки).

Дослідник вважає, що наразі суспільство підштовхує індивіда до створення власної соціальної ідентичності. Кожен повинен відповісти на питання, «хто він є», «ким я буду жити», «ким я хочу стати» і бути готовим у підсумку прийняти відповідальність за дані відповіді, то прожити життя повну сумнівів і страху перед помилками. Але самопобудову своєї ідентичності та підкорення інших людей своїй волі можуть вибрати та здатні на це лише небагато людей. Споживчий ринок може допомогти вам у цьому – ви можете відібрати символи ідентичності з величного кошику запропонованих товарів. Потім можливо з відібраних символів робити унікальні комбінації і навіть якщо необхідні вам знаки відсутні, ринкова логіка незабаром надасть вам їх. Власне «Я» людина вибудовує за допомогою різних образів. «Я» стає рівним візуальним сигналам. Ці сигнали бувають різних типів – їжа, форма тіла, тип будинку, марка автомобіля, смартфона, мова, художні та літературні смаки і інше, що поставляє ринок у вигляді матеріальних благ, послуг та знань. Окремі сигнали можуть поступати разом з інструкцією і їх складають у цільні образи. Ринок поставляє і зразкові ідентичності, і їх можна обирати, коли вибір зроблений, обрану ідентичність можливо зробити реальною(символічно реальною чи реальною у якості образу), зробивши деякі покупки чи піддавшись дресурі – зробити нову зачіску, сісти на дієту, збагачення словарного запасу, тощо. Така ідентичність теж володіє соціальною згодою, та виключає фрустрацію та самознищення. При цьому акт споживання зображується як єдиний правильний шлях до впевненості, а ті, хто відмовляються від нього, є нерозумними та наражаються на небезпеки.

Отже, проаналізувавши ідеї відомих дослідників щодо культу споживання, ми прийшли до висновку, що людина у інформаційному суспільстві підміняє реальну свободу споживчою свободою. Реалізацію, автономію та свободу людина знаходить у матеріальній винагороді. Для споживача витратити кошти стало обов'язком, погоня за задоволенням – його буттям. На людину починає тиснути соціальний тиск – символічне суперництво, побудова власного «я» шляхом купівля відмінностей, пошук соціального схвалення за допомоги життєвого стилю та символічного членства; на системному рівні тиснуть малі та великі корпорації, що встановили свої параметри, як краще жити і що для цього треба купляти (наприклад, Apple). Однак, резюмує вчений, це не сприймається особою як пригноблення, яке символізує для нього радість.

ФЕНОМЕН ІДЕАЛУ МАСКУЛІННОСТІ В ЕПОХУ БАРОКО В КОНТЕКСТІ ГЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

*Купцова Т.А., Дніпропетровський національний університет залізничного
транспорту імені академіка В. Лазаряна*

Поширення на наших землях західної ренесансної культури привело до суттєвих змін в уявленнях про сутність та призначення статей, закріплених у стереотипах маскулінного і фемінінного. Слід підкреслити, що так само, як філософська репрезентація середньовічних стереотипів фемінінного та маскулінного спиралася на біблійне розуміння статевого, так вітчизняні мислителі нової епохи відштовхувалися від європейського ренесансного розуміння людини та її особливого призначення у цьому світі. Українські мислителі тлумачили людину як істоту, сумірну у своїх творчих потугах Богові. Твори цієї епохи, як зазначають науковці, пронизані уявленнями про людину як найвищу цінність, відповідального співпрацівника Бога, а не маріонетку в його руках, творця самої себе та свого життя. Погоджуючись загалом із такою оцінкою, все ж не можемо не зауважити, що поряд із новими ідеями, притаманними філософії, тут постійно стикаємося з традиційним середньовічним мисленням церковника, релігійного мислителя, який твердить, що всі помисли людини у земному житті мають бути спрямовані на сходження до Бога, на досягнення «богомисленності» й «найвищого благословенства».

Більш адекватно зрозуміти зрушення у образі традиційної маскулінності, які спричинила епоха гуманізму, можна через творчість тих мислителів, які не сприйняли ренесансний ідеал людини-титана, а отже у своєму доробку критично відобразили найбільш характерні його риси. Зокрема, в Острозі зібралася група вчених та культурних діячів, яка засуджувала «латинників», що орієнтувалися на ідеал західної маскулінності. Герасим Смотрицький був їх ідеологом, проголошуючи необхідність культурної орієнтації на нашу давнину та культурні здобутки Київської Русі, важливість збереження ідеології Візантії, тобто орієнтуючи наших мислителів, як слушно вказує В.О. Шевчук, на «... відродження в питомих національних формах». Подібна позиція характерна і для нашої полемічної літератури.

Поряд із схоластичним розумуванням та спростуванням необхідності титанічних зусиль у завоюванні життєвих переваг, в межах полемічної літератури було сформовано новий образ чоловіка-інтелектуала, яскравого полеміста, що гострим, сміливим словом здатен впливати на владу та соціальні процеси. Втіленням такого типу був Іван Вишенський, який хоч і «стояв трохи осторонь від

основного русла полемічної літератури XVI-XVII ст.», але виявив себе у всіх відомих нам шістнадцяти творах, більшість з яких листи та послання, як переконаний демократ, борець проти національного та соціального гноблення, викривач несправедливості владної верхівки, в тому числі і релігійної, Польсько-Литовської держави.

Загалом слід зазначити, що у образі та творчості І. Вишенського втілюється один із ідеалів маскулінності тієї доби, характерними рисами якого є патріотизм, істинна шляхетність духу, стриманість у плотських бажаннях, аскетизм, моральність, неприйняття несправедливості та гноблення. Всі ці риси спонукали вітчизняних науковців говорити про мислителя як про могутню особистість, самовідданого патріота свого народу, незламного борця проти католицизму й унії, викривача соціального і національного гноблення.

Бароко витворило два типи людини, а точніше два типи маскулінності. А. Макаров зауважує: «Якщо сучасній людині й справді притаманна бароковість як стан душі, то це виявляється насамперед у присутності в полі її внутрішнього зору архетипних образів гордої і тихої людини. Культура Бароко зробила з людської душі сцену для п'єси з двома персонажами. І кожен із нас у відповідному віці стає режисером чи суддею, що має визначити, хто з них двох у даний момент, у даній ситуації є справжній герой у п'єсі його життя. Найбільшим спадком культури Бароко, мабуть, і є оця невидима сцена з двома персонажами, яку ми носимо в своїй душі».

Тип сильної людини епохи Бароко втілюється в образі козака. Як явище культури козацтво пройшло стрімкий шлях становлення. І. Крип'якевич зазначав: «... це буйне, нестримне козацтво могло піти на бездоріжжя самоволі та пропасти у нетрях анархії. Але найшлися талановиті, ідейні проводарі, такі як Дмитро Вишневецький, Сагайдачний, Михайло Дорошенко, що зуміли опанувати небезпечну течію й перетворили козацькі ватаги у правильне, дисципліноване військо. Вони очистили козацькі ряди від усього шумовиння й анархічних елементів ... Козаччина почала прислухуватися до змагань усієї України, пройнялася ідеєю оборони віри й народу, зрозуміла необхідність політичної організації, зацікавилася культурою – почула себе частиною громадянства та його представником». Козак мав бути перш за все «справжнім чоловіком», тобто мужнім, освіченим, розумним, із високим почуттям власної гідності. Особливістю цієї провідної в бароковій культурі моделі маскулінності було те, що козак повинен мати риси лицаря, що готовий служити високій ідеї оборони свого краю, громади, своєї віри, захищати слабого, переслідуваного.

Козак – це український архетип ідеального чоловіка. «У такому ідеалі чоловіка, – зазначає А. Макаров, – відбилася вся українська історія, а особливо історія XVII століття з його прагненням до освіти, миру, людяності – і водночас із

безконечними війнами, безконечними смертями в ім'я віри і свободи. До народження цього неповторного для всього слов'янського світу типу людини мали причетність найрізноманітніші верстви українського народу (починаючи від чернецтва і кінчаючи селянством). Не було жодної, яка б не вклала в нього частинку своєї душі і розуму. В реальному житті його любили і багато що йому вибачали».

До основних елементів козацького маскулінного стереотипу відносяться надзвичайна відданість «вірі православній», любов до батьківщини – «землі християнської». Стереотипний образ козака також пов'язаний із сентиментальною глибокою прив'язаністю до свого роду, батька, неньки, дівчини. М. Костомаров зауважував, що сімейність була елементом козацького характеру (усі козаки, крім запорожців, жили сімейним життям), і підкреслював, що гаряча, дитяча любов до всього рідного не була наслідком слабості і жіночності характеру козака. Слушним видається зауваження вченого про те, що козак жив у постійному саморозділі: серце тягнуло його до сімейства і домашніх справ, а обов'язок вимагав «виходити у степову далечину». Козак полюбив свій обов'язок і побратимів, випрацював у собі войовничість і любив славу.

Як бачимо, народна свідомість закріпила за образом козака стереотипні риси лицаря, захисника віри та рідного краю. Лицарством та сентименталізмом пронизане і його відношення до жінки – неньки, сестри, дружини. В фольклорі цей образ маскуліності представлений у дуже популярному народному стереотипному образі козака Мамаю, який виступав як герой-захисник гноблених і експлуатованих верств українського суспільства».

Вітчизняна барокова філософія створила ідеал досконалої людини, який втілює в собі прагнення до самовдосконалення і самопізнання, здійснюючи це через пізнання та освіту. Дієвість нового ідеалу виявлялася у тому, що носії нових ідей намагалися втілити їх в життя, відкриваючи школи, семінарії, збираючи великі бібліотеки, перекладаючи і пишучи наукові й художні твори, букварі, навчальні посібники тощо. Завдяки їм з'явилися Острозька та Єлизаветинська Біблії, Євангелія, катехізиси рідною мовою, власні інтерпретації священного тексту, зроблені у демократичному дусі ранньохристиянської традиції.

РОЛЬ СУБЪЕКТИВНОГО ФАКТОРА В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ ТАКИХ НАПРАВЛЕНИЙ КУЛЬТУРЫ, КАК МИСТИКА И ИСКУССТВО

Мурашкин М.Г., Приднепровская государственная академия строительства и архитектуры

Роль субъективного фактора в антропологическом измерении таких направлений культуры как мистика и искусство можно продемонстрировать на примере состояний самодовлеющего характера. Ведь человек как носитель природного и социального может испытывать подобные состояния, а может и не испытывать. Он может иметь склонность к подобному, а может и не иметь. В связи с этим человек может значительно меняться в своей жизни отторгая прежние устаревшие мыслительные образования, а может держаться за старое вопреки изменившимся жизненным ситуациям.

Самодовлеющие состояния как «Высшее», «Божественное» случаются в транс определённого вида, что в философии значителен как трансцендентальное, трансцендентное, трансгрессивное. Эти самодовлеющие состояния хорошо передаёт музыка. Здесь музыка до конца проявляется, когда служит духовным автопортретом своего создателя (А. Сохор), когда передаёт состояние автора, передаёт состояние самого сочинителя музыки. Одна из функций музыки – это передача психологических состояний (Г. Коломиец). Передавать психические состояния человека способно всякое искусство. А лирика вообще становится всё изощрённее в передаче противоречивых и единичных психических состояний (Л. Гинзбург).

Из всех видов и жанров искусств особенно ясно передаёт психические состояния человека лирика, лирика в литературе, лирика в музыке. Она выражает духовный автопортрет своего создателя (А. Сохор), выражает те состояния души, которые переживает сочинитель лирического произведения, выражает состояния автобиографичные, реально имеющие место в психической жизни человека.

В психической жизни человека имеют место и трансовые состояния. В научных отчётах говорится о творчестве в трансподобном состоянии (Б. Теплов). То есть в процессе творчества человек испытывает особые состояния своей психики и тут же в своём творческом акте пытается передать эти необычные, неповседневные состояния. При передаче он имеет отклик у слушателя, у зрителя. Гегель отмечал, что поэт стремится пробудить и сохранить у слушателя то же состояние души, что и у поэта (Гегель). То есть человек, переживая в творче-

ском трансе особые состояния сознания, фиксирует их в своих произведениях искусства. Зритель и слушатель, воспринимая эти произведения искусств, испытывают подобные состояния. Такие произведения искусств называют психоделическими, делая некие обобщения. Психоделическое искусство создаётся, и воспринимается, при изменённых состояниях сознания художника, либо описывает наркотические эффекты (Н. Маньковская). То есть психоделическое искусство объединило всё, что связано с изменёнными состояниями сознания. Это и естественные состояния, то есть творчество в трансподобных состояниях, состояния вдохновения, состояния мистического вдохновения, озарения, интуитивного прозрения. Но это и искусственные состояния, вызванные теми или иными наркотическими веществами. И все эти состояния подпадают под термин «изменённые состояния сознания». Часто галлюцинаторные эффекты отождествляются с творческими озарениями (Н. Маньковская).

В процессе творчества человек испытывает изменённые состояния сознания. Они разные, эти состояния. Искусственные состояния, вызванные наркотическими веществами, совсем другие. Искусственно вызванные состояния имеют специфику воздействия того вещества, которым вызвано изменённое состояние сознания. Естественные же возникшие изменённые состояния сознания не имеют налёта извне искусственно введённого того или иного вещества, искажающего реальность. Естественные возникшие изменённые состояния сознания в процессе творчества – это когда речь идёт о творчестве в трансподобном состоянии (Б. Теплов), когда речь идёт о вдохновении, озарении, интуитивном прозрении, инсайте, а не творчестве под влиянием тех или иных наркотических веществ. Творчество в трансподобном состоянии (Б. Теплов) – это естественный процесс. И впечатление от него могут выражать и описывать в своих произведениях музыкант, поэт, художник. Это во многом субъективные впечатления. Объективность они принимают, когда мы находим сходные описания у многих музыкантов, поэтов, художников. Тогда мы классифицируем, сгруппировав ряд случаев по определённым сходствам. Так мы можем сгруппировать ряд случаев, имеющих, во-первых – такую характеристику как «спонтанность в высшей степени», когда человек не может определить причины возникновения в себе особого состояния (Джидду Кришнамурти), во-вторых – когда человек испытывает «абсолютную лишённость страха» и всякой мало-мальской тревоги, когда абсолютно нет страха ни перед чем (М.Г. Мурашкин), в-третьих – когда человек имеет, изначально имеет естественное состояние, не стимулированное не только теми или иными наркотическими веществами, но и всякими стимулами, которые бодрят или успокаивают, в-четвёртых – когда человек, испытывающий подобное состояние своего духа, говорит сам себе, что выше этого ничего нет, что выше этого ничего не испытывалось, что это «Высшее», и в-пятых – человек ис-

пытывает вспышку, лежащую по ту сторону времени и выше времени, когда чувство длительности потеряно и душу охватывает ощущение чистой бесконечности (К. Ламонт), то есть человек испытывает состояние «жизни вечной», или «состояние бессмертия», когда смерть представляется невозможностью, представляется не уничтожением, а единственной настоящей жизнью (Вильям Джемс). Лирика, музыкальная или поэтическая, в определённой степени передаёт и выражает это состояние. Возможность описывать и выражать это состояние свойственно и другим видам искусства. Этому состоянию трудно подобрать название. Условно его обозначают как «Высшее», «Возвышенное», как «мистическое вдохновение», как «состояние бессмертия», как «Состояние Бога». Описание последнего как «Состояние Бога» роднит эстетическое с религиозно-мистическим. Это состояние как красота безмолвия (Джидду Кришнамурти) повсеместно встречается в мистицизме. Мистика акцентирует внимание на подобных состояниях. Но и искусство причастно к описанию и выражению подобных состояний, которые онтологичны, то есть бытийствуют в природе человека как объективная реальность психической жизни. Это значит, что как мистическое вдохновение (Т. Рибо).

Выводы. Роль субъективного фактора в явлениях мистической и художественной культуры высвечивается, когда обнаруживаются сходные черты. Это можно проследить, рассматривая самодовлеющие состояния в процессе творчества. Эти состояния в процессе творчества способствуют обновлению человека, изменению его ориентиров в силу изменившихся жизненных ситуаций.

ПАТРІОТИЗМ ЯК СУСПІЛЬНО-ІСТОРИЧНЕ ЯВИЩЕ

Паращевіна О. С., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В.А. Лазаряна

Патріот походить від латинського «patriota», що означає земляк, співвітчизник. Значення слова буквально – людина, яка любить свою батьківщину, рідну державу, готова на особисті жертви в ім'я її блага. Сьогодні визначення і розуміння явища патріотизму надзвичайно актуальне не тільки в історії окремих країн, етносів і культур, але й в глобальному розумінні. В історичному ракурсі патріотизм виступає на рівні родо-племінного, народного і національного. В соціально-політичному – індивідуалістичного, групового, державного та міждержавного.

З суспільного аспекту патріотизм виступає в розрізі інструменту соціалізації, як індивідуальний шлях громадянина до розуміння важелів громадянської

приналежності і відповідальності. Важливим фактором будь-якого соціального явища, а тим паче такого як патріотизм, були і будуть мотивації, цінності, зміст і рівень суспільної свідомості. Отже, досліджувати патріотизм з різних аспектів суспільно-історичного розвитку стає однією з перспективних тематик наукового пізнання.

Патріотизм можна розглядати в ракурсі політики, соціальної, національної, культурної та психологічної категорій, але є все ж-таки існують спільні характерні риси для всіх них. Перш за все – це почуття і дії представників певного етносу, певної країни або якоїсь соціальної групи в суспільних процесах, по-друге, це пасіонарність і активність в історичних процесах і по-третє, зміна політичних сил, еліт, правлячих кіл і перекройка політичної карти світу.

Патріотизм як суспільно-історичне явище наповнювало життя людей ще з стародавніх часів, проте інтерпретація його в різні історичні часи була неоднакова. Особливо гостро і актуально воно поставало в часи піднесення національних почуттів, етнічної самоідентифікації та боротьби за державну автономію або незалежність.

Початком традиції вивчення патріотизму було покладено ще в працях античних філософів: Аристотеля, Платона, Цицерона, Цицерона, Сенеки, які неодноразово звертались до питань любові до своєї вітчизни. Проте їхнє розуміння патріотизму не виходило за територіальні межі власної домівки, міста, держави. Зокрема останній писав: «Люблять Батьківщину не за те, що вона велика, а за те, що своя».

В англійській політичній риториці початку XVIII століття «патріотизм» пов'язувався із загальним благом, проте суть вбачалась в опозиції до існуючої влади. Так, в 1725 р. в середині партії Вігів виникає опозиційна група, яка назвала себе «Патріотичною партією», об'єднавши представників консерваторів і лібералів, що виступили проти корумпованого уряду та його глави Роберта Уоллпола. Легітимізували вони ж свою діяльність ідеєю боротьби за загальне благо. Ідеологію Патріотичної партії детально розробив в 1730-х рр. Генрі Сент-Джон Болінгброк, як боротьбу з тиранією за демократичні права і громадянські свободи та обмеження прав аристократії.

Представники доби просвітництва розглядали патріотизм як любов до своєї вітчизни, вірність країні, а не вірність монарху і церкві. До ідеї патріотизму звертались такі представники світової філософії, як Гегель, Ш. Монтеск'є, Жан-Жак Руссо та інші. Вони розглядали ідеї державного патріотизму, називаючи державу в цілому об'єктом патріотичних почуттів. Так, Ш. Монтеск'є в «Дусі Законів» писав, що загальне благо базується на любові до закону і любові до своєї вітчизни. В преамбулі до Духу Законів він наголошував, що любов до

вітчизни – це любов до рівності, тобто не християнська добродетель, і не моральна, а політична.

Жан де Лабрюєр писав, що не можуть співіснувати поняття «вітчизна» і «деспотія». Ця думка відтворилась і в Енциклопедії 1765 року Луї де Жокур, де зазначається, що в основі морального блага лежить свідомі почуття любові до своєї вітчизни, що несумісне з деспотизмом.

До демократичної ідеї патріотизму звертаються і американські колоністи, що починають свою боротьбу за незалежність на заатлантичному континенті. Семюел Джонсон, опонент Патріотичної партії, в 1774р. в есе «Патріот» характеризує патріотів, як тих, хто стоїть в опозиції до двору, хто виражає свою любов до народу. Проте поняття народу не однорідне – це бідні і багаті, привілейовані і нижчі прошарки і треба чітко визначити з яких прошарків виходить патріот. Після ж перемоги Джона Уїлкса, опозиціонера, на виборах С. Джонсон говорить свою знамениту фразу: «Патріотизм – це останній притулок негідника». Він доповнює поняття терміну «патріот» – той, хто критикує і сіє чвари в парламенті.

До кінця 1700-х рр. в Англії формується розуміння патріота як політичного діяча, що веде боротьбу за демократичні реформи, проти тиранії монарха, за незалежність Американських колоній.

Патріотична риторика була також ключовою в політичних закликах Великої Французької революції і мала багато спільного з її розумінням в Англії. Але поступово, з ходом історичних подій і зміною зовнішньої ситуації, цей термін доповнився ще одним лозунгом революції «Вітчизна в небезпеці!», «Любов до вітчизни» і асоціювався з боротьбою за безстанову націю з рівними правами.

В історії українського народу патріотизм, як консолідуюче явище завжди асоціювалось з піднесенням національної свідомості, боротьби за державну автономію або незалежність. В 1640-60-х рр. Б.Хмельницький зумів консолідувати всі версти населення для боротьби за автономію спочатку у межах Речі Посполитої (Гетьманщина), потім, – у межах Московії. Основний об'єднуючий лозунг – воля, рідна мова і православна віра. Наступник Б.Хмельницького Іван Виговський намагався досягти автономії в складі Речі Посполитої як Велике князівство Руське, рівне серед Польщі та Великого князівства Литовського (1658 р., Гадяцький договір).

Продовжили тематику патріотизму Г.Сковорода, В. Рубан, Василь і Григорій Полетики, І.Котляревський, П.Куліш, Т.Г.Шевченко, М.Костомаров, І.Франко, М.Драгоманов, М.Грушевський та багато інших представників української суспільної думки. Г.С.Сковорода писав: «Кожному мила своя сторона». Виходячи з цього, більшість представників українського національного відро-

дження вбачали в патріотизмі любов до українського народу, рідної мови, історії, культури, традицій і релігії, акцентуючи увагу на козацьких вольностях.

В 60-70-хх рр. XVIII ст. в Новгород-Сіверському утворився перший патріотичний гурток, що стояв за відновлення автономії Гетьманщини, т.зв. – автономісти. Представники гуртка – Василь Капніст, брати В. і Г. Полетики, Ф. Туманський, В. Шишацький та інші вперше підняли питання національної автономії в традиціях Гетьманщини. Подалі питанням української державності займалися діячі Товариства з'єднаних слов'ян, Руської трійці, Кирило-Мефодіївського братства, висуваючи ідею панславізму. Представники цих гуртків зуміли підняти питання: «Хто ж такі є українці?». Першою умовою підняття національного почуття і патріотизму є бажання загального блага своїй вітчизні. Як цього досягти? Звичайно, через освіту народних мас. Знання своєї мови, історії, традицій дасть почуття гордості і бажання гідного життя.

Патріотизм як ніколи потрібен сьогоднішній Україні, проте не той руйнівний, радикальний, а консолідуючий, в ім'я блага своєї Вітчизни. Система вищої освіти виступає одним із інструментів соціалізації молоді, кінцевою ланкою в формуванні компетентного фахівця, громадянина і патріота.

ГЕНДЕРНА ЕКСПЕРТИЗА ЗАКОНОДАВЧИХ АКТІВ ІЗ РЕГУЛЮВАННЯ ВІДНОСИН У СФЕРІ ЗАЙНЯТОСТІ Й ПРАЦІ

Пірог Л.А., Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара

Закон України «Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків» від 08.09.2005р. визначає гендерно-правову експертизу як аналіз чинного законодавства, проектів нормативно-правових актів, результатом якого є надання висновку щодо їх відповідності принципу забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків. У ст.4 зазначеного Закону встановлено, що висновки гендерно-правової експертизи є обов'язковою складовою пакета документів, що разом з проектом нормативно-правового акта подаються до розгляду.

Гендерні дослідження як один із методів пізнання правової дійсності замінили біодетерміністський підхід, який приписував суб'єктам права певні соціально-культурні характеристики залежно від їх біологічної статі, що, в свою чергу, обмежувало права і свободи як жінок, так і чоловіків. Гендерний підхід визнає біологічні відмінності людей, однак не акцентує на них увагу, вважаючи їх результатом соціокультурного розвитку суспільства.

Відмінність гендерного аналізу від біодетерміністського полягає в тому, що біодетерміністи пояснюють нерівність правового статусу чоловіків і жінок через відмінності в анатомії та фізіології жіночих і чоловічих організмів, які вважають природно визначеними і незмінними. Проте гендерний аналіз виходить із ключового постулату про соціальну визначеність і нетривалість певних ознак правового статусу чоловіків і жінок (відпустки по догляду за дитиною надаються не тільки жінкам, а й чоловікам). Відповідно до біодетерміністського підходу роль держави зводиться до зміцнення патріархальних відносин між статями, а гендерний підхід визнає державу активним учасником формування правових норм, що регулюють відносини між рівноправними суб'єктами права. Гендерний аналіз дозволяє не тільки визначити сфери можливих обмежень прав і свобод людини залежно від соціальних характеристик статі, а й проаналізувати, як саме і якими засобами держава гарантує права і свободи громадян та забезпечує виконання ними обов'язків незалежно від статі (зокрема обов'язок захищати Вітчизну). В межах біодетерміністського підходу фактично визнається неможливість подолання дискримінації, а гендерний аналіз сприяє ліквідації дискримінації за ознакою статі.

Основним завданням гендерної експертизи є введення принципу рівноправності статей через розроблення механізмів формування гендерної рівності, що виражається в паритетному представництві, рівному доступі до прийняття рішень і ресурсів влади, рівній відповідальності. Слід відзначити, що метою гендерної експертизи є не просто аналіз прав жінок як окремої категорії громадян, а дослідження більш широкого поняття – умов забезпечення гендерної рівності.

Скорочення ролі держави в регулюванні соціальних і трудових відносин в умовах промислового спаду веде до жорсткої конкуренції на ринку праці (переважно високооплачуваної) за рахунок погіршення соціального захисту працівників, і в цій конкурентній боротьбі виграють переважно чоловіки. Тому «гендерно-нейтральна» політика в питаннях скорочення зайнятості має чітко виражений дискримінаційний характер за ознакою статі, що можна запобігти за допомогою застосування гендерно-правової експертизи законопроектів. Гендерні експертизи законодавства різних держав свідчать про те, що незалежно від свого типу кожна держава постійно корегує власну гендерну політику кожного десятиліття. Наприклад, у багатьох країнах професія лікаря тривалий час була виключно «чоловічою професією», а в Україні радянської доби ця професія різко фемінізувалася.

Закріплення на конституційному рівні положення про надання жінкам рівних із чоловіками можливостей передбачає встановлення і проведення державою спеціальних заходів щодо забезпечення рівності, особливо там, де вона по-

рушена. Держава зобов'язується гарантувати ці можливості, проводити політику, спрямовану на усунення дискримінації за ознакою статі. Рівні можливості є стандартом для суспільства і держави. Через рівні можливості держава може і повинна забезпечити рівність прав жінок і чоловіків.

Водночас, у частині третій ст.24 Конституції України закладена гендерна асиметрія, а саме рівність прав жінки і чоловіка забезпечується: наданням жінкам рівних з чоловіками можливостей у громадсько-політичній і культурній діяльності, у здобутті освіти і професійній підготовці, у праці та винагороді за неї; спеціальними заходами щодо охорони праці і здоров'я жінок, встановленням пенсійних пільг, створення умов, які дають жінкам поєднувати працю з материнством; правовим захистом, матеріальною і моральною підтримкою материнства і дитинства, включаючи надання оплачуваних відпусток та інших пільг вагітним жінкам і матерям. Крім того, зміст принципу рівноправності жінок і чоловіків передбачає відсутність привілеїв.

Звичайно, є біологічні фактори, пов'язані з вагітністю, народженням дітей, які відрізняють жінок від чоловіків. Тому фізичної, біологічної рівності між обома статями бути не може. Конституція може закріпити лише рівні права, рівні юридичні можливості користуватися конституційними правами [9]. Водночас соціальна відмінність громадян за ознакою статі не може бути критерієм різного ставлення до них з боку держави.

Також, частиною п'ятою ст. 43 Конституції України визначено, що використання праці жінок і неповнолітніх на небезпечних для їхнього здоров'я роботах забороняється. Зважаючи на зміст принципу гендерної рівності така норма є дискримінаційною стосовно чоловіків. Водночас це положення Конституції України та наявність аналогічної норми в трудовому законодавстві зумовлені необхідністю врахування законодавцем репродуктивної функції жіночого організму і турботою про здоров'я майбутніх поколінь. Однак шкідливе виробництво може негативно впливати і на здоров'я чоловіків. Взагалі проблеми щодо охорони праці на виробництві незалежно від статі стосуються всіх працівників.

Встановлення українським законодавством положення про обмеження використання праці жінок на небезпечних для їхнього здоров'я роботах зумовлене низьким рівнем технічного оснащення виробництва, застосуванням застарілих технологій, іншими негативними явищами у галузі охорони праці. Зняття такої заборони в умовах сучасної негативної соціально-економічної ситуації призведе до масового використання жінок на небезпечних для їх здоров'я роботах, що суттєво вплине на репродуктивну функцію жінок. При складній демографічній ситуації таке явище для суспільства і держави не бажане. Привертає увагу закладена в ст. 43 Конституції України певна суперечність між правом жінки на

працю, яку вона вільно обирає або на яку вона вільно погоджується, і обмеженням її праці як певної гарантії в галузі охорони праці.

Так, наявність деяких пільг насправді обертається обмеженням доступу жінки до праці, а відтак і до отримання певного доходу. Особливої ваги розв'язання цієї проблеми має в сучасних умовах, коли значна кількість підприємств простоює. Дійсно, має бути забезпечена рівність у правах працівників – жінки й чоловіка. Проте вирішення питання про внесення змін до Кодексу законів про працю України до розділу «Праця жінок» для приведення його у відповідність до сучасного розуміння гендерного паритету потребує додаткового вивчення, можливо, із застосуванням широких соціологічних опитувань.

Таким чином, законодавчі засади реалізації політики рівності статей є гендерно асиметричними, спрямовані на захист жінок, що суперечить самій ідеї гендерної рівності. Вона передбачає рівне відношення держави до чоловіків і жінок. Отже, гендерна експертиза як метод аналізу й елемент державного управління повинна стати одним із механізмів забезпечення прав людини незалежно від її статі.

ВІЙНА НА ДОНБАСІ ТА ПОСТМОДЕРНА РЕАЛЬНІСТЬ

Попов В.Ю., Донецький національний університет (Вінниця)

Два роки тому 12 квітня 2014 року зі слов'янського рейду диверсантів-стрілковців та намагань знищення цієї групи почалася АТО, яка переросла зараз у справжню позиційну війну. Україна другий рік живе в умовах химерної «гібридної» реальності, яка, втім, дає про себе знати тисячами загиблих та поранених, мільйонами зруйнованих доль людей, що вимушені були покинути місця свого проживання, мільйонами українських громадян, що залишилися на територіях невизнаних псевдодержав. Прошло два роки з квітня 2014-го, але й досі не полишає почуття несправжності, нереальності того, що сталося з нами. Ця війна нагадує величезний фейк або симулякр, створений деміургами віртуальної реальності. Ми немов знову опинилися в платонівській печері у входу в яку хитромудрі фокусники проносять фігурки танків, БТРів, Градів... Але ці фігурки на жаль стріляють справжніми набоями, що вбивають і калічать тисячі людей.

Війна для більшості українців іде в телевізорі, фейсбуці, твіттері, у всіх новітніх формах медіа-комунікації і ЗМІ. Причому ця війна є не менш, а іноді навіть більш значущою, ніж обмін пострілами в реальності, оскільки може служити вагомим аргументом у дипломатичних іграх. Одним із найбільш огидних наслідків війни стала звичка до неї. Війна не тільки віртуалізувалася, але й ру-

тинізувалася, перетворилася на постійну телевізійну рубрику зі своїм ефірним часом («Військовий щоденник»). Врешті повідомлення про нові «порушення перемир'я» стали банальною повсякденністю. Життя на тлі війни увійшла у звичку – і виявилось, що таке життя в загальному не спричиняє особливих незручностей, а деяким й певний зиск.

Інформаційна війна в Україні і з Україною стала найяскравішим проявом філософії російського спотвореного постмодернізму. Привид постмодерну, що блукав Європою з 80-років минулого століття, подався на схід, засвоюючи з початку 2000-х нові пострадянські простори. У спотвореній формі він знайшов прибічників серед російських «просунутих» деміургів медіареальності, став засобом створення нового метанаративу, який легітимізував та освячував будь-які дії влади. Відбулася цікава еволюція від догматизованого марксизму до спотвореного постмодернізму. Ті засоби маніпулювання владою, які викривали Фуко та Бодрійяр, в путінській Росії починають використовуватися самою владою. Росія, як відомо, є країною крайнощів й інтелектуальних спотворень, й те, що для Заходу є не більш ніж однією з можливих філософських парадигм, для російської філософії та політики стає засобом ідеологічного застосування та догматизації. Просвітництво перетворюється в засіб створення і зміцнення абсолютистської імперії, марксизм обертається розбудовою тоталітаризму під вивіскою соціалістичного суспільства. Саме така історія відбувається зараз і з постмодернізмом. Філософи-політехнологи, користуючись постмодерністськими прийомами й термінологією поступово перетворюються в «офіцерів» глобальної інформаційної війни з цивілізованим світом, яку розпочала Росія. При цьому спотворюються та нівелюються вся попередня європейська філософська традиція. Наприклад всі класичні поняття: істини, реальності, справедливості низводяться до рівня звичайних мовно-комунікативних симулякрів, що мають значення лише в певних політико-ідеологічних цілях.

Сучасні критики постмодерністської свідомості розробили поняття, ключове для визначення нинішнього стану умів, – «симулякр». Симулякр – це специфічний артефакт, що не володіє ніякими референтами, не заснований ні на який «реальності», крім своєї власної. Буття симулякра – симуляція; це відсутність, що видається присутністю; фантазм, що репрезентує себе за справжність. Симулякри просякнули щоденне буття російської людини, а особливо людини-телеглядача. Справжньою реальністю стає не повсякденне життя, а картинка телевізора або монітора комп'ютера.

Один з найвідоміших російських «філософотехнологів» О.Дугін на питання, що таке реальність на одному з диспутів відповідає, що це лише католицький, латинський середньовічний концепт, який треба замінити російським «вещность», що походить від слова «вещать». Тобто новітньою російською реаль-

ністю повинна стати сконструйована засобами «вещання» нова «реальність-вещность», «русская вещь», як віщає Дугін.

Таким чином, реальність виступає лише «симулякром», що створюється чутками, впливом ЗМІ та невтомною працею політтехнологів. Яким саме змістом наповнюються ці симулякри – абсолютно неважливо. Принципово важливим є й те, що вони у всіх випадках заміщають людей (відповідно до постмодерністських підходів, людина — це теж фікція). А там, де людина вбивається метафізично, нічого не варто вбити його і фізично. Постмодерністський віртуальний «руській мір» істерично закликає вустами «оракула євразійця»: «Українців треба вбивати, вбивати і вбивати. Більше розмов ніяких не повинно бути. Це я вам як професор говорю».

З цього і з багатьох інших прикладів стає очевидним, що війна, яку веде зараз України проти агресії підступного сусіди – це не просто війна двох «світоглядів», це війна здорового глузду зі спотвореним постмодерністським архаїзмом.

Саме ця війна формує в Україні нову систему цінностей, яка долаючи постмодерністську «спокусу», повинна не тільки реанімувати здоровий глузд громадян на окупованих та й неокупованих територіях, але й створити духовні засади людського життя, надати йому сенсу й значущості у бурхливому світі трагічних подій. Зрозуміти Іншого через розуміння його «забобонів», його ціннісних настанов та взагалі його картини світу – це завдання не лише політиків, а й філософів та пересічних громадян в умовах тієї інформаційно-когнитивної «інфекції», яка щохвилино заноситься ззовні та прогресує в страшних витворах буденної свідомості. І саме тому українські філософи повинні виступити у ролі духовних «лікарів» нашого суспільства.

РОЛЬ СПІЛЬНОТИ У ПРОТЕСТАНТСЬКОМУ ПОСТМОДЕРНОМУ БОГОСЛОВ'І

Соловій Р.П., Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова

Для постмодерного протестантизму, одним із найбільш яскравих виразів є феномен Виникаючої церкви, властивий наголос на ролі спільноти у богослов'ї та тлумаченні Писання. Ця тенденція значною мірою пов'язана із впливом постконсервативної парадигми американського С. Гренца. Одна із основних ідей постмодернізму, що звільнила богослов'я від модерністських рамок, згідно з Гренцом, – це радикальна переоцінка змісту раціональності. Утворена з урахуванням постмодерністської епістемології, «обмежена» раціональність познача-

ється переходом від реалізму до конструкціонізму у розумінні істини і світу. Замість колишнього погляду на істину як на об'єктивну категорію, нова раціональність пропонує дивитися на істину як на продукт спільноти, що сформувався за допомогою засобів лінгвістики. Обмежена раціональність спричинює розпад метанаративів, які визначають людство в універсальних термінах. Вони замінюються локальними розповідями, що відображають цінності, переконання і досвід окремих народів чи спільнот.

На погляди Гренца істотний вплив справила лінгвістична теорія Л. Вітгенштейна, а також концепція постліберального богослова Дж. Ліндбека про роль спільнот у богослов'ї. Вітгенштейн наголошував, що в різних контекстах існують різні види використання мови, кожен з яких має особливі положення, що регламентують це використання. Як групи людей грають у гру, користуючись відповідними правилами, так і мову використовують відповідно до правил мовного співтовариства, в якому відбувається мовлення. Дж. Ліндбек також прагнув відійти від епістемологічної основності, пропонуючи на противагу когнітивно-пропозиціоналістській концепції богословського консерватизму та емпірично-експресивній концепції лібералізму свій культурно-лінгвістичний підхід. Як стверджував Ліндбек, доктрини за своєю природою схожі на правила граматики. Так само, як правила граматики визначають мовну гру тієї чи іншої спільноти, християнські доктрини створюють «основні правила» гри «християнського мислення, життя і мовлення». Таким чином, «правила» (тобто доктрини) істинні тільки в певному контексті.

Оскільки доктрини насправді є тільки способом вести мову про Бога, а не висловлювати твердження, які дають йому завершені визначення, їх слід розуміти як претензії на істини не першого, а другого порядку. С. Гренц і його послідовник Д. Франке синтезували лінгвістичну теорію Вітгенштейна з правилами спільнот Ліндбека, отримавши богословський метод, заснований на конструкціоністському розумінні істини. Вони стверджують, що людська дійсність – це «соціально сконструйована реальність»; отож ми не живемо в «світі-в-собі», бо сфера нашого існування – мовне середовище нашого власного створення. Гренц і Франке пропонують богослов'я, яке є тринітарним за змістом, сфокусованим на спільноті і есхатологічно орієнтованим. Джерела для розвитку богослов'я містяться в Писанні, традиції і культурі. Бог говорить через кожен з цих засобів з метою виявлення своєї тринітарної, реляційної природи для того, щоб церква у свою чергу могла відобразити цю божественну природу у сфері людських відносин. Оскільки люди живуть не у «світі-яким-він-є», а в соціально сконструйованому світі, першорядну роль у розумінні волі Бога відіграє есхатологія. Вона показує, що світ рухається до божественної мети, яка конструюється через церк-

ву Духом, коли Він промовляє за допомогою Біблії, церковної традиції і культури.

Промовляння Духа через Писання розуміється Гренцом у світлі теорії мовленнєвих актів Дж. Остіна як іллокутивний акт. Тобто Дух має намір звернутися до світу з конкретним повідомленням. Перлокутивний акт Духа відкривається в тому, чого він досягає актом свого мовлення. Дух творить світ, зокрема світ майбутнього, есхатологічний світ, що проявляється в тексті Священного Писання. Отож мета богослов'я – не намагатися систематизувати текст Святого Письма в пропозиційній формі, а зробити християн покірними голосу Духа в його іллокутивних і перлокутивних актах. Як зазначають Гренц і Франке, мета християн повинна полягати в тому, щоб читати Писання по-богословськи і цілісно, так що світ, з яким ми стикаємося, через читання ставатиме есхатологічним світом, який виникає з бачення всього Писання.

Важливо відзначити, що для Гренца Святе Письмо не є монопольним авторитетом в питаннях віри і богослов'я. Традиції церкви також авторитетні, тому що Дух говорить через них так само, як через Письмо, адже і спільнота, і Біблія однаково формуються під керівництвом Духа. Гренц і Франке зазначають, що авторитет Писання і Передання у кінцевому підсумку походять від роботи Духа. Писання, а також віросповідні формули, гімни та інші творіння спільноти викликані до життя Духом. Він промовляє через ці засоби і при цьому знаходиться в процесі рухання світу до його есхатологічної мети. Третім джерелом богослов'я Гренц вважає культуру, яку слід розуміти не в універсальних, а в локальних категоріях. Дух може говорити і говорить через культуру, але його голос чути тільки тоді, коли він узгоджується з текстом Святого Письма. Оскільки церква є покликаною Духом Святим локальною групою зі своєю власною самобутньою культурою, через цю культуру можна почути голос Духа.

Томас Кун продемонстрував, що інтерпретація наукових даних значною мірою скеровується певною парадигмою розуміння, що домінує в наукових колах у даний період. Тобто вчений здійснює дослідження та інтерпретує його результати у рамках теоретичної структури, яку поділяє певне товариство. Подібний підхід в галузі літературознавства запропонував літературний критик Стенлі Фіш, на думку якого наперед визначеного смислу тексту не існує, смисл є очевидним наслідком того, як ми цей текст інтерпретуємо. Він довів, що сприймаючи текст, читачі намагаються зрозуміти його в якості учасників «інтерпретативної спільноти», тобто на основі прийнятих у співтоваристві засобів розуміння. Як зазначає Фіш, значення продукує саме «інтерпретативна спільнота», а не текст чи його читач. Згідно з його радикальною герменевтикою, наперед визначеного смислу (значення) тексту не існує. Смисл тексту завжди є наслідком його інтерпретації. Спираючись на погляди Фіша, теолог С. Хауервас підкреслює

роль церковної спільноти і церковної традиції у тлумаченні Писання. Він вважає, що реформатори зробили помилку, даючи своїм послідовникам враження, що Біблія може бути правильно витлумачена особами, які спершу не пройшли належного навчання (не стільки академічного, скільки духовно-морального) в контексті церкви. Для того, щоб читати Біблію по-християнськи, необхідно навчитися практикувати християнські чесноти в рамках християнської спільноти. Реформаційний принцип *sola scriptura* є помилковим, якщо він передбачає, що текст Святого Письма має зміст окремо від церкви, що надає йому зміст.

У трактуванні постмодерністського богослов'я ідея спільноти отримує подальший розвиток у двох основних напрямках, перший з яких стосується мети існування спільноти, а другий торкається концептуальної сторони питання. Впливовий теолог і письменник Б. Макларен пропонує дещо утопічний ідеал мети нової спільноти, стверджуючи, що Ісус представляє нам соціальну мрію, втілену в груповому образі «царство Боже». Це мрія про спільноту, яка вібрує життям, пульсує прощенням, проголошує святкування, є плідною в місії. Концептуальний аспект трактування спільноти Виникаючою церквою підкреслює її роль у пізнанні істини. Згідно з властивим постмодерністській епістемології переконанням, що істини є соціально зумовленими конструкціями, пізнання істини може бути досягнуте тільки в контексті тієї чи іншої групи. Інакше кажучи, істини християнства не піддаються осягненню зовнішнім спостерігачем, їх пізнання здійснюється через приєднання до спільноти, в житті якої істини знаходять своє втілення.

ОБЩЕСТВЕННОЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗАБЫВАНИЕ КАК ИНСТРУМЕНТ СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

*Хмель Т.В., Днепропетровский региональный институт государственного
управления Национальной академии государственного управления при Прези-
денте Украины*

В современных исследованиях социокультурного процесса большое внимание уделяется проблемам коллективной и индивидуальной памяти, на основе которой базируется система духовного производства. Память всегда имела непреходящее значение в жизни как отдельного человека, так и общества. Обнаруживая связь и преемственность прошлого, настоящего и будущего, она является важным способом формирования и поддержания коллективной и персональной идентичности. В условиях ускорения темпов социокультурных изменений и увеличения форм репрезентации прошлого, память перестает мыслиться

как целостное образование, обнаруживая множество форм и проявлений, включая забывание как ее неотъемлемую часть. Необходимо отметить, что социокультурные и политические проблемы современности придают указанной тематике особую остроту: политическое и юридическое сведение счетов с прошлым; критика официальных версий истории и возвращение на поверхность вытесненных воспоминаний; смена идеологии забвения идеологией памятования и национально-культурного наследования и преемственности культур. Эти проблемы находили свое отражение в исследованиях социологов, культурологов, психологов, юристов, политологов. Кроме того в информационную эпоху проблема сохранения и отбора социального знания обостряется в связи с возрастанием технических возможностей сохранения и приумножения информации, преодолевающих естественную энтропию социальной памяти, что придает общественному забыванию статус фактора культуры, вектора духовного воспроизводства и инструмента социального управления.

Культурно-антропологический подход к исследованию трансформаций памяти и забвения в современной культуре, в связи с проблемами формирования идентичности, представлены в работах А.Ф.Маслова, П.С.Гуревича, Н.Н. Козловой, Г.В.Лебедевой. К теме общественного забывания также обращался У.Эко в ракурсе его разрушительных форм как проявление идеологии, стремящейся скрыть имя или событие. Ф.Ницше отмечал психотерапевтически-мобилизационную функцию забывания: «Один из счастливейших даров человечества – это, без всякого сомнения, его плохая память. Оно в состоянии охватить взором самое большее одно-два поколения; отсюда его оптимизм... Отсюда вера каждого века, что он суть восход, зенит и победное сияние всего процесса развития». В периоды общественных кризисов синхронность воспоминания и забывания нарушается, а различные меры соотношения памяти и забывания оказываются в центре политической борьбы. Революция как метод социальных преобразования обязательно предполагает ревизию прошлого, причем избирательную, как условие построения нового общества. Добровольное или принудительное забывание становится условием общественного и индивидуального выживания, а также социальной интеграции. По словам С.Е.Вершинина, «забывание является сущностной чертой любого социально-исторического процесса и любой культуры».

В контексте социальных преобразований забывание направлено на достижение конкретных целей: унификация общества путем его своеобразной «перегрузки»; обеспечение стабильности на основе формирования общественного консенсуса; создание новой идентичности общества и индивидуума. Забывание становится мощным позитивным фактором, снимающим проблему традиции и позволяющих привлечь новые социально-культурные ресурсы, ранее выклю-

ченные из системы общественных преобразований, однако реализация самого процесса забывания зависит от характера общественных отношений.

Целенаправленная деятельность на принудительное забывание может включать в себя прямые запреты (цензура), изменение трактовок, оценок, вплоть до прямой фальсификации, вызванной ситуативными факторами (политическими, идеологическими, событийными), которые в последствии приобретают статус истины на основе политической воли, становясь критерием лояльности. Примером может быть принятый в свое время римским Сенатом принцип *damnatio memoriae*, состоявший в посмертном обречении лица на замалчивание и забвение. Речь шла об изъятии его имени из государственных реестров, всех изображений, результатов деятельности. . Здесь забвение рассматривалось как кара, поскольку память выступала условием и одной из форм трансцендентного. В более поздние периоды реализация названного принципа предполагала управление будущим через коррекцию прошлого, отбрасывая (забывая) все, что противоречит официальной версии.

Административные методы применялись в отношении топонимики, школьных программ, календарных праздников и дат, символов, ритуалов и пр.

Более мягкие формы варьировались от простого замалчивания до обращения к профанным общепринятым в общественном сознании сентенциям типа «о мертвых хорошо или ничего» или «кто старое помянет – тому глаз вон». Именно такой уровень забывания является необходимым условием сохранения группового и личностного тождества в процессе установления доминирующей системы ценностей, что одновременно означает забывание предыдущей. Тем самым, благодаря общественному забыванию преодолевается дискретность исторической памяти, устанавливается связь прошлого с модернизируемым будущим, поэтому забыванию придается значения доминантного инструмента общественной консолидации по принципу «здесь и сейчас», определяя приоритеты и ценности социальных изменений системы к новому этапу своего развития, связанного с прерыванием общественной памяти и изменением самоидентификации как условием обновления.

ОСНОВНІ КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО БАЧЕННЯ ІСТОРІЇ

Шапошник В.Ю., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна

Філософія історії являє собою сферу філософського знання, де головним питанням є основні концепції світової історії людства. Питання які ставить фі-

лософія перед історією можуть бути достатньо гострі: Чи є в історії сенс? Якщо є, то звідки береться? Полягає він в самій історичній події або ж є наслідком нашої інтерпретації? Останнє питання особливо важливе, враховуючи неодноразові випадки підміни історичних фактів в залежності від політичного устрою, яскравим прикладом цього виступають тоталітарні режими. На підтвердження цього варто згадати вислів імператора Франції Наполеона Бонапарта «Історія – це лише версія минулих подій у нашій інтерпретації».

Філософія історії зароджується в Європі в епоху середніх віків, в ході подолання концепцій циклічного розвитку людства, які мали місце у давньогрецьких мислителів. Сам термін «філософія історії» вводиться Вольтером в роботі «Філософія історії».

У ході вивченні історії у закладах середньої та вищої освіти нав'язується схема стадійної структуризації світової історії. Вона охоплює усі відомі науці факти, відносно розвитку людства та дозволяє пояснити їх. Ті ж теорії та факти, які не вкладаються у загальноприйнятну схему стадійної структуризації світової історії, як правило, відкидаються. Ідея стадійності є традиційною для європейської філософії історії. Прихильниками стадійного розвитку людства є Вольтер, Гегель, Спенсер, Плеханов, а його прояви мають місце в просвітницькій та гегелівській філософії історії, марксизмі (радянська гілка розвитку) та еволюціонізмі. І хоча він і сьогодні зберігають свою актуальність, але нині недостатньо виділенні стадій та етапи розвитку людства. Означений підхід потребує перегляду та повинен бути доповнений баченням полілінійності шляхів розвитку людства, що передбачає увагу до тих гілок розвитку, які раніше відкидалися.

Окреслений комплексний підхід стає можливим завдяки збагаченню наших знань про історію людства (особливо ранніх періодів), та передбачає впровадження нового інструментарію та підходів до вивчення історичних процесів.

Полілінійність розвитку історії передбачає доповнення попередніх підходів та виділення відносно нових етапів та процесів розвитку людства. У якісному вигляді така концепція представлена К. Марксом при аналізі форм, що передували капіталістичному виробництву. У середині ХХ ст. означена ідея втілюється в концепції полілінійної еволюції людства, прихильниками якої були М. Вебер, Дж. Стюарт та інші.

Результати мого екскурсу дозволяють констатувати, що стадійний та полілінійний підходи у філософії історії повинні бути поєднані аби наблизити загальні філософсько-історичні положення до реалій історії. У ході конструктивного осмислення з'являються нові можливості наблизитись до досягнення панорами всесвітньої історії.

«SETI-ТЕХНОЛОГИИ» В УНИВЕРСУМЕ КУЛЬТУРЫ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Щедрин А. Т., Харьковская государственная академия культуры

Концепции внеземного разума в культурном универсуме. Представления об Ином разуме (*ИР*), внечеловеческом разуме (*ВчР*), являются фундаментальной универсалией культуры, которая имеет различную «степень проявленности» в каждую из эпох её развития, а их интерпретации в культурном универсуме образуют сложный и динамичный комплекс, концептуальный кластер. Его структуру, динамику задают как социокультурные контексты её существования, так и внутренняя логика развития, в которой проявляются общие законы развития культуры, доминантных культурных практик эпохи.

Проблема форм бытия *ИР* является *фундаментальной проблемой всей человеческой культуры*; она является своеобразным «*философско-антропологическим зеркалом*», которое так или иначе в тех или иных формах присутствует в универсуме культуры, с той или иной степенью полноты помогает человеку и человечеству осознать себя, своё место в мире, свои практические возможности. Проблема *ИР* *представляет важнейшее измерение фундаментального отношения «Человек – Мир»*. То или иное решение проблемы *ИР*, в конечном счёте, вариативно отвечает на «вечные вопросы» философии, сформулированные И. Кантом: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? Что есть человек? Все эти вопросы, так или иначе, преломились в широком спектре «*SETI-технологий*», сопутствующих им культурных форм.

В качестве одного из важнейших измерений фундаментального отношения «Человек – Мир» проблема *ИР* находится также в объектно-предметном «поле» не только философской антропологии, но и культурологии, изучающей *творчество как атрибутивную характеристику бытия человека, те культурные практики, в которых она получает своё развитие*, а также факторы, детерминирующие трансформации сложившихся практик в различные эпохи развития культуры. В историко-философских, философско-антропологических исследованиях культурология, социокультурный анализ как составная часть её методологии, выполняют роль метатеоретического уровня исследования. Это обстоятельство придаёт дополнительную динамику анализу и проблемы бытия *ИР*.

Изменение позиционирования концепции *ВР* в универсуме культуры: радиоастрономическая составляющая. К середине XX в. складываются принципиально новые социокультурные контексты развития проблемы *ВЦ*, начинается

формирование широкого спектра «SETI-технологий», связанное с новым этапом в развитии техногенной цивилизации; его индикатором явились: практическое использование атомной энергии; начало работ в области искусственного интеллекта; возникновение практической космонавтики и выход в околоземное космическое пространство. Актуализировались идеи философии космизма о «Полисубъектном Космосе». Как и в предшествующей истории познания, взаимосвязь астрономии, физики и технологии определяла развитие техногенной цивилизации, а в середине XX в. создавала реальные предпосылки для нового поворота в развитии концепции *ВР*, её *перехода из умозрительной, натурфилософской плоскости в социально-деятельностную, конкретно научную*.

С конца 50-х гг. XX в. стало очевидно, что уровень развития современной радиотехники позволяет считать межзвездную связь в радиодиапазоне вполне возможной; было положено начало формированию радиоастрономической парадигмы поисков сигналов ВЦ, которое завершается к началу 70-х. Первичной формой репрезентации новой парадигмы явилась «*программа CETI*» (от англ. *Communication with ExtraTerrestrial Intelligents* – связь с внеземным разумом). Мировоззренческой основой на её начальном этапе был *оптимизм* относительно распространенности разумной жизни во Вселенной, а *методология* способствовала формулированию ряд принципов приема сигналов от ВЦ. Ожидаемый сигнал был бы должен: передаваться в диапазоне с низким естественным фоном; быть остронаправленным; простым для генерации, передачи в выбранном направлении и для обнаружения; без помех проходить через межзвездную среду; требовать максимально малой энергии для передачи единицы информации. Тем самым в контексте неклассической научной картины мира (*НКМ*) происходило становление новых элементов кластера проблемы бытия ИР – собственно *CETI*, а затем и *SETI*.

Однако по мере развития, приобретения парадигмального характера в универсуме культуры программа *CETI* концептуально заметно видоизменилась; она трансформировалась в *SETI* (от англ. *Search for ExtraTerrestrial Intelligents* – поиск внеземного разума). Уже на ранней стадии возникли иные, не связанные (или связанные опосредованно) направления поисков деятельности ВР, ВЦ: это, прежде всего, поиск астроинженерной деятельности Тех, Кто Опередил землян на геологическое (или даже астрономическое) эпохи; поиск долговременного космического зонда в Солнечной системе («зонд Брейсуэлла»), терпеливо ожидающего формирования потенциального собеседника; поиск следов палеовизита – посещения в геологическом или историческом прошлом Земли (или небесных тел Солнечной системы) пришельцами из иных звёздных систем. Следует отметить и ту «когнитивную тень» по отношению к «SETI-технологиям», исходящую от уфологии (от англ. UFO – Unidentified Flying Objects – неопознанные ле-

тающие объекты), которая возникла за пределами официальной науки и существенно влияла на легитимацию программы *CETI – SETI* в культурном универсуме второй половины XX в.

CETI – как коммуникация, связь, – превратилась в аспект более общей проблемы «поиска собеседника»; он, безусловно, был важнейшим, но не исчерпывающим всю проблему. Со временем возникает новый элемент – *METI* (от англ. *Messaging to Extra-Terrestrial Intelligence* – Послание внеземным цивилизациям – попытки передачи межзвездных посланий от человечества вероятным разумным существам за пределами Солнечной системы), с которым связаны многие надежды и опасения человечества. Кластер, длительное время складывающийся в культурном универсуме, постепенно начал приобретать современный вид: «*ИР – ВчР – ММ – ВР (МOM) – ВЦ – CETI – SETI – METI... – ...С*ETI*». Логическим завершением кластера является возвращение к *С*ETI* – контакт с внеземным разумом. Однако вопросы о том, сколько и какие элементы будут разделять *METI* и *С*ETI*, длительное время будет оставаться открытым, генерируя огромное количество проблем, находящихся в различных измерениях, плоскостях культуры, – научном, технологическом, философско-антропологическом, правовом и т. д.

SETI-технологии и формирование субъектности человечества. Возникновение и развитие *CETI-технологий* обозначило новый рубеж в формировании самой субъектности человечества. Сегодня проблемы, включённые в ветвь кластера «...*CETI – SETI – METI*...» накладывается на широкий круг тех острейших противоречий, которые возникают в ходе нынешнего этапа глобализации.

Драматическим образом выявилось, что проблема «*SETI-технологий*» в контексте культуры имеет две стороны: не только (а может быть, и не столько) техническую, но и этическую. Груз нерешённых глобальных проблем современности превращает «*SETI-технологии*» в своеобразное «зеркало страхов» человечества. Идеи, которые на ранних этапах развития программы *SETI* вызывали оппозицию научного сообщества (концепция «эфемерности психозоя» С.фон Хорнера и др.) заметно усилили позиции в универсуме культуры. Так, совсем недавно Данкан Форган (Duncan Forgan) из Сент-Эндрюсского университета (Шотландия) и его коллеги предложили альтернативное объяснение т.н. «парадоксу Ферми» – расхождению между усилиями по обнаружению ВЦ, с одной стороны, и отсутствием результатов в этой работе, – с другой. Что если наши потенциальные «братья по разуму» успели уничтожить сами себя еще до того, как мы попытались наладить с ними контакт?

В таком варианте одностороннего контакта нам следует искать не радиосигналы, исходящие от таких «мертвых» ВЦ, а следы их пребывания на поверхности тех планет, где они существовали. Британские астрономы выяснили, что

слід ВЦ, уничтоживших себя в ходе термоядерной войны; загрязнения атмосферы; «восстания нанороботов» (известная проблема «серой слизи»), будут в принципе заметны для мощнейших наземных и орбитальных телескопов, что позволит SETI искать их следы в ближайшем будущем.

ВЦ, достигнувшие уровня, при котором для нее становится возможной агрессия в межзвездных масштабах, несомненно, располагает средствами обнаружения интересующих ее менее развитых цивилизаций, независимо от их SETI-активности. Понимание этого вызывает страх перед теми, кто, возможно, освоил астроинженерные технологии, опередив человечество на геологические эпохи. Показательной в этом отношении стала реакция на открытие «Земли 2.0» космическим аппаратом «Кеплер» (на расстоянии около 1400 световых лет от нашей планеты), возраст которой на миллиард лет старше нашей планеты. Определённые опасения вызвало и открытие у звезды под названием КIC 8462852, расположенной между двумя созвездиями Млечного Пути – Лебедем и Лирой, необъяснимых аномалий. Последние могут указывать на присутствие в ее окрестностях так называемой сферы Дайсона, созданной ВЦ третьего типа по «шкале Кардашева».

Философско-антропологические аспекты «SETI-технологии» в контексте процессов, происходящих в универсуме культуры, не исчерпываются отмеченными моментами; они отражают присущие проблеме внеземного разума динамику, полиморфизм; они справедливо претендуют на постоянное внимание со стороны специалистов различных областей знания.

КОНЦЕПТУАЦІЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО МИСЛЕННЯ ЯК ЗНАКОВА ПОДІЯ ЕВОЛЮЦІЇ БУТТЯ

Яцук Н.Є., Івано-Франківський університет права ім. короля Данила Галицького

Наша доба – доба радикальних змін в усіх сферах суспільного буття, і, навіть, людської свідомості. Ми творимо нову картину світу і нову парадигму свого існування, про початок чого заявляли (маніфестували) К. Маркс (завдання філософії не в тому, щоб пізнати світ, а в тому, щоб змінити його), Ф. Ніцше (переоцінка цінностей), постмодерністи (деконструкція) та ін.

Одним із цивілізаційних інструментів прокладання цього процесу стає заміщення лінійного мислення мисленням множинним, плюральним, контекстуальним, що супроводжується витісненням поняття (в ідеалі однозначного) концептом (апріорі багатозначним). Багаторічний досвід роботи зі студентами у ца-

рині термінологічної лексики особливо переконливо показує, як постійно розширююча інформація розмиває семантичне ядро усталених понять.

Лінійно «мислить» природа, буття якої протікає у причинно-наслідкових координатах. Людина – частина природи – з необхідністю включена в цей процес, і тільки розвинуте людське мислення здатне подолати цю необхідність – наче розірвати своєрідну карму.

Процес розвитку специфічно людського мислення (філософії) стартував з «осьового часу історії» (К. Ясперс). На рівень питання номер один («основного питання філософії»), «to be or not to be» його виніс Р. Декарт: «мислю, отже існую». Щоб вижити (вочевидь, в черговий раз), людство мусило навчитися тренувати (навантажувати) свою думку (щоб вона не атрофувалася, як незадіяні м'язи). Сила (інструмент, тренажер...) цього тренування – знання, що маніфестував Ф. Бекон: «знання – сила». Те саме, по суті, виразно артикулювали постмодерністи: «тримати думку».

Тренована людська думка, еволюціонувавши в координатах, окреслених філософським дискурсом, готова до стрибка – прагне вирватися з поля тяжіння логоцентризму – перейти від поняття до концепту як атома свого буття. Навіщо? На наш погляд, з засад принципу (критерію) економичності, подібно як наука свого часу виборола статус економного, швидкого, найкоротшого шляху до прагматично окресленої істини. Аналогічно як наука, у цьому плані, «економніша» за інші форми суспільної свідомості, так і концептуальне мислення, у порівнянні з понятійним, є мисленням економним (економичним). Як кібернетика у її відношенні до процесів управління – найефективніший спосіб дістатися до глибинних основ управлінського буття...

Лінійне мислення – похідна від законів формальної логіки Аристотеля, коли кожную наступну сходинку треба доводити, зв'язувати, щоб не було перерв, дірок у мисленні, від чого застерігав ще Зенон. Концептуальне мислення – це коли не треба доводити, що смерть, зима, холод, літня жінка – різні імена одного і того ж, бо це вже довели структуралісти, що «Інь»-«Ян» є поєднанням не тільки жіночого і чоловічого начал, але й світла і темряви, сухості і вологи і т. д. до нескінченності і т. п. Багато чого можна приймати апріорі, без доведень (а не тільки аксіом і те, що до них прирівнюється), бо немає потреби, коли це зрозуміло всім (принаймні тим, хто вже включений у відповідний діалог). І не важливо, хто у якій праці про це сказав, не віриш, сумніваєшся – задай на пошук в Інтернеті – переконаєшся. І багато чого має одну і ту ж природу, а отже і спільне ім'я.

Концептуальне мислення спитається на принцип концентрації, а не розпошення (як урбанізація і розпошення населення в індустріальному й аграрному суспільствах відповідно). Це спрямування інтелектуального зусилля не на

лінію, а на дхарму – точку, у якій лінії пересікаються. Самі по собі лінії нічого не дають: що з тих ліній, якими транспортуються фотони в Космосі? Тепло як «архе»-вогонь, як специфічне буття, якість, створюють не всі з них, а тільки ті, що досягли якоїсь перешкоди, межі (поверхні нашої планети) і сконцентрувалися, завдяки їй. Концентрація атомів думки (дхарм, концептів) виводить нас на ноосферу не в ідеї, а в реальності. У своїй концентрації окремі думки (лінії) – мов пазли, що складають зовсім іншу реальність.

Лозунги цього процесу, месиджі Маркса, Ніцше, постмодерністів – різні імена одного і того ж: розірвати карму, що переслідує думку, дати свободу думці, як свого часу О. Конт дав свободу індивіду, проголосивши його атомом (будівельним матеріалом) індустріального суспільства, тоді як до нього суспільна організація знала значно крупнішу одиницю суспільного буття – сім'я, родина, familia... Визволити сина, доньку, дружину... з-під влади «батька» і звільнити думку від прив'язки до логоцентризму – різні імена одного і того ж – свободи.

Можна вважати, що першим проти цього виступив Платон, протестуючи проти Письма (щоб не розбещувало пам'ять). Пам'ять – дім згадування, згадки, здогадки, Письмо – дім Логосу – мови писемної й усної. Пам'ять – це історія. Революція з'їдає своїх дітей, буття поглинає своє «архе», пам'ять йде в історію, на черзі Письмо, рукопис (рукописи, як знаємо, не горять, якщо (бо) є (буде) пам'ять). Але раніше чи пізніше рукописів не стане, а разом із ними не стане паперу, машин, що виробляють папір... і т. д. Економне мислення згортається в економні форми: «блудний син» починає шлях до батька (теологічна інтерпретація цього процесу), і ми рахуватимемо не кількість чортів на кінчику голки (питання номер один схоластики), але кількість «блудних синів» в віртуальному просторі...

Так і буде! Бо лінійний розум нам довів, що поруч із матерією існує анти-матерія, з чорною дірою – біла і т. д. На цьому його можливості вичерпуються (дхарма-пазм Канта). Доба теоретичного розуму добігає кінця, на арену (Космічну арену) виходить розум практичний, учений-енциклопедист, заміщається вченим, який володіє (владарює над) інформацією – знає, як її знайти і застосувати до вирішення конкретної проблеми. Якщо погоджуємося з Кантом – задача першого підвести людину до царини віри як зосередження на одній із антиномій, щоб покласти кінець безкінечним змаганням про дискретність і недискретність, свободу і каузальність тощо, що у координатах сучасного буття представляло певний сенс. Але розвинутий теоретичний розум, натренований гімнастикою аргументації і періодичної біганини між антиноміями, здобув знання про те, що інше буття – можливе. Буття, в якому релігія, міф, філософія, мистецтво, наука тощо будуть, скажімо, не формами суспільної свідомості, а режимами роботи індивідуальної свідомості, актами її інтенціональності, послуговуючись концеп-

том Е. Гуссерля, різними іменами того, що елліни розуміли під «техне». Буття з іншими межами, координатами, вимірами, картиною світу – в іншій парадигмі. Для цього треба тільки відпустити думку, як свого часу батько відпустив сина – без страху... Дати їй свободу.

Розум практичний – той, що творить царину (світ, буття) моралі, вже активно прокладає шлях у цю нову парадигму, маніфестуючи біоетику і вищу етику як альтернативу традиційній етиці, що є вченням про вчинки людей, – етику людської думки, думки людства.

У зазначеному контексті постмодернізм – виразний месидж еволюції людського буття, месидж парадоксальний: включивши в себе «ізм», він оголосив війну всім «ізмам». Деконструюючи попередню парадигму – лінійну, класичну, він тільки прокладає шлях до більшої свободи, але ним не йде і не піде, будучи пов'язаний кармічними зв'язками з тим «архе», що його породило. Він – місток між берегами, канат над прірвою. А в масштабах космічних – готовність (програма готовності) до Великого стрибка.

СЕКЦІЯ 5. АНТРОПОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ФІЛОСОФУВАННЯ

ДІОНІСІЙСЬКИЙ ДОСВІД БУТТЯ ЯК АНТРОПОЛОГІЧНЕ АПРІОРІ ТА КУЛЬТУРНА УНІВЕРСАЛІЯ

Азарова Ю. О., Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна

«Діонісійське начало» – це одна з ключових категорій філософії культури. Вона має багату історію тематизації, яка й сьогодні суттєво впливає на філософську думку. Метафора діонісійського начала генетично пов'язана з аполоно-діонісійською контрверзою, яку Ф. Ніцше проблематизує в контексті сучасної антропології.

Дискусія навколо аполонівського і діонісійського начал визначає дві магістральні лінії в аналітиці діонісійського. Першу лінію започатковує Й. Шеллінг, пропонуючи міфологему Діоніса як страждаючого Бога, що передує християнській традиції. Ця лінія розглядає Діоніса з позиції *віри*. Другу лінію ініціює Ф. Шлегель, розкриваючи міфологему Діоніса в світлі ідеї *трансгресії*, як образ бунтарства і непокори. Саме цю лінію далі підхоплює А. Шопенгауер і радикалізує Ф. Ніцше.

Незважаючи на суттєві концептуальні розбіжності, обидві лінії єдині в тому, що розуміють діонісійське як фундаментальну культурну універсалію, органічно пов'язану з сакральним досвідом. Про це пишуть К. Г. Юнг, Р. Отто, М. Еліаде і О. Аксель, але *взаємну представленість діонісійського, як модусу екстатичного стану, і категорії «сакрального», що базується на такому стані, теоретики не обговорюють.*

Отже, відкритість і остаточна невирішеність у науці *питання про кореляцію або, навпаки, розмежування, діонісійського начала і фігури сакрального*, обумовлює актуальність дослідження діонісійства в контексті феноменології релігії та філософської антропології, а також експлікації його як фундаментальної культурної універсалії.

Я вважаю, що діонісійське начало, фіксуючи чуттєвий момент сприйняття дійсності, є особливим «антропологічним апріорі». Протягом століть, поєднуючись з сакральним досвідом, діонісійське начало отримує релігійні атрибути (*mysterium, tremendum, majestas, fascinans, sanctum, augustum*), як формують духовну сферу людства.

Аналізуючи наукову експлікацію цих понять у творах Р. Отто, П. Труссо-на, Р. Марети, можна помітити, що діонісійський досвід виступає як «об'єктивна телеологія світу», оскільки він виражає усю сукупність релігійно-містичних почуттів людини. Саме це ілюструє апріорну природу діонісійства.

Хоча особисте почуття людини має суб'єктивну природу, втім його універсальність показує, що діонісійський досвід, який є притаманним усім культурам світу, висвітлює об'єктивний пласт людського буття. Отже, діонісійське начало – це, по суті, транс-культурна категорія, що має власні онтологічні та епістемічні параметри.

Діонісійське начало є одним з головних факторів розвитку культури. Діонісійське переживання пов'язане не тільки з релігійним почуттям, але й з соціальним буттям. Діонісійський досвід, як практичний вимір освоєння світу, закладає фундамент етики (мораль), права (закон), політики (суспільні відносини) і мистецтва (натхнення, творчість, ентузіазм).

Таким чином, діонісійське начало – це *специфічна структура свідомості*, яка має власний інтенціональний зміст, а релігійний досвід – це *форма її існування*. Дана дефініція показує своєрідність діонісійського начала, підкреслюючи як конкретний феноменологічний вимір діонісійського, так і його більш широкий культурний об'єм.

Діонісійське начало є маркером європейської культури, яка позиціонує античність як колыску західної цивілізації. Не випадково, що Ніцше апелює до античності як до «архетипу» нашої культури, шукаючи в ньому джерело пасіонарності та відродження сучасної цивілізації. Саме тоді, коли західна людина відчуває кризу цінностей, вона звертається до античних коренів у пошуку порядку.

На думку Ніцше, надзвичайна раціоналізація європейського буття витісняє почуття на периферію. Отже, у діонісійському началі, яке *репрезентує вітальну силу*, Ніцше вбачає *альтернативу репресивній природі Ratio*. Постать Діонісія для Ніцше є мірилом усього справжнього, не затьмареного штучними ідеями і орієнтирами.

Дійсно, саме діонісійське світовідчуття дає людині можливість почути себе органічною частиною природи і космосу. В цьому сенсі діонісійське начало є рушійною силою життя, яке долає сучасний песимізм, породжений стражданням і зневірою у майбутнє. Тому, апеляція Ніцше до діонісійського начала є спробою знайти конкретний вихід з ситуації кризи.

В філософії Ніцше *діалектика діонісійського і аполоновського знаходить своє вирішення у фігурі надлюдини*. Надлюдина, як суб'єкт культури, є фігурою символічного переборення меж існування, тобто фігурою трансгресії. Отже, до-

лання старих меж існування є реальним виходом до нового, не репресивного стану культури.

Надлюдина для Ніцше – це, перш за все, великий художник, здатний творити інший світ. Створення нового виміру буття – це головна антикризова стратегія. Тільки шляхом продукування конструктивних рішень відбувається перехід від нігілізму до повноцінної культури, формується позитивний погляд в майбутнє.

Ідеї Ніцше отримали надзвичайну популярність у культурі XX ст. і показали, що діонісійське начало має великий революційний потенціал для сучасної свідомості, де творчість стає особистою стратегією буття – *життє*-творчістю. Це також добре пояснює релігійний та естетичний повороти в сучасній культурі, які ми споглядаємо в останні роки.

Досліджуючи історію діонісійського начала від первісного синкрезису до початку XXI ст., ми бачимо, що воно має ключові репрезентації в європейській культурі, які пов'язані з пристрасстю, божевіллям, стихією. Тому культурному діонісійському низка теоретиків (А. Іванов, В. Бичков) ототожнює з ірраціональним в художній творчості.

Зокрема, В. Бичков стверджує, що сучасна (або модерністська) і постсучасна (постмодерністська) культури є діонісійськими. Але, мені така думка здається хибною. Ця оцінка є не стільки перебільшенням, скільки підміною предмета. Між примхливістю художніх засобів і безпосередністю діонісійського досвіду є очевидна якісна розбіжність.

Інший погляд на діонісійське начало пропонують Ж. Дельоз, М. Фуко та Ж. Батай, які проводять чітку лінію демаркації між безумством творчим (мистецьким) і безумством релігійним (пророцьким). Перший тип безумства само створює істину, а другий тип безумства передає її від богів.

Психоаналітичні теорії З. Фрейда, К. Г. Юнга та Е. Ноймана ототожнюють діонісійське начало з патологією як маркером невротичної особистості. Але я вважаю, що це – позитивний момент, оскільки тоді не буде екстатичного стану свідомості, який є конститутивним для релігії, а отже, не існуватиме й релігії як сакрального зв'язку між людиною і богами.

Символічна інтерпретація діонісійського начала, запропонована Е. Кассі-рером і К. Ясперсом, показує, що діонісійське начало – це парадоксальний «мега-знак», який не може бути кодований сам по собі, але може бути позначений специфічними індексами культурної традиції, тобто може виступати як автономний соціальний феномен.

Ігрова інтерпретація діонісійського досвіду О. Шпенглера та Й. Хейзінги теж яскраво свідчить про те, що діонісійська дія має на меті як трагічне, так і

іронічне висвітлення світу. Отже, діонісійська творчість дозволяє людині знайти істину мистецтва, розкрити її в душі митця.

Таким чином, діонісійське начало – це просто феномен античної історії чи теоретичний конструкт пізнього романтизму, але справжня культурна універсалія. Діонісійський досвід, що століттями живить духовну спадщину Європи, сьогодні є головним стимулом її подальшого розвитку.

КАЗУС АДАМА У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

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

Серед явищ дійсності людина є найменш привернена для строгої наукової дефініції, внаслідок чого загальна наука про людину досі здається проектом настільки ж перспективним, наскільки і не можливим. Від того інтерес до визначення її сутності меншим не стає, – навпаки, як відомо, від Канта це стає провідним питанням мислення. Однак, *невловність* сутності людини як конститутивна ознака її буття стає додатковим приводом для її редукції як у філософсько-наукових, так і у теологічних концепціях.

Опис людини як виду зі специфічними ознаками започаткував Аристотель, коли серед різноманітних тварин він відзначив одну «політичною» і «раціональною». Продуктивність *deskриптивного* підходу, який, прагнучи уникати «містифікацій», навмисно не вдається у сутнісні глибини, обмежується заперечним людським характером. У випадку з людиною, фіксуючи одну ознаку, тут же буде знайдена її антитеза. Варіативність можливостей поведінки робить їх опис регресивним.

Емпірія людства, проте, є важливою областю знання, хоча вона і не розгадує головну загадку антропології. Пошук есенціальний властивостей у підсумку завжди наштовхується на кантіанські констатації антиномічності ества «Номо». І неминуче доводиться визнавати його *унікальність* в таких характеристиках, як творчість (faber), словесність (symbolicus), свобода (ludens), котрі, втім, були заявлені уже у першій главі ветхозавітної Книги Буття.

Інший, історично більш пізній підхід, назовемо його – *проективний*, розглядає людину як часову перспективу, ще-не-здійснене-буття, буття-між (interesse). Мовляв, людина ще не є певне «щось», аби братися вишукувати у ній звершену сутність. Так, першим Августин говорить про людину як *шлях* від вольових властивостей «першого Адама» (posse non peccare) до граничних можливостей «другого Адама» (non posse peccare); Ніцше – про «линву, натягнуту між

твариною та надлюдиною»; Маркс – про емансипацію людини від відчуження до освоєння, Гайдеггер – про екзистування між «невласним» і «власним» буттям.

Кажучи загалом, в проективному підході християнська ідея гріховності людського єства, тобто *коливання між* добром і злом, відображається як певний позитивний буттєвий факт. І як здається, те, що людина є «перехід», «між», «трансценденція», «відсутність сутності», більш мірою говорить про її існування, ніж спекуляції про її видову природу. На цьому ґрунтуються популярні в останнє століття концепції людини як проекту, що сам себе встановлює, або як істоти, що сама себе перевершує, з допомогою чи без допомоги божества.

Однак, як переконливо показує герменевтика, у будь-якому судженні завжди імпліцитно, в якості онтологічного «горизонту» міститься певний основоположний *передсуд*. Ми вважаємо, що таким у судженні про людську сутність виступає попереднє припущення про існування (чи навпаки неіснування) людського архетипу, втіленого у першій особистості, точніше, у першій парі особистостей. Назвемо його умовним терміном «адам», пишучи його з малої літери і відрізняючи його тим самим від персонажів біблійного оповідання про Адама і Єву, персоніфікованих з виразною дидактичною метою.

Примітно, що вельми часто як для дескриптивного, так і для проективного підходів в антропології (в том числі, і для мислителів метафізичного та релігійного толку) існування адама апіорно ігнорується. Пуповинний зв'язок живого «з усією очевидністю» сприяє визнанню спадковості між тваринним і людським існуванням. А отже, в становленні людини як нібито мала місце «поступовість», в якій диференційні ознаки людськості проступали неначе крізь глухий туман настільки повільно, що приховується сам безпрецедентний момент їхньої яви. Це уявлення методично сповідує *етологія*. Етологічний передсуд не може примиритися з унікальністю людських атрибутів, умисно прагне їх нівелювати способом зведення до особливих аспектів зоології. Людина тут не феномен з власними атрибутами, а тварина з людськими, дещо «чудернацькими», модусами.

Таким чином, в завданнях антропології неодмінно виникає дивний парадокс: пізнати людини таким чином, щоб уникнути сам факт її виникнення. Однак, випадок адама, на наш погляд, є ключовим у питанні про людину, – людськість людини, хай навіть в якості «задуму», що відкриває можливості, мусила вперше явитися. Без адама людство не мало б ні цілі, ні смислу, Ното не мав би ніякого *sapiens*.

СТРАТЕГІЇ ПРЕОБРАЖЕННЯ ЛЮДИНИ ПІД ВПЛИВОМ МЕДІАТЕХНОЛОГІЙ

Генсіцький Ю.Д., Національний університет біоресурсів і природокористування України

Доба постмодерну запропонувала величезний арсенал медіартефактів, що стали знаряддям в такій інтенсифікації преображення людини, її «оцифрування»: електронна пошта, стільниковий зв'язок, широкосмуговий та мобільний інтернет, кіберпростір, текстинг, комп'ютинг, смартмобільні технології, а організаційно-технологічною основою формування медіасередовища життєдіяльності сучасної людини стають медіаінформаційні мережі, тобто засновані на передових електронних технологіях глобальні комп'ютерні, космічні та телекомунікаційні канали зв'язку, обміну, виробництва і розповсюдження інформації, організовані системно-мережевим чином. Розвинулася нова рушійна сила медіагібридизації, що кожного разу повідомляє людям медіастан. Людина доби високої електроніки сприймає світ не прямо й безпосередньо, а крізь провідників представленими різноманітними «медіа-пристроями». Величезні потоки даних, що надходять від «медіа-пристроїв», людина переробляє за допомогою різних колективних суб'єктів з мозокоподібними органами комунального користування [1].

В епоху постмодерну, з усім доступним гігантським арсеналом інструментів впливу на весь комплекс біо-психо-соціо-духовних вимірів людини, преображення людини можна здійснювати з різними соціо-гуманітарними цілями за різними векторами. Найбільш радикальна стратегія медіапроєображення людини нашого часу, що розробляється трансгуманістами, розвивається на базі досягнень нано-біо-нейро-медіа-комп'ютерних та інших наук. Трансгуманісти впевнені, що закономірним продуктом такого преображення стане людина, іменована неологізмом «постлюдина».

Постлюдина – гіпотетичний образ майбутнього людини, яка відмовилась від звичного людського вигляду в результаті впровадження передових технологій: інформатики, біотехнології, медицини і т.д. Таке уявлення постлюдини сформувалось в лоні трансгуманізму, міжнародного інтелектуального та культурного руху в підтримку використання науки і технологій для вдосконалення людських розумових та фізичних можливостей [1].

Існує кілька, на думку Хоружого, не дуже вдалих визначень того, що таке постлюдина. Найчастіше зустрічаються такі дефініції: «...гіпотетичний образ майбутньої людини, який втратив звичний людський вигляд в результаті впровадження передових технологій», «... нащадок людини, модифікований до такої

міри, що вже не є людиною » або навіть « ... людина, генетично змінена і покращена до стану, що не вкладається в рамки людської істоти» [3]. Сам Хоружий дає таке визначення постлюдини, як «того, хто на підході», оскільки реально на сьогоднішній момент можна говорити тільки про ті шляхи, по яких до нас підходить ця сама «постлюдина». Кіборг, Мутант, Клон – три версії постлюдини, до кожної з яких ведуть певні медіатехнологічні практики, що сьогодні вже активно розвиваються і викликають при цьому настільки ж активні заперечення і сумніви.

Преображення людини на сьогодні вже можна спостерігати за двома напрямками. Так ми вже можемо бути свідками вживлення в тіло і мозок комп'ютерних імплантів, чіпів: від протезів різних органів, до пристроїв, що підсилюють фізичні, сенсорні, когнітивні здібності людини, і далі – до перспективи, коли ділянки мозку замінюються машинними елементами.

Другий процес не здається настільки революційним, але, як зазначають психологи, вимикаючи людину з реальності, він володіє потенційно більш глибоким впливом і, зокрема, ефективно розріджує, роздрібнює соціальну фактуру. Перехідним етапом на цьому шляху є створювана віртуальна реальність. Прогнози стосовно цього напрямку преображення Реймонд Курцвейл описав ще в 1999 р.: «Ваші нейронні імпланти забезпечать симулювання сенсорного вводу віртуального середовища і вашого віртуального тіла безпосередньо в ваш мозок. Типовий «веб-сайт» буде віртуальним середовищем, яке сприймається без всяких зовнішніх пристроїв. Ви подумки робите вибір і входите в обраний вами світ [4]».

Входження в світ Мутантів зв'язується з наступним технологічним щаблем: впровадженням генної інженерії зародкових шляхів, яка буде розвинена, за прогнозами, приблизно до 2020 р. В клітинах зародкового шляху – повний обсяг генетичної інформації, і тому на цьому ступені відкривається можливість маніпулювання всім доступним спадковим матеріалом. Іншими словами, тут вже цілком може розгорнутися генетичне дизайнерство – використання генного матеріалу різних видів, проектування і виробництво широкого асортименту генетичних конструктів. Априорі, вони можуть як завгодно далеко відхилятися від Людини в усьому – у своєму генотипі, фенотипі, психоінтелектуальних характеристиках. Порівняно з кіборгами, гібридами всього двох «батьків», Людини і Мащини, тут виникає набагато більше змішання, велика дезорієнтація. За прогнозом Фукуями: «Ми перемішаємо гени людини з генами стількох біологічних видів, що вже не будемо ясно розуміти, що ж таке людина» [2].

Що стосується клонів, то Фукуяма створення їх відносить до найнебезпечніших і неприпустимих практик: «Є речі, які повинні бути заборонені беззастережно. Одна з них – репродуктивне клонування, тобто клонування з наміром

створити дитину». В основі «моральні причини», що полягають в тому, що «клонування – дуже неприродна форма розмноження», яка спричинить «неприродні відносини між батьками та дітьми», і «практичні причини», що складаються в перспективі розвитку, слідом за клонуванням, цілого ланцюжка інших сумнівних практик [2].

Медіа електронної ери, що прийшли на зміну традиційним медіа, породили грандіозну ударну хвилю, яка нині глибоко і багатопланово перетворює не тільки глобальне соціоприродне середовище проживання землян, але і саму людину в повноті всіх її біо-, психо-, соціо-духовних вимірів. Саме медіа, в гранично широкому сенсі, є інструментом та реальністю формування і практики відображення природи людини, її сутності. Весь процес преображення людини відбувався в тісному зв'язку з еволюційними змінами медіасередовища. Могутній вплив цифрового медіа на всі структури людської реальності, її біо-соціо-психодуховні аспекти, формує новий образ людства – постлюдства.

Література:

1. Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Мороз О.Я., Озадовська Л.В., Беліченко А.В. Індустрія наукових знань: вплив на соціогуманітарну сферу. Монографія – К.: УкрСІЧ, 2015. – 407 с.
2. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. – М.: ООО “Издательство АСТ”: ОАО “ЛЮКС”, 2004.
3. Хоружий С.С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергической антропологии / С.С. Хоружий // Хоружий С.С. Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10 – 31.
4. R.Kurzweil. The age of spiritual machines. London, 1999. P.182.
5. T.Peters. The soul of trans-humanism // Dialog. A Journal of Theology. 2005. V.44(4). P.384.

АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ВОЛІ

Данилків О.В., Гейко С.М., Національний університет біоресурсів і природокористування України

Історичний розвиток свободи і права у людських відносинах є прогресом рівності людей у якості формально (юридично) вільних осіб. Свобода і рівність неподільні, вони неодмінно передбачають один одну, оскільки, з одного боку, визначальною фігурою свободи у її людському вимірі є вільна особа як необхідна основа правоздатності і право суб'єктивності, а з другого, така свобода

індивідів може виражатись через загальний принцип і норми рівності цих індивідів у певній сфері і формі їх взаємовідносин.

Метою дослідження є спроба з'ясувати роль свободи волі в формуванні особистості та побудові громадянського суспільства. Завдання: розкрити сутність поняття свободи та умови розвитку вільної особистості.

Уже Аристотель брав до уваги «свободу волі» та розрізняв вольові акти від мимовільних рухів та дій, вказуючи, що серце людини б'ється мимовільно тобто поза раціональною волею людини.

Святий Августин волі людини присвячував особливу увагу, зокрема у питанні взаємовідношення волі людини та волі Бога. Він навіть спинявся над причиною гріха біблійного Адама, і дійшов висновку, що той згрішив, бо його воля була недосконалою, а свої власні гріхи, з болем серця, пояснював також слабкою волею та спокусами й поганим прикладом недостойного товариства. Про волю він говорить як про одну з трьох властивостей душі (глузд, пам'ять, воля), але вказує, що воля може піддаватися поганим звичкам, які стають сутнісними, як це було в роках його дитинства та юності, але, що тільки завдяки свободі волі людина обирає добро чи зло.

Святий Тома Аквінський доводить, що для існування свободи волі необхідний вільний інтелект, поза яким людина не може робити інтелектуального, а отже свідомого вибору, бо для вольового акту має існувати цілепокладання, в якому інтелект відіграє визначальну роль, бо не можна бажати чогось, не знаючи чого. Це так само віковична соціальна, моральна та правосудна проблема, що вимагає не лише законодавчого рішення, а й глибокого досконального розуміння проблематики.

Рене Декарт, на противагу Томі Аквінському, надає волі першорядну та важливішу від інтелекту (розуміння) роль. Він вважає інтелект та свободу волі двома визначальними чинниками душі людини. Воля стосується інтелекту, що особливо виявляється, коли людина помічає помилку у виборі чи рішенні. Для нього свобода волі є природною в людині, без неї людина втрачає людяність, головну притаманну людині рису. Воля не має обмеженості в свободі та виборі, але інтелект людини обмежений, що засвідчує невластивий, а то і шкідливий, хибний чи негідний вибір людини. Воля людини здатна повернути русло дій людини, ініціювати, продовжувати, стримувати протилежну попередній дію. Людина помиляється не в неналежному розумінні чогось, а в бракові відповідної волі, тобто, належної імплементації волі. Людське я, або само-свідомість, бере активну участь у виборі людської дії або акту. Декарт говорить також про дії людини, засновані не на активному мисленні, а на бажаннях, коли послаблюються перцепції, а переважають почуття, що притуплюють силу волі.

Бенедикт Спіноза, знайомий із поглядами Декарта на волю людини, твердить, що людина не має свободи волі. У праці «Етика» філософ стверджує, що людина, будучи унітарною одиницею, виявляється двома аспектами однієї реальності, але ні тіло, ні душа не є автономними сутностями й у реальності творять моністичний паралелізм. Спіноза виводить це твердження зі своєї концепції Бога: Бог – вічний і є єдиною сутністю, а психіка та тіло людини є лише атрибутами Бога. Думати про речі та світові об'єкти і явища, як ми звикли, не правильно, бо єдиною реальною істотою є Бог, відповідно, тіло людини – абстрактний, дочасний шлях відношення до віковичної субстанції, до Бога, а душа – лише один аспект Бога-Духа. Тому Спіноза наголошує, що воля людини не вільна, а визначена буттям. Відтак філософ створив детерміністичну теорію задовго до Фрейда та на основі протилежних Фрейдіві міркувань.

Оскільки людина завжди поставлена «між вічністю й часом, світлом і пітьмою, істиною й брехнею, добром і злом, вона має переважне право вибирати істинне, добре, досконале. Хто чинить саме так у всякому місці, бутті, стані, званні, ступені, – мудрий і праведний». Таким праведником був Григорій Сковорода. Автентичність в людині, що її ґрунтовно дослідив у своїх творах український мислитель і визнає нині психологічна наука, — один із найважливіших його вкладів у пізнання людської психіки.

Воля є рисою духовності всіх людей, яка виявляється лише в дії. Воля мінлива й тому вважається, що її можна виховувати, говориться про «сильну та слабку волю», про «силу волі». Відношення між «волею та силою волі» подібне до відношення між інтелектом та інтелігентністю. Воля втягає та ускладнює розум та почуття людини і прямо стосується прагнень та тіла, тому можна говорити про ріст та ступінь розвитку волі. Життєві успіхи людини прямо залежні від волі та інтелігентності індивіда.

Волю можна сутнісно окреслити як раціональну любов до всього, що пробуджує вищі потреби людини на противагу нижчим, породженим інстинктами та потягами, що суперечать моральним нормам спільноти, яка цінує вищі потреби. Сила та агресивність у наш час, на жаль, переважають, а моральність та християнські ідеали відходять на другорядне місце.

Людина має інтелект і волю. Вона прагне істини та знання, сенсу життя та буття. Вона не хоче бути введеною в оману, не хоче чинити зла, хоч часто ошукує оточуючих і саму себе, за що дорого розплачується. Тому сильна воля – це стан, коли людина послідовно прагне досягнення обраної мети. Для цього потрібна також особистісно-сутнісна мотивація. Це 1) сенсорні вартості, що вдовольняють потреби людини (їжа, пиття, відпочинок, вигода); 2) життєві вартості, похідні від гармонійного розвитку тіла (здоров'я, сила, гармонійна активність, фізична краса); 3) соціальні вартості, що задовольняють людину як члена спіль-

ноти (сімейна любов, товарицькість, людська спільнота, публічне визнання, впливовість та сила); 4) духовні вартості, що апелюють до духовних задатків, інтелекту та волі (знання, винахідливість та істина), естетичні вартості та моральні вартості (доброзичливість, чесність, щедрість); 5) релігійні вартості, які стосуються віри в Бога і вимагають надприродних чеснот віри, надії, любові та, особливо, людських зусиль.

Вказані мотиви (вартості) реалізуються при забезпеченні певних умов. Найбільш цінні та шляхетні вартості не принесуть жодної користі, якщо людина їх вільно не адаптувала. Вартості мають бути постійними, тривкими та довговічними. Вартості мають бути вичерпні, аби вкоренитися у волю. Вартості мають бути свідомі: людина завжди має пам'ятати про свою мету, що легко дається, але уможлиблюється сильною волею.

Отже, справжня сила волі виявляється лише за умови, коли мета, якої прагне людина, обрана нею вільно. Адже людина може стати сильним і послідовним «в'язнем» чужої волі. Це жодним чином не означає, що бажання і сила волі конфліктують: людина може пристрасно віддаватися найрізноманітнішим ідеалам, як-от: релігійним, національним, родинним і іншим.

ДО ПРОБЛЕМИ ЛЮДСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ПОСТМОДЕРНОЇ КАРТИНИ СВІТУ

Данилова Т.В., Національний університет біоресурсів та природокористування України

Хто ми є? Чи існує наше неподільне «Я»? Що таке особистість? В контексті постмодерної картини світу ми не маємо єдиного «Я» – тієї унікальної ідентичності, що супроводжує нас від народження до смерті. Ніякого реального, незмінного «Я» не існує. Розчарування, що прийшло на зміну оптимізму епохи Просвітництва, негативні наслідки розвитку науки і техніки, відчуття відірваності від сталих спільнот, звичних стандартів поведінки, контакти з людьми з різними переконаннями і способами життя призвели до руйнування звичних стереотипів сприйняття світу і власної системи цінностей. Ця втрата ґрунту під ногами, стійкої ідентичності, впевненості в правильності глобальних норм і цінностей породили глибоку невизначеність, невпевненість і занепокоєння. Звичний інтерналізований набір цінностей, який керував нашим життям, виявився зруйнованим. Сьогодні ми орієнтуємося не на власне «Я», а на інших людей. Ми прагнемо відповідати їх стандартам, бути в курсі справ, однак постійно ставимо

під сумнів те, з чим маємо справу, і те, хто ми є. Ми всюди і ніде, близькі з усіма і самотні [3].

Все це викликає у нас відчуття постійного знаходження в якомусь русі. Багатовікова філософська дискусія про постійне і мінливе триває і в наші дні. Представники постмодерну стверджують, що зміни фундаментальні, а рух – це норма. У всьому цьому ми, здається, втрачаємо відчуття ідентичності. А постмодерністи наполягають на тому, що у нас взагалі немає ніякої ідентичності.

В ХХ ст. Ж. Дерріда [5] запропонував нову концепцію ідентичності. Ця ідентичність не є стабільною або наперед визначеною, але виступає непостійною, мінливою, оскільки породжена людським сприйняттям відмінностей між собою та іншими у певній системі. Навіть концепція власності базується на понятті безперервності та неподільності індивідуального «Я». Структуралісти та постструктуралісти стверджували, що ідеї та мова не належать нікому. Ж. Дерріда наполягав на тому, що структуралізм сприятиме зникненню приватної власності, а Дж. Пассмор довів це твердження до логічного висновку: постструктуралізм віщує смерть особистого «Я», що може бути пояснено як смерть єдиного, неподільного «Я».

К. Леві-Стросс [6] зазначав, що будь-яке унікальне відчуття власного «Я» прагне розчинитися в соціальних структурах на користь колективного «Я». Відповідно, множинна Самість є необхідною для моделювання сучасних областей взаємного інтересу, таких як відносини між колективними ідентичностями, циклічний (в більшій мірі, ніж лінійний) характер часу, міф як заміна наративу та історії.

Мислителі доби постмодерну виступають проти традиційного розуміння суб'єкта як суверенної істоти, яка свідомо, незалежно і активно визначає свою діяльність і свою життєву позицію. Вони заперечують існування субстанціонального, вічного, неподільного «Я» в центрі світу, децентруючи його за допомогою введення поняття суб'єктивності: «Я» існує завдяки його стосункам з іншими як частина загальної картини світу. В центрі уваги постмодерністів знаходяться лінгвістичні структури, що означає децентрацію суб'єкта. Сам суб'єкт перетворюється на тимчасового, ситуаційного, сконструйованого; його Я-ідентичність конституюється і реконституюється відносно існуючої соціальної дійсності.

Ж. Лакан радикально переглядає класичне поняття суб'єкта. Якщо в рамках картезіанської традиції суб'єкт розглядався як певна субстанціональна цілісність, як суверенний носій свідомості і самосвідомості і як ціннісна точка відліку в культурі, то, на думку Ж. Лакана, суб'єкт постає як функція культури, як точка перетину різних символічних структур. Не культура є атрибутом індивіда, а індивід виявляється атрибутом культури, яка виражає себе за допомогою

суб'єкта. Сам же суб'єкт виступає як ніщо, певна порожнеча, що заповнюється змістом символічних матриць. Звідси – постійна взаємодія між суб'єктом як носієм культурних норм і «Я» як носієм бажання, тобто між Символічним і Уявним [2].

Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі [4] стверджують, що гомогенної людини не існує, людина завжди онтологічно гетерогенна. Не існує єдиного суб'єкта як власного центру самого себе. Суб'єктивність завжди є результатом колективного плану, який передбачає існування не лише безлічі індивідів, але й великої кількості машинних, технологічних, економічних чинників. Індивід – лише окремий випадок такого плану, пов'язаний з певним типом культури та суспільної практики. Суб'єктивність не є чимось автономним, що обґрунтовує існування тих чи інших індивідуальних і соціальних планів, навпаки, вона існує тільки як асоціація груп людей, соціальних, економічних, інформаційних машин. Позасвідоме ніколи не буває суто індивідуальним, воно завжди в тій чи іншій мірі носить колективний характер [1].

Постмодерні уявлення відходять від розуміння людського «Я» як детермінованого, раціонального, неподільного індивіда. У просторі постмодерної картини світу ідентичність втрачає свою унітарність. Ця нова плюралістична ідентичність все більше зазнає впливу з боку сил, які не є цілком раціональними, і надає перевагу міфу над історією, релігії над наукою, циклічному часу над лінійним. Постмодерна особистість має багато «голосів». Наша культура дає різні відповіді на питання «Хто ми є?». Один голос в нас ставить під сумнів інший. Ця особистість різноманітна – вона постійно змінюється, змінюється разом з умовами життя і пристосовується до них. Самість децентрована. Ця ідея ґрунтується на тому, що Самості не існує взагалі: ми є такими, якими нас описали. Ми є «Я» тільки відносно Інших – ми не острови, але частина величезного материка. Для розуміння самих себе ми повинні зрозуміти контекст нашого життя. Таким чином, наша особистість не має центру, вона може розвиватися у багатьох напрямках і постійно змінюватися. Ми є соціально сконструйованими. Ми не маємо фіксованої ідентичності, яка залишається незмінною. Ми продукти зовнішніх сил: ми створені «ззовні», а не «зсередини». Наше життя можна зрозуміти лише у контексті сьогодення. Все, що має значення – це наше сьогодні. Ким я був вчора – не має значення; ким я буду завтра – це питання залишається відкритим. Людське життя – це оповідь, яка пишеться і переписується постійно.

Література:

1. Дьяков А.В. Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности / Дьяков А.В. – Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006. – 246 с.

2. Чепелева Н.В. Структурный психоанализ (Ж. Лакан) / Чепелева Н.В.[Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://psylib.ukrweb.net/books/psiteol/txt32.htm>
3. Anderson, W.T. The Future of the Self: Inventing the Postmodern Person / W.T. Anderson. – New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 1997. – 287 p.
4. Deleuze, G. Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia / G. Deleuze, F. Guattari. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. – 400 p.
5. Derrida, J. Writing and Difference / J. Derrida. – 2 edition. – Routledge, 2001. – 446 p.
6. Levi-Strauss, C. Structural Anthropology / C. Levi-Strauss. – New York: Basic Books, 2008. – 441p.

СИМВОЛІЧНІ МЕХАНІЗМИ СВІДОМОСТІ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ ЕНАКТИВІЗМУ

Кретов П. В., Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького

Пошуки сучасною філософською антропологією нових концептуальних підходів до людського пізнання, до «життєсвіту» (Е. Гуссерль) людини та меж її досвіду унаочнюють нагальну необхідність перегляду традиційних раціонально-логічних, сказати б, метафізичних, теоретичних настанов, постулатів, що лежать в основі інтерпретації, опису, розуміння та пояснення в людському пізнанні, самої людини і простору, в якому здійснюється згадані акти та процеси – простору свідомості і мови. Йдеться про метатеоретичні підстави знання, принципово відкрити, нелінійну холистичну парадигму окреслення пізнавальної діяльності, що поєднувала б як метафізичну традицію класичної філософії (від кореспондентської теорії істини до репрезентаціонізму в епістемології), так і сучасні психологічні, нейрофізіологічні, кібернетичні, біологічні, соціокультурні концепції, що намагаються розглянути людину за межами традиційних дихотомій суб'єкт – об'єкт, людина – природа, людина – середовище. Згадану парадигму, наприклад, представляє в сучасній філософії науки емерджентна епістемологія, більш загальними є конструктивізм в епістемології та напрям, що позначається поняттям енактивізм [1]. У контексті нашої теми два моменти означеного стану речей видаються релевантними: по-перше, заново проблематизуються точка, момент і структурні особливості задіяння логічних моделей мислення та мови в межах «життєсвіту» людини – актуалізується питання про дологічний і домовний простір досвіду. Якими є одиниці, структурні форми його освоєння? По-друге, акцентується процесуальний, діяльнісний характер пізнавальної діяльності людини,

розглянутої холистично, – існує навіть тенденція до заміни фундаментального термінологічного словосполучення «суб'єкт пізнання» термінологічною конструкцією «когнітивний агент» (сучасна дослідниця О. Князева вважає, що тут важлива апеляція до первісного латинського значення кореня лексеми *агент*, що включає семантику, пов'язану зі спонуканням до дії, обумовлення тощо) [1, с.89]. Якщо прийняти тезу про необхідність цілісного, холистичного розуміння свідомості людини, то зрозуміло, що лише виходом за межі формально-логічних мисленнєвих процедур обмежитися не вдасться: сама по собі психосоматична складова свідомості, як би широко ми цю складову не тлумачили, не дає відповідей на запитання ні щодо сутності свідомості, ні щодо механізмів її функціонування. Також не дає однозначних відповідей, хоча і видається вельми евристичною, розширення поняття середовища у бінарній зв'язці людина – середовище, коли поняття Umwelt (Я. фон Ікскюль) інтерпретується як світ смислів людської істоти, а не плацдарм для Марксового олюднення природи. Втім, безпосередньо співставити гуссерлівський Lebenswelt та ікскюлівський Umwelt все одно не видається можливим без чіткої фіксації поняття свідомості, оскільки інакше продукування за моделлю ноосфери і семіосфери, естетосфер, символосфер людського пізнання і досвіду та ін. може набути загрозливих масштабів. Тому припустимо, що символічні механізми свідомості у такій гранично широкій інтерпретації людського світу та систем взаємодії людина – природа, людина – світ, людина – соціум, людина – людина та ін., що її використовує енактивізм, мають бути осмислені насамперед з конструктивної точки зору, тобто в тому сенсі, як вони сприяють формуванню або безпосередньо формують картину світу людини. Символ у цьому контексті може бути інтерпретований як самоподібна фрактальна структура мови (бачимо, як легко концептуальні аналогії переходять у концептуальні метафори. Сучасний класик конструктивізму П. Вацлавік розрізняє цифрову комунікацію, що спирається на структури, величини, масиви даних, назагал логіку, й аналогову комунікацію, що апелює до образів, метафор, назагал – до семантики та смислогенерації. Його однодумець Д. Пінк взагалі стверджує, що інформаційні взаємодії в культурі та масовій комунікації поступово витісняються концептуальними, такими, що є насамперед смислогенеруючими [2]). Також можна визначити символ як метафору, що замкнена сама на себе, як таку структуру, що, крім ознаки самоподібності, може мати ще й ознаки гомеоморфності та самовідтворюваності. Ситуативно регульована, стохастична реальність мовлення-сприйняття, інтерпретації (соссюрівське *parole* з дихотомії *langue – parole*), «тоне» у глибинах мови, у невичерпності її потенційних смислів та інтерпретації значень. Можемо припустити, що такий механізм трансцендування реципієнта або мовця щодо вузького контексту комунікації та вихід на рівень тезаурусу мови загалом запускається саме символом. Згадаємо загальнови-

дому максимуму Л. Вітгенштайна щодо того, що межі мови людини детермінують межі її світу. Але нам ідеться не про онтологізованість мови й мовлення і не про те, що мова – це домівка буття, апелюючи ще до однієї відомої метафори, а саме про трансцендування. Символ саме тому й видається універсальною пізнавальною формою, що от він може вивести за межі мови або на дологічний рівень (чи на дологічному рівні – «план іманентності» Ж. Дельоз), або на металогічний, метатеоретичний. Саме тому символ може набувати ознак трансфінитності (наразі термін використовуємо і в його математичному значенні, і в контексті його використання екзистенційною психологією). Доречною видається метафора калейдоскопа. Уявимо, що людина використовує монокуляр для того, щоб розрізнити деталі віддаленого й уточнити межі своєї картини світу, організувавши дані досвіду в систему. Цей монокуляр – мова. Але він водночас є й калейдоскопом. Умовні режими між простим збільшенням і калейдоскопічним (доречним буде уточнення – фреймовим, фрактальним, тобто самоподібним) баченням перемикає метафора, яка функціонує як символічна конструкція. Згадаймо, що ще О. Ф. Лосєв зауважував, що будь-яка метафора потенційно є символом [3], може ускладнюватись до символу, виступаючи у ролі смислогенеративної моделі. Таким чином, перехід від говоріння як називання (що бачу, те й кажу), від предметності та конкретики комунікативної ситуації до символіки смислів мови, не залежної безпосередньо від предметів матеріального світу, невичерпної й онтологізованої, дуже простий і здійснюється простою зміною свідомісної установки реципієнта або мовця, «заглибленням», тобто між цими аспектами комунікації і перебування в світі смислів немає жорсткої межі. Потік, бурхлива ріка інтерпретацій знаків, значень, гіпотетичних смислів лежить перед людиною. Їй для того, щоб описати будь-що, слід зафіксувати стан речей (фіналізуюча природа будь-якого наративу, назагал мови. Але не мовлення). Тож метафора немовби «схоплює кригою» на мить цей потік, робить своєрідний парадоксальний «зліпок вічності». Символ же фіксує точку сингулярності смислу, момент розриву, перервності неперервного, як видається, на відміну від метафори, через те, що він вільний щодо будь-яких просторових або часових маркерів реальності (речей або мови) фіксує топологію безкінечної варіативності смислогенерації у свідомості людини, причому тут відсутня рекурсія, як просторова, так і смислова. Тобто символ не просто переносить зміст «звідти-сюди» чи навпаки, як-от метафора. Він створює власну реальність. Тому трансцендентальність символу і символіки і його здатність виступати в якості межі досвіду й водночас «містка» (М. Мама-рдашвілі, О. П'ятигорський), портала в смисловий простір свідомості обумовлена не в останню чергу тим, що він, по-перше, оформлений, структурований і, по-друге, передбачає власне буття, а не лише вказує на те, чим не є сам, не є лише частиною цілого або лише фрагментом реальності. Будь-яка окремість певною

мірою вказує на вихідну цілісність та всі інші окремості, але в межах символу відбувається генерація смислу, який не витікає прямо зі сприйманого людиною або безпосереднього досвіду, смислу, який ґрунтується на змістові та структурі символічно-смиислового простору свідомості і спонукає до дії у світі та взаємодії зі світом.

Література:

1. Князева Е. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. – М. : Университетская книга, 2014. – 500 с.
2. Пинк Д. Будущее за правым полушарием. Что делать, чем думать и как быть в век нового творческого мышления. – М.: Рипол-классик, 2009. – 320 с.
3. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1995. – 319 с. – С. 124 – 127.

НЕЛІНІЙНЕ МИСЛЕННЯ ЯК СПОСІБ СВІТОПІЗНАННЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Культенко В.П., Національний університет біоресурсів і природокористування України

Нелінійне мислення як сучасний спосіб світопізнання може виявляти себе в творчості. Як власне, й творчий розвиток є підставою для формування нелінійного мислення. Дослідники цієї проблеми наголошують [1], що ключем до стійкого розвитку суспільства є неперервний творчий розвиток. Творча спрямованість забезпечує вирішення загальноцивілізаційних (глобальних) проблем соціально-економічного, політичного та технологічного розвитку, проблем національного, регіонального, організаційного та особистісного розвитку. Зокрема, лідерство в світовій економіці досягається через розвинуту управлінську свідомість, нелінійне мислення, основою для яких найчастіше виступає системна креативність. Новий тип мислення сучасної людини – це креативне мислення. Формування людини креативного типу мислення передбачає оволодіння принципово новою культурою мислення, суть якої полягає в розвитку інтелекту людини за допомогою нетрадиційних технологій навчання, в яких акцент робиться не стільки на організації та переробці знань, скільки на їхньому створенні, породженні. Завдяки цьому актуалізується потреба інтелектуалізації суспільства, оскільки сучасність характеризується динамічними опозиційними багатолінійними різновекторними процесами.

Шкідливий вплив деінтелектуалізації особливо яскраво виявляється у тенденціях вестернізації суспільств різних типів та культур, цілеспрямованих впли-

вах та спотворенні системи цінностей, насадженні цінностей суспільства споживання, створенні структури квазіпотреб, що породжує втрату людиною цілісності та сенсу життя. Означені негативні суспільні тенденції потребують осмислення та розв'язання. Вирішення цих проблем великою мірою пов'язується з креативною освітою, її здатністю розробити успішні методики виховання, відповідні викликам часу. З нашої точки зору, вимоги формування людини креативного типу мислення відповідають принципам побудови нелінійної моделі особистості, що опанувала навичками нелінійного мислення. Йдеться про впровадження системи креативного менеджменту (System Managing Creativity), як реалізації синергетичної парадигми мислення, що дозволяє активно застосовувати синергетичні методології в наступному вигляді (за Є.Н. Князевою та С.П. Курдюмовим):

1. Самоосвіта – оволодіти здатністю поповнення й генерації знань, а також швидкої орієнтації в складно організованих базах даних та розгалужених системах знань та сучасними способами самоосвіти;

2. Створення умов, за яких можлива активна продуктивна творчість – система відкритого діалогу, прямого й зворотного зв'язку, попадання – в результаті спільного вирішення проблемних ситуацій в процесі управлінського проектування – в один і той самий, самоузгоджений темпосвіт. Функціонування з однією швидкістю сприйняття та уявлень, в одному і тому самому управлінському середовищі як одне ціле; інтерактивність (У. Матурана, Т. Паск, Ф. Варела), формування антропологічних принципів кооперативної, когерентної поведінки;

3. Використання технологій креативного менеджменту в освіті, що дозволяє долати неорганізовані устремління учнів, роблячи їх творчими, інноваційними;

4. Прискорений перехід до нових, модифікованих структур знання й поведінки людини;

5. Фазовий перехід до перебудованої особистості, для якої актуальними є не лише посилені шляхом навчання сліди пам'яті та вже існуючі синоптичні зв'язки. У особистості з нелінійним типом мислення радикально перебудовується вся конфігурація свідомості;

6. Виявлення прихованих потенцій та перспективних тенденцій власного розвитку через гештальт-освіту, яку можна інтерпретувати як передачу цілісних блоків інформації, якісну зміну, перебудову, конфігурації ситуацій навчання. Мислити нелінійно, системно-креативно – значить мислити в альтернативах, пропонуючи можливість зміни темпу розвитку проблемної ситуації, її якісної логіки, значить виховувати талановитих людей.

Апологети системи креативного менеджменту переконують, що «креативність передбачає необхідне різноманіття знань, а первинний ментальний поря-

док являє собою потенціальну сукупність всіх можливих порядків (П. Валері). Сценарність креативного мислення близька до моделі мисленнєвого експериментування, до балансування «на грані хаосу» (И. Пригожин) – дійсного та можливого» (А.В. Шевырєв, М.Н. Романчук). Завдяки такому балансуванню людина здатна все більше розширювати горизонти дійсного, творчо виявляючи себе та перетворюючи світ.

Таким чином, сучасні антропологічні дослідження нової людини представляють її особистістю з нелінійним мисленням, яка постійно інтерпретує, розкодовує зашифровані глибинні сенси. Це людина, яка за явними, поверхневими смислами розкриває інші рівні значень, приховані для буквального тлумачення. Діяльність такої людини та її мислення виявляються значимими не просто з точки зору кумуляції знання, вона збагачує здобутий досвід практикою його нелінійного сприйняття та переробки. Внутрішній духовний світ такої людини – це творчий світ уявлень та образів, що несуть, покладають та осягають нові сенси життя та діяльності суб'єкта в процесі його саморозвитку. Це стимулює питання якісного перетворення творчої особистості, що відкриває для себе нову істину про світ, нові сенси власного життя та діяльності.

СОЦІОПСИХОСФЕРА: МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У ПСИХОЛОГІЧНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

Мельник В. М., Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Питання про наявність у людини “зовнішньої” і “внутрішньої” психіки у психологічній антропології слід перенести на колективну психологію. Е. Дюркгейм і Л. Леві-Брюль (видатні соціальні та культурні антропологи) вперше звернулись до так званої “колективної психології” і спробували встановити універсальні закони, що керують цією наукою. Ще видатний засновник соціології та філософського позитивізму Огюст Конт писав, що “вищі психічні функції залишаються незрозумілими, якщо обмежуватись вивченням окремої особи”. О. Конт ввів для колективної психології аналогічний принципу природного відбору термін “принцип еволюції виду”. Саме з цим принципом і стикається психологічна антропологія у своєму соціально-колективному контексті.

Таким чином, соціопсихосфера — це предмет психологічної антропології. Вона ґрунтується на наявності зовнішнього та внутрішнього психічного процесів у соціальних організмів. Соціопсихосфера методологічно підкріплюється позитивістським принципом еволюції виду. Формування зовнішньої колективної

психіки відбувається через природний відбір. Такий відбір проходить на рівні внутрішніх колективних психічних процесів. Формула “Природа-Психіка-Культура” діє не лише на індивідуальному, але й на колективному, тобто соціальному чи суспільному рівні.

Лише оперуючи вищезазначеними термінами можна глибше зрозуміти суть досліджуваного нами вчення. Ми розуміємо, що такі терміни як “зовнішня” або “внутрішня” психіка можуть викликати звинувачення з боку професійних психологів у “надмірному філософствуванні” чи “еклектизмі”. Однак, маючи за плечима досвід розробки соціокультурно-антропологічної методології зазначаємо, що завданням будь-якої гуманітарної науки сьогодні є спрощення її інтегративності. Гуманітарна наука має бути доступною не лише для вузького кола фахівців, але й для більш широких мас. Гуманітаристика сьогодні повинна розвиватись виключно в інтегративному руслі — в руслі об'єднання своїх філософських теоретичних потуг з природничими закономірностями і точними формулами.

Цю тенденцію в XIX столітті вловив ще видатний публіцист М. Г. Чернишевський. На увагу заслуговує його теоретична праця *“Антропологічний принцип в філософії”*. Саме він вперше в російській імперській науці виводить положення про необхідність тісної взаємодії між “філософією” та “природознавством”. В. Жданов, біограф критика М. А. Добролюбова, писав: “Російська матеріалістична філософія, більше ніж будь-яка інша філософія домарксівського періоду, відрізнялась своїми найтіснішими зв'язками з експериментальними науками”. М. Г. Чернишевський у своєму фундаментальному дослідженні так зазначає про інтеграцію гуманітарної і природничої галузей знань: “Основою для тієї частини філософії, яка розглядає питання про людину, точно так само слугують природничі науки, як і для іншої частини, котра розглядає питання про зовнішню природу”. Варто зазначити, що В. Жданов не дарма згадав про марксистську філософію. Саме марксизм наприкінці XIX століття остаточно сформулював тезу про “взаємний зв'язок усіх процесів, які відбуваються в природі”. Говорячи про тенденцію до взаємоінтеграції гуманітаристики і природничих наук ми повинні зрозуміти, що це не стільки сучасна тенденція чи новітня методологічна примха, скільки продовження традицій, зокрема і російської імперської антропологічної філософії. Так, ще у 1858 році з відповідними намірами була надрукована серйозна наукова стаття Миколи Добролюбова *“Органічний розвиток людини в зв'язку з її розумовою та моральною діяльністю”*. Стаття була опублікована в журналі *“Современник”*. Вона є наскрізь антропологічною, справді просякнута основоположним для філософії Добролюбова питанням “загальнолюдських цінностей”. Загальнолюдські цінності ми тут згадуємо не лише в контексті марксистської ідеології. Філософсько-політична ідеологія не має для нас жодного значення, коли ми говоримо про конкретні теоретико-

методологічні наукові проблеми. Концепт “загальнолюдське” є універсальною ідеєю для соціокультурної антропології. Сьогодні в Україні, по суті, єдиним глибоким спеціалістом із вивчення проблематики “загальнолюдського” залишається видатний філософ, політолог, історичний антрополог, професор Ф. М. Кирилюк. Він підкреслює, що вся антропологія ґрунтується на вивченні загальнолюдських цінностей і повинна в ідеологічному контексті слугувати не розрізненню, а інтеграції усіх наявних ідейних платформ в єдину “загальнолюдську ідею”. Його позиція є продовженням політико-антропологічної філософської традиції М. Драгоманова.

Опираючись на зазначену ідейну спадщину, вважаємо за необхідне визначити дві соціокультурно-антропологічні категорії “загальнолюдської ідеї”. Це — “загальнолюдські цінності” і “загальнолюдська проблематика”. При цьому, остання категорія розуміється в духовному і позачасовому контексті, не звертаючи уваги на так звані “буденні проблеми сьогодення”. Однією з таких “загальнолюдських проблематик” є психоантропологічна характеристика соціопсихосфери. Через всебічну характеристику структури психіки психологічна антропологія повинна віднайти ключ до внутрішніх колективних психічних процесів. В цьому полягає її основна наукова мета і завдання.

На противагу ідеям наукової, ідеологічної й антропологічної інтегративності професора Ф. М. Кирилюка варто відзначити і глибоку (в українській гуманітаристиці особливо) тенденцію до критики такого підходу. Серед adeptів критики інтегративного підходу виступав і такий знаний філософ, політолог, правник, професор О. О. Шевченко, який зокрема критикував і наше застосування “біологічної термінології” в поняттєво-категоріальному апараті соціокультурної антропології. Втім, варто підкреслити, що як Ф. М. Кирилюком, так і О. О. Шевченком так само, як і нами (та навіть ще більше), у процесі написання наукових досліджень використовуються методологічні принципи еклектизму. На відміну від існуючої в сучасній гуманітаристиці традиції критично ставитись до еклектизму як “надмірної інтегративності” та навіть вкладати в цей термін давнє негативне бачення, вважаємо, що лише на базі першопочаткового еклектичного ставлення до наявного матеріалу, з часом народжується цілісне бачення, світогляд вченого оформлений у структуровану наукову гіпотезу чи теорію.

Саме виходячи з принципу наукового еклектизму, нашого принципу ієрархічності субстанцій, антропологічного принципу М. Чернишевського і М. Добролюбова, позитивістського принципу еволюції виду О. Конта, вважаємо за цілком наукову запропоновану нами мету психологічної антропології — пошук “ключа” до соціопсихосфери, пошук ключа до внутрішніх психічних процесів (“внутрішньої психіки”) у соціопсихосфері.

ПРИРОДА ЯК ПРЕДМЕТ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ

Самарська А.В., Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна

Особливим викликом існуванню людства в кінці XX та на початку XXI ст. стала екологічна криза, яка спричинена технічною експансією людини у сферу природи.

Екологічна криза – це криза усталених способів ставлення людини до природи. В широкому плані мова йде про кризу сучасної доби, сучасної цивілізації, кризу всіх її інституцій і систем: політики, економіки, науки, виховання. Однак передусім – це морально-етична криза, криза етики як науки, її обґрунтування та застосування.

Екологічна криза є загрозою буттю, Dasein, не лише в Гайдеггеровому розумінні, тобто буттю людини, а й у розумінні Г. Йонаса, тобто буттю людства. Навіть більше, екологічна криза є універсально-онтологічною кризою, що загрожує буттю як такому, загрожує його цілісності. Адже тільки людина має справу зі світом як цілісністю всього буття. І якщо вона знищує своє довкілля, то вона знищує й саму себе, а знищуючи себе, знищує і означену цілісність.

На жаль, сьогодні ніхто вже не назве безглуздим запитання, чи не перетворилось навколишнє середовище, біосфера в цілому та її фрагменти, які підпорядковані нашій владі зокрема, в щось таке, що потребує нашої турботи і ставить перед нами моральні вимоги – не лише задля того, щоб урятувати нас, а й для самої себе, з її власного права.

У своїй книзі “Принцип відповідальності” Г. Йонас пише, що зміна характеру людської діяльності потребує істотних змін в етиці та імперативів нового типу.

Екологічний імператив сучасної епохи – це сукупність умов взаємодії суспільства та природи, порушення яких буде мати катастрофічні наслідки для майбутнього існування людства.

Категоричний імператив сучасності, який би відповідав новому типу людської діяльності виводить Г. Йонас: в позитивній формі “Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя”, “Занось до свого теперішнього вибору як спів-предмет твого воління цілісність людини в майбутньому” або ж в негативній формі “Чини так, щоб наслідки твоєї діяльності не були руйнівними для майбутньої можливості такого життя”, “Не завдай шкоди умовам для беззастережного продовження існування людства на землі”.

Близьку до означеної позиції точку зору мав видатний гуманіст Альберт Швайцер, який обґрунтував принцип “благоговіння перед життям”: зриваючи квітку, людина чинить зло, рятуючи поранену тварину, творить добро. Це так просто, так елементарно. І цю елементарність, пізнаваність в кожному акті людської поведінки Швайцер вважав найважливішою перевагою відкритої їм моральної істини. Одна з найважливіших умов повернення етичної думки на важкий шлях істини на його погляд полягає в тому, щоб не вдаватися до абстрактного мислення, а залишатися елементарним. Прийняти ситуацію такою, яка вона є, мати мужність і мудрість бачити біле білим, а чорне чорним і не намагатися змішувати їх в сіру масу. Людина – не ангел, і як істота земна, плотська вона не може не завдавати шкоди іншим життям. Однак людина (і саме це робить її поведінку етичною, моральною) може свідомо слідувати в своїх діях принципу благоговіння перед життям, сприяючи його ствердженню скрізь, де це можливо, і зводячи до мінімуму шкоду, пов’язану з її існуванням і діяльністю.

Спорідненим є підхід до бачення можливих шляхів виходу з кризового стану Берндта Гугенбергера: ми живемо за доби планетарної відповідальності за світ, адже наше сьогодення – це доба “планетарної загрози світові”. Величина й далекосяжність відповідальності постійно скеровуються величиною й далекосяжністю нашої руйнівної сили. Ми відповідальні тому, що ми можемо руйнувати. Нечуване збільшення предметів людської відповідальності загалом впливає і на наші етичні орієнтири.

З огляду на жахливу загрозу екологічної катастрофи фундаментальне питання екологічної етики можна сформулювати таким чином: чи може природа за умов науково-технічної цивілізації бути витлумачена та обґрунтована як предмет етичної відповідальності людини? Одна з найважливіших проблем сучасної філософії – обґрунтування та застосування моральних норм і цінностей етики спільної відповідальності за умов глобальної екологічної кризи.

До числа необхідних передумов конструктивного подолання екологічної кризи належить міждисциплінарний підхід. Він передбачає: 1) людина повинна кардинально змінити ставлення до природи, тобто змінитись сама, 2) враховувати інтереси природи задля неї самої та подальшого існування людства, 3) усвідомити свою відповідальність за природу, відмовитися від надмірного споживання природних ресурсів, 4) зрозуміти, що справжня краса цього світу не в новому телефоні чи планшеті, а поруч з нами, потрібно лише озирнутись навколо, подивитися на світ власними очима. Тоді ми можемо отримати шанс на збереження життя взагалі.

ОБРАЗ «ИНОГО» КАК ИНВЕРСИЯ «Я» – ОБРАЗУ

Чернова Л.Е., Придніпровська державна академія будівництва та архітектури

На какую тему не писали бы гуманитарии, "всюду перед нами предстает образ иного человека... мы сопоставляем его и себя, различаем и находим общее, а значит, становимся более самими собой" (М.Эпштейн). А как формируется образ "Иного"? Через коммуникации и интеракции, еще в раннем детстве ("когда деревья были большие"), соприкасаясь с паттернами культуры, в которые уже впечатаны коллективные архетипы, установки и ориентиры, но непременно в динамичных сопряжениях с образом "Я". Интериоризируясь эти стереотипы, создают социальные привычки (Habitus, P.Bourdieu), склонности и вкусы, критерии оценивания, поведенческие модели и убеждения. Они меняются под воздействием личного опыта и социальных перемен, но оставляют "следы"памяти.

Основной механизм личной и социальной идентификации – процедура сравнения. Принимая некритично образы "Я" и "Мы", предлагаемые "Иными" как эссенциальные качества или не соглашаясь с ними (самокатегоризация), личность конструирует образы коллективные и индивидуальные (G.Mead), используя их и в качестве "материала" и в качестве "способа". Культурные артефакты, паттерны, заложенные в языке (A.Tschuzh), в сказках, анекдотах, пословицах закладывают стереотипы и поведенческие модели "как принято у них / как принято у нас". Воспринимая и оценивая Значимых Иных, подражая им (G.Tarde), мы конструируем собственные идентичности. Так, подвижки общественного сознания в сторону независимой Украины, я обнаружила в 1992 г. в анекдотах, которые дочь рассказывала, приходя из детсада. Среди этнических персонажей (немец, англичанин, француз...) поведенческая модель "нашего" архетипичного героя явно изменилась. Я уточняя спросила: "А наш – это кто?". И получила ответ: "Ты что не понимаешь?! Наш – это наш!". Так уже в раннем детстве мир делится на "наших" и остальных. При этом "наши" – это те, кому ничего не надо объяснять, кому понятно без слов, кто думает, чувствует и реагирует как мы (общая жизненная перспектива, A. Schutz). Мною было проведено качественное соц. исследование "Трансформации самосознания нацменьшинств Украины", которое поможет прояснить обозначенные цели. Этноменьшинства имеют опыт бытия в качестве "Иного" и их отношения с "Иными" представляют интерес в связи с глобализацией и миграциями. Во-вторых, они состоят из групп с разными моделями конституирования

идентичности, разными культурами и способами расселения, поэтому на их примере можно выявлять влияние различных факторов.

Сначала дети не осознают, чем они отличаются от большинства. В домах с традиционным воспитанием им говорят старшие (эссенциальный тип идентичности), что больше распространено в компактных сельских поселениях, где меньшинства – существенная группа или в среде недавних мигрантов. Например: "Я всегда знал кто я, но не знал, что это плохо". От "Иных" ("не своих") они узнают в детсаду, на улице или в гостях. В советское время в межнациональных семьях городские дети узнавали о своей национальности в школе или при получении паспорта (выбирая национальность мамы или папы), порой случайно от других детей или взрослых, иногда в инвективной форме ("никто про это не говорил, но я как то сама поняла, что русской быть лучше"). Узнав о своей инакости, ребенок не всегда хотел "примерять" приписываемый образ, особенно, если он с негативными коннотациями, убеждая себе: "национальность не важна в современном обществе" или "стыдно признаться, но в детстве мне все время хотелось быть кем-то другим". Не принимая этот Образ, человек либо решает углубиться в "Инакость" ("я предпочитаю круг общения и партнера своего этноса", "никто так не поймет тебя, как свои", "я сначала побаивался, что скажут, когда узнают, что я кавказец, а потом стал гордиться, что не такой как все"). А соглашаясь, принимал/а решение либо через культурную ассимиляцию, либо через брак стать "своим". Примеры: "люди зря говорить не станут", "я и внешне не похожа..., имя славянское, все принимают за "свою", и мужа я хочу украинца", "в СССР я хотел быть русским, а сейчас украинцем".

На вопрос: "Существуют ли черты, присущие определенному этносу или это стереотипы?". Большая часть респондентов, даже считающие этничность врожденной: "в крови", "передается в генах", "от предков", отвечали: "скорее стереотипы", "люди разные", "все индивидуально", "у каждого народа есть хорошие и плохие люди". Некоторые отвечали: "Есть". Но на просьбу описать типичного представителя своего этноса и типичного украинца, – затруднялись. Либо описывали внешность, при этом рисовали контрверсию: если "свои" низкорослые, темноглазые и брюнеты, то типичный украинец: светловолосый, голубоглазый, высокий. Либо называли черты не столько этнические, сколько поселенческие: сельские жители в образ "Иного" вкладывали черты горожан. Часто описывались гендерные идеалы: "хорошая хозяйка, семьянин". Иногда у представителей своего этноса негативных черт либо совсем не было, либо меньше, чем в образе "Иного", были и ценностно нейтральные портреты (схожие результаты у Л.Гудкова, Россия). Мифологизированные, зеркальные образы давали этносы, близкие по культуре и истории, говоря, что "наши народы очень похожи", "трудно разделить" или "сейчас уже все перемешались". Люди с

гуманитарным образованием и модерным типом идентичности считают эти черты мифом, хотя уточняют: "наверное, все же что-то есть" или "это общечеловеческие качества, но у одних народов одни черты выражены ярче, другие – слабее". Почти все респонденты осознают обобщенность и условность данных образов, что "их используют политики для разжигания вражды". Большая часть респондентов считают их продуктом воспитания и различиями культур, а не врожденными чертами. Люди с виктимным типом идентичности и жители компактных сельских поселений конструируют образ "Иных" конраверсивный, критический, но чаще это собирательный образ с заимствованием стереотипов массового обыденного сознания. На личном опыте базировались в основном горожане с высшим образованием. Недавние мигранты давали сильно комплементарный портрет "украинцев", подчеркивая, что они благодарны за гостеприимство.

Таким образом, можно сделать выводы: 1. Образ "Иного" является инверсией или контрверсией самокатегоризации, построенный из интериоризированных культурных паттернов и интер/аут стереотипов, подкорректированных в личном опыте. 2. Образ "Иного" зависит от типа идентичности, близости/дальности культур, среды проживания и меняется в течение жизни. 3. Культурное разнообразие круга общения способствует обнаружению "чужого в себе" и "себя в ином", что развивает толерантность. 4. Виктимный личный опыт бытия в качестве "Иного", (около 85% респондентов его пережили) приводит к разным последствиям. Одни, стараясь его преодолеть, выбирают инклюзию и ассимиляцию. Другие, пережив и переинтерпретировав, принимают эту роль, как одну из социальных ролей. Третьи – как данность, "факт биографии". Четвертые – выбирая этнофаворитизм, капсулируются в общинных структурах.

СПИСОК УЧАСНИКІВ
наукової конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень»

№	Прізвище, ім'я, по батькові	Організація
1.	2.	3.
1.	Абдула Андрій Іванович	Криворізький державний педагогічний університет
2.	Азарова Юлія Олегівна	Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина
3.	Айтов Спартак Шалвович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
4.	Білошицький Едуард Васильович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
5.	Бродецкая Юлія Юрьевна	Днепропетровского национального университета им. О.Гончара
6.	Варшавський Олександр Павлович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
7.	Винник-Остапишин Віта Романівна	Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
8.	Власова Ольга Петрівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
9.	Генсіцький Юрій Дмитрович	Національний університет біоресурсів і природокористування України
10.	Горобець Євген Володимирович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
11.	Гребінник Тетяна Олексіївна	Приднепровская государственная академия строительства и архитектуры
12.	Громова Ольга Владимировна	Днепропетровский национальный университет им. Олеса Гончара
13.	Данилків Оксана, Гейко Світлана Миколаївна	Національний університет біоресурсів і природокористування України
14.	Данилова Тетяна Вікторівна	Національний університет біоресурсів та природокористування України
15.	Доброносова Юлія Дмитрівна	Національний транспортний університет
16.	Ільїна Анна Валеріївна	Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди
17.	Карпенко Андрій Олексійович	Державний вищий навчальний заклад «Донбаський державний педагогічний університет»
18.	Карпенко Олена Олексіївна	Державний вищий навчальний заклад «Донбаський державний педагогічний університет»

19.	Качак Надія Василівна	Київський національний університет будівництва і архітектури
20.	Корх Олександр Миколайович	Університет митної справи та фінансів
21.	Красіков Максим Сергійович	Дніпропетровський національний університет ім. О.Гончара
22.	Кретов Павло Васильович	Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького
23.	Культенко Валентина Павлівна	Національний університет біоресурсів і природокористування України
24.	Купцова Тетяна Анатоліївна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
25.	Куроп'ятник Олена Сергіївна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
26.	Лаута Олена Дмитрівна	Національний університет біоресурсів і природокористування України
27.	Лобода Дмитро Геннадійович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
28.	Лукаш Галина Павлівна	Донецький національний університет (м. Вінниця)
29.	Макогонова Владислава Володимирівна	Днепропетровский национальный университет имени Олеса Гончара
30.	Малівський Анатолій Миколайович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
31.	Марченко Тарас Григорьевич	Днепропетровский медицинский институт традиционной и нетрадиционной медицины
32.	Марчук Олександр Танасійович	Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича
33.	Мельник Віктор Мирославович	Київський національний університет імені Тараса Шевченка
34.	Мудрак Вадим Іванович	Національний університет біоресурсів і природокористування України
35.	Мурашкин Михаил Георгиевич	Приднепровская государственная академия строительства и архитектуры
36.	Новицкая Татьяна Евгеньевна	Институт философии Национальной академии наук Беларуси
37.	Паращевіна Ольга Степанівна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. акад. В.А. Лазаряна
38.	Пірог Людмила Анатоліївна	Дніпропетровський національний університет імені Олеса Гончара
39.	Попов Володимир Юрійович	Донецький національний університет (Вінниця)
40.	Попова Олена Вікторівна	Донецький національний університет (Вінниця)

41.	Самарська Алла Віталіївна	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
42.	Середа Юлія Петровна	Институт философии Национальной академии наук Беларуси
43.	Смирнов Андрій Сергійович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
44.	Снітько Дмитро Юрійович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
45.	Соловій Роман Павлович	Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова
46.	Терешкун Оксана Федорівна	Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника
47.	Турчин Мирослава Богданівна	Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника
48.	Фісун Катерина Геннадіївна	Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина
49.	Хміль Володимир Васильович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна
50.	Хміль Тетяна Володимирівна	Днепропетровский региональный институт государственного управления Национальной академии государственного управления при Президенте Украины
51.	Чернова Любовь Евсеевна	Придніпровська державна академія будівництва та архітектури
52.	Шапошник Владислав Юрійович	Дніпропетровський національний університет залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна
53.	Шморгун Олександра Олександрівна	Центр гуманітарної освіти НАН України
54.	Щедрін Анатолій Трофимович	Харьковская государственная академия культуры
55.	Яковенко Анатолій Іванович	Полтавський університет економіки та торгівлі
56.	Яцук Наталія Євгенівна	Івано-Франківський університет права ім. короля Данила Галицького

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ 1. АНТРОПОЛОГІЧНИЙ РАКУРС ФІЛОСОФІЇ НАУКИ ТА ТЕХНІКИ

РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ТА ПОМИЛКОВІСТЬ	
Абдула А.І.	4
ПРОБЛЕМА РАЦІОНАЛЬНОСТІ ПІЗНАННЯ	
Білошицький Е.В.	5
ЕТИЧНІ ПРИНЦИПИ ЯК ІМПЕРАТИВИ ТЕХНІЧНОГО ПРОГРЕСУ	
Винник-Остапишин В.Р.	7
СВОБОДА НАУКОВОГО ПОШУКУ ТА СОЦІАЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ НАУКОВЦЯ	
Горобець Є. В.	10
ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ИСТОКИ АРХИТЕКТУРЫ	
Гребенник Т.А.	11
АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ТЕХНІЧНИХ ІННОВАЦІЙ	
Качак Н.В.	14
СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ НАУКИ: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ	
Лаута О.Д.	17
ГЛОБАЛІСТИКА І ОСОБИСТІСТЬ: ФІЛОСОФСЬКО-ТЕХНІЧНИЙ КОНТЕКСТ В РАКУРСІ СПІВВІДНОШЕННЯ «ІНФОРМАЦІЯ-ЗНАННЯ»	
Мудрак В.І.	20
УГРОЗЫ РАЗВИТИЯ ТЕХНИКИ И ТЕХНОЛОГИИ: РЕЛИГИОЗНЫЙ ОТВЕТ	
Марченко Т.Г.	22
ПАРАДИГМА ТЕХНІКИ СТАРОДАВНЬОЇ ІНДІЇ	
Терешкун О.Ф.	24

СЕКЦІЯ 2. ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ МОВИ

ЯЗЫК АНАЛИТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА И КОНСТРУИРОВАНИЕ ЛИЧНОГО НАРРАТИВА	
Громова О. В.	27
«МОВНІ ІГРИ» ТА КОНТЕКСТ ФОРМУВАННЯ СЕМАНТИКИ ВИСЛОВЛЮВАНЬ	
Куроп'ятник О. С.	30
ЩОДО ПРОБЛЕМ ІНФОРМАЦІЙНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ	
Лобода Д. Г.	31
ЧАЙКОВСЬКИЙ, ДОСТОЄВСЬКИЙ, НОСОВСЬКИЙ ТА ІНШІ: ПРО КВАЗІОНІМИ В СУЧАСНОМУ МОВЛЕННІ	
Лукаш Г.П.	34
КОНСТИТУИРОВАНИЕ СУБЪЕКТА В ПРОСТРАНСТВЕ ЯЗЫКА: ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОДХОД Э. БЕНВЕНИСТА	
Середа Ю.П.	37
АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФІЇ МОВИ	
Хміль В.В.	38

СЕКЦІЯ 3. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕФЛЕКСІЇ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

ДЕКОНСТРУКЦІЯ ЯК ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОЕКТ	
Ільїна А.В.	42
ГАЙДЕЙТЕР І САРТР: КОНТУР РЕЦЕПЦІЇ	
Карпенко А.О.	46
ФІЛОСОФІЯ КОНКРЕТНОЇ МУЗИКИ К.-Г. ШТОКГАУЗЕНА	
Карпенко О.О.	48

ГАБЕРМАС ПРО ЗАСАДИ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР	
Корх О.М.	50
О ПРЕПОДАВАНИИ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНЕ	
Макогонова В.В.	53
ГЕГЕЛІВСЬКА МАРГІНАЛІЗАЦІЯ АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПРОЕКТУ ДЕКАРТА	
Малівський А.М.	56
ΠΑΘΟΣ»: СТРУКТУРНО-ФУНКЦІОНАЛЬНІ АСПЕКТИ ОСМИСЛЕННЯ ЗДОРОВ'Я ДУШІ В АНТРОПОЛОГІЇ СХІДНОЇ ПАТРИСТИКИ	
Марчук О.Т.	58
ПОСТМОДЕРНИЙ ПОГЛЯД НА ПРОБЛЕМАТИКУ ВЗАЄМОДІЇ ІДЕАЛІСТИЧНОГО ТА МАТЕРІАЛІСТИЧНОГО ТЛУМАЧЕНЬ ПСИХІЧНИХ ЯВИЩ	
Мельник В. М.	61
ПРОБЛЕМА КОЛЛЕКТИВНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ Х. АРЕНДТ	
Новицкая Т.Е.	64
КОНЦЕПЦІЯ «ТОЧКОВОЇ САМОСТІ» Р. ДЕКАРТА	
Попова О. В.	65
ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ В ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО	
Смирнов А.С.	67
ФІЛОСОФІЯ ЯК КОРИСНА НАУКА	
Снітько Д. Ю.	69
ЕТИКО-ЕКОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ПОСТМОДЕРНІЗМУ	
Турчин М.Б.	72
ЕВРЕЙСКАЯ ЭМАНСИПАЦИЯ И АНТИСЕМИТИЗМ В XIX ВЕКЕ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ	
Фисун Е.Г.	75
ПОСТМОДЕРНІЗМ ЯК ЗАПЕРЕЧЕННЯ МОДЕРНУ	
Шморгун Олександра	78
КАФОЛІЧНІСТЬ ЯК ОРТОДОКСАЛЬНО-ТЕОЛОГІЧНИЙ КРЕАТИВ	
Яковенко А.І.	81

СЕКЦІЯ 4. СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМАТИКА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ ТА ГЕОПОЛІТИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ	
Айтов С.Ш.	83
АНТРОПОЦЕНТРИЗМ ТОТАЛЬНОСТІ: ДИСКУРС СОВРЕМЕННОСТИ	
Бродецкая Ю.Ю.	86
ГЕНДЕРНАЯ ДИСКРИМИНАЦИЯ В ЗОНЕ АТО	
Власова О.П.	89
ПОТЕНЦІАЛ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПІЗНАННЯ ВИКЛИКІВ МЕДІАРОЗМАЙТТЯ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ	
Доброносова Ю. Д.	90
СВОБОДА ЯК СПОЖИВАННЯ	
Красіков М.С.	93
ФЕНОМЕН ІДЕАЛУ МАСКУЛІННОСТІ В ЕПОХУ БАРОКО В КОНТЕКСТІ ГЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ	
Купцова Т.А.	95

РОЛЬ СУБЪЕКТИВНОГО ФАКТОРА В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ ТАКИХ НАПРАВЛЕНИЙ КУЛЬТУРЫ, КАК МИСТИКА И ИСКУССТВО	
Мурашкин М.Г.	98
ПАТРІОТИЗМ ЯК СУСПІЛЬНО-ІСТОРИЧНЕ ЯВИЩЕ	
Паращевіна О. С.	100
ГЕНДЕРНА ЕКСПЕРТИЗА ЗАКОНОДАВЧИХ АКТІВ ІЗ РЕГУЛЮВАННЯ ВІДНОСИН У СФЕРІ ЗАЙНЯТОСТІ Й ПРАЦІ	
Пірог Л.А.	103
ВІЙНА НА ДОНБАСІ ТА ПОСТМОДЕРНА РЕАЛЬНІСТЬ	
Попов В.Ю.	106
РОЛЬ СПІЛЬНОТИ У ПРОТЕСТАНТСЬКОМУ ПОСТМОДЕРНОМУ БОГОСЛОВ'І	
Соловій Р.П.	108
ОБЩЕСТВЕННОЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗАБЫВАНИЕ КАК ИНСТРУМЕНТ СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ	
Хмель Т.В.	111
ОСНОВНІ КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО БАЧЕННЯ ІСТОРІЇ	
Шапошник В.Ю.	113
«SETI-ТЕХНОЛОГИИ» В УНИВЕРСУМЕ КУЛЬТУРЫ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ	
Щедрин А. Т.	115
КОНЦЕПТУАЦІЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО МИСЛЕННЯ ЯК ЗНАКОВА ПОДІЯ ЕВОЛЮЦІЇ БУТТЯ	
Яцук Н.Є.	118

СЕКЦІЯ 5. АНТРОПОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ФІЛОСОФСТВУВАННЯ

ДІОНІСІЙСЬКИЙ ДОСВІД БУТТЯ ЯК АНТРОПОЛОГІЧНЕ АПРІОРИ ТА КУЛЬТУРНА УНІВЕРСАЛІЯ	
Азарова Ю. О.	122
КАЗУС АДАМА У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ	
Варшавський О.П.	125
СТРАТЕГІЇ ПРЕОБРАЖЕННЯ ЛЮДИНИ ПІД ВПЛИВОМ МЕДІАТЕХНОЛОГІЙ	
Генсіцький Ю.Д.	127
АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ВОЛІ	
Данилків О.В., Гейко С.М.	129
ДО ПРОБЛЕМИ ЛЮДСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В КОНТЕКСТІ ПОСТМОДЕРНОЇ КАРТИНИ СВІТУ	
Данилова Т.В.	132
СИМВОЛІЧНІ МЕХАНІЗМИ СВІДОМОСТІ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ ЕНАКТИВІЗМУ	
Кретов П. В.	135
НЕЛІНІЙНЕ МИСЛЕННЯ ЯК СПОСІБ СВІТОПІЗНАННЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ	
Культенко В.П.	138
СОЦІОПСИХОСФЕРА: МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У ПСИХОЛОГІЧНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ	
Мельник В. М.	140
ПРИРОДА ЯК ПРЕДМЕТ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ	
Самарська А.В.	143
ОБРАЗ «ИНОГО» КАК ИНВЕРСИЯ «Я» - ОБРАЗУ	
Чернова Л.Е.	145
СПИСОК УЧАСНИКІВ	148

Наукове видання

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Матеріали 5ої міжнародної наукової конференції (Дніпропетровськ,
14-15 квітня 2016 р.)

Комп'ютерна верстка *І.Ю. Пілат*

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

